

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

*A EXIGÊNCIA DA FUNDAMENTAÇÃO DO SISTEMA DA
FILOSOFIA TRANSCENDENTAL SOB O PRINCÍPIO
ABSOLUTO DO "ICH BIN" EM J.G. FICHTE*

Doutorando: Luciano Carlos Utteich

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

Porto Alegre, 2007.

A Banca Examinadora, abaixo assinada,
Aprova a Tese de Doutorado

*A EXIGÊNCIA DA FUNDAMENTAÇÃO DO SISTEMA DA FILOSOFIA
TRANSCENDENTAL SOB O PRINCÍPIO ABSOLUTO DO "ICH BIN" EM
J.G. FICHTE*

Elaborada pelo candidato
Luciano Carlos Utteich

Como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Comissão Examinadora

Prof.Dr. Christian Klotz - UFSM

Prof.Dr. Inácio Helfer - UNISINOS

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUCRS

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira - PUCRS

Porto Alegre, 18 de junho de 2007.

*“Aquilo que vale uma vez,
vale tanto retroativamente quanto progressivamente (..) Não te admires se eu retroceder o caminho que percorri contigo e, retroativamente, destruir tudo o que acabaste de construir tão laboriosamente”.*
Schelling (*Cartas Filosóficas*)

“Doutrinar podes tu fazê-lo e fá-lo-ás, isto é: quando, para a vida, a ação ajudar a julgar e o julgar ajudar a ação”.
Goethe

“Existem, por sorte, experiências que adquirem sua força do fato de terem sido únicas e isoladas”
Elias Canetti

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Orientador Eduardo Luft pelo exemplo de inquirição filosófica, pela condução do estudo, pela disponibilidade ao debate e pela clareza no diálogo.

Ao Professor Draiton Gonzaga de Souza pelo entusiasmo e alegria na condução dos assuntos filosóficos, cuja prova dos nove é a felicidade.

À CAPES pelo financiamento à pesquisa e pela Bolsa de Doutorado-Sanduiche para realização de intercâmbio na Eberhard-Karls Universität de Tübingen (Alemanha).

Aos colegas de doutorado, Vânia Lisa Cossetin e Paulo Rudi Schneider, com quem ao longo do período entabulei profícuos debates sobre o Idealismo alemão.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| AGRADECIMENTOS..... | 4 |
| ÍNDICE..... | 5 |
| LISTA DE ABREVIATURAS..... | 8 |
| RESUMO..... | 11 |
| ZUSAMMENFASSUNG..... | 12 |
| INTRODUÇÃO..... | 13 |
| Primeira Parte | |
| CAPÍTULO I – A INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO TRANSCENDENTAL..... | 29 |
| 1.1 O Problema da Razão Transcendental kantiana..... | 29 |
| 1.1.1 A concepção metafísica do ângulo da razão transcendental kantiana..... | 29 |
| 1.1.2 A metafísica do conhecimento na operação da razão teórica (<i>Verstand</i>)..... | 45 |
| 1.1.3 A dedução “transcendental” na <i>Crítica da razão pura</i> : justificação sumária das categorias..... | 53 |
| 1.1.4 O princípio incondicionado <i>Eu penso (Ich denke)</i> : Princípio da Dedução | 60 |
| 1.2 O Realismo metódico para fundamento da Ciência Filosófica..... | 67 |
| 1.2.1 A racionalidade metódica transcendental: Realismo objetivo ou dogmático?..... | 73 |
| 1.2.2 Elementos sistemáticos na <i>Crítica da razão pura</i> : a idealidade em geral na fundamentação do <i>sistema</i> da Filosofia transcendental..... | 77 |
| 1.2.3 Implicações sistemáticas indiretas da <i>crítica</i> da razão: a Pretensão e os Limites da abordagem Metafísica..... | 88 |
| 1.2.4 A Necessidade Subjetiva da Razão..... | 95 |
| 1.2.5 A Terceira Crítica e o limite <i>finalista</i> do objeto..... | 106 |
| 1.2.6 O Alicerce da figura <i>numênica</i> às bordas da Metafísica..... | 115 |

Segunda Parte

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO 2 – RESGATE DA UNIDADE DA RAZÃO: OS PRIMEIROS PÓS-KANTIANOS E A <i>ELEMENTARPHILOSOPHIE</i> DE REINHOLD. | 121 |
| 2.1 A transição à <i>Wissenschaftslehre</i> | 121 |
| 2.2 A exigência sistemática da Unidade da razão (<i>Elementarphilosophie</i>) sob a Faculdade da Representação..... | 123 |
| 2.2.1 A forma científica da Filosofia mediante o Princípio da Consciência de Reinhold..... | 129 |
| 2.2.2 Reinhold e a objeção decisiva à fundamentação do Sistema: a coisa em si (<i>Dinge an Sich</i>)..... | 137 |
| 2.3 A vertente cética nos pós-kantianos Schulze e Maimon..... | 143 |
| 2.3.1 A crítica de Schulze (<i>Aenesidemus</i>) à exposição da Filosofia transcendental..... | 144 |
| 2.3.2 A crítica de Maimon à Filosofia kantiana..... | 154 |

Terceira Parte

| | |
|--|-----|
| CAP.3 - A DOCTRINA DA CIÊNCIA (<i>WISSENSCHAFTSLEHRE</i>) TRANSCENDENTAL: O SISTEMA SOB O PRINCÍPIO <i>ICH BIN</i> | 175 |
| 3.1 Fichte e a Filosofia transcendental..... | 175 |
| 3.1.1 O Programa da <i>Doutrina da Ciência</i> : o princípio <i>Eu sou</i> como princípio absoluto da Filosofia transcendental..... | 179 |
| 3.1.2 Os Princípios da <i>Fundamentação da Doutrina da Ciência completa</i> (<i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>)..... | 194 |
| 3.1.3 A Faculdade de Imaginação transcendental na <i>Doutrina da Ciência</i> de 1794..... | 208 |
| 3.1.3 O Primado prático da razão..... | 223 |
| 3.1.4 A Teoria dos Juízos..... | 236 |
| 3.1.5 O pano de fundo cético na fundamentação da Ciência da razão..... | 243 |

| | |
|---|-----|
| 3.2 A interpretação tradicional e a corrente não-ortodoxa a propósito das Aporias da fundamentação fichtiana do princípio <i>Eu sou</i> | 258 |
| 3.2.1 A dissolução das Aporias: a tese da <i>completude do propósito</i> na corrente não-ortodoxa de interpretação..... | 259 |
| 3.2.2 A Aporia da má-infinitude na sistematização fichtiana, pela corrente ortodoxa de leitura..... | 268 |
| 3.2.3 Súmula conclusiva a propósito das Aporias da fundamentação.... | 289 |
| CONCLUSÃO..... | 301 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 305 |

LISTA DE ABREVIATURA DOS TEXTOS

Obras de Kant:

CRP – *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão pura)

CRP – *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática)

CFJ – *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da faculdade do juízo)

FMC – *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

Prolegomena – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência)

RPI – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?)

SOP – *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (O que significa orientar-se no pensamento?)

SQFS – *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Fragen* (Acerca da falsa sutileza das quatro figuras do silogismo)

PMCN – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza)

L – *Logik* (Lógica de Jäsche)

(A paginação refere-se à edição conduzida por Wilhelm Weischedel, (*Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Frankfurt*), remetendo às obras indicadas na Bibliografia).

Obras de Fichte:

Doutrina da Ciência – *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência de 1794)

Sobre o Conceito – *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* – (Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência ou a assim chamada Filosofia)

Primeira Introdução – *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Primeira Introdução à Doutrina da Ciência)

Segunda Introdução – *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Segundo Introdução à Doutrina da Ciência)

Princípio – *Versuch einer neueren Darstellung der Wissenschaftslehre* (O Princípio da Doutrina da Ciência)

Programa – *Ankündigung einer neueren Darstellung der Wissenschaftslehre; "Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre.."* (O Programa da Doutrina da Ciência)

Comunicado Claro como o Sol – *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima Filosofia)

Sistema da Ética – *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* – (O Sistema da Ética segundo os princípios da Doutrina da Ciência).

Preleções – *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* – (Preleções sobre a destinação do Douto).

Destino – *Die Bestimmung des Menschen* (A destinação do homem)

(A paginação refere-se à edição conduzida por Immanuel Hermann Fichte (*J.G. Fichtes sämtliche Werke. 8 Bänden. Berlin*, e *J.G. Fichtes nachgelassene Werke. 3 Bände. Bonn*), rementendo às obras na Bibliografia).

RESUMO

Tese: *A Exigência da Fundamentação do Sistema da Filosofia Transcendental sob o Princípio Absoluto do Ich bin em J. G. Fichte*

Autor: Luciano Carlos Utteich

Data de defesa: 18/06/2007.

Palavras-chave: Ontologia – Filosofia Transcendental – Idealismo alemão

Esta tese tem como propósito acompanhar o desenvolvimento do *Transcendental* na Filosofia, cujo ponto de partida é Kant. A fim de apresentar a fundamentação do Transcendental pelo princípio fichtiano *Eu sou*, o texto expõe a abordagem da Ontologia principiada pela concepção de uma *Elementarphilosophia*, na unificação da razão anteriormente separada em seus ângulos teórico e prático. Nesse sentido demonstrar-se-á como a teoria de Fichte é ainda relevante para o resgate de questões centrais da Filosofia, tal como à questão sistemática. Tal questão apresenta-se como a investigação da dinamicidade própria dos momentos positivos que são desenvolvidos para ser constituído o caráter *transcendental* filosófico. À base da descrição da lógica das ciências da natureza e do funcionamento teleológico mostra-se que a problematização do conceito de finalidade perante a figura da *coisa em si (Dinge an Sich)* kantiana revela o surgimento da fonte única e verdadeira da Filosofia transcendental. Por isso investiga-se nos primeiros pós-kantianos Reinhold, Schulze e Maimon, os fundamentos da Ontologia auridos em consequência da posicionalidade da consciência como fundamento da Filosofia. A tese recupera os argumentos pelos quais Fichte cumulou a formalização do *transcendental* como sistema, mediante a exposição do princípio *Eu sou*. Na apresentação da inanidade do conceito de *coisa em si (Dinge an Sich)* e do caráter inautêntico da separação da razão motivada por esse conceito, como cindida em razão teórica e razão prática, o princípio fichtiano *Eu sou* é examinado como a exigência da unificação do fundamento da Filosofia. Na conclusão do trabalho debatemos com as posições dos intérpretes contemporâneos que dialogam com Fichte. Expomos as posições de Reinhard Lauth e Alexis Philonenko que, pelo fato de realizarem uma certa interpretação do texto fichtiano, comprometem a compreensão correta do essencialmente enfatizado por Fichte, e que motivou a ampliação dessa pesquisa filosófica por parte de Hegel, na busca da autêntica fundamentação do incondicionado como princípio do filosofar.

ZUSAMMENFASSUNG

Doktorarbeit: *Die Forderung nach der Begründung des Systems der Transzendentalphilosophie im absoluten Prinzip des "Ich bin" bei J. G. Fichte*

Autor: Luciano Carlos Utteich

Juni 2007

Schlüsselwörter: Ontologie - Transzendentalphilosophie – deutscher Idealismus

Diese Arbeit begleitet den Werdegang des Transzendentalen in der Philosophie. Ausgangspunkt ist Kant. Der Text führt von der Zweiteilung in theoretische und praktische Vernunft über die Ansätze zur Ontologie in der Elementarphilosophie der Nachkantianer zu Fichtes „Ich bin“. Im Weiteren ist dann nicht Hegel das Zentrum der Diskussion, sondern die Wiederaufnahme Fichtes in der aktuellen Philosophie. In allen Phasen werden die positiven Neuerungen für den Werdegang des Transzendentalen bestimmt und die noch verbleibenden Probleme untersucht. Bei Kant wird über „Das Ding An Sich“ und die Zweckgerichtetheit diskutiert und dadurch die Genesis der Transzendentalphilosophie zwischen der naturwissenschaftlichen Logik und der teleologischen Zweckgerichtetheit beschrieben. Die in Konsequenz der „Setzung des Bewusstseins als Fundament in der Philosophie“ entstehenden Grundlagen der Ontologie werden an den ersten Nachkantianern Salomon Maimon, Gottlob Ernst Schulze und Carl Leonhard Reinhold untersucht. Nach diesen „Beyträge[n] zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen“ wendet sich die Arbeit Fichte und seinem „Ich bin“ zu. Es wird untersucht, wie es in Fichtes Ansatz um das geforderte einheitliche Fundament der Philosophie steht, welches „Das Ding an Sich“ ablöst und die Trennung von reiner und praktischer Vernunft überflüssig macht. Die Arbeit wendet sich nach diesen Ausführungen nicht Hegels „Geist“ zu, sondern beschäftigt sich mit aktueller Philosophie, die sich direkt auf Fichte bezieht. Hierzu werden Reinhard Lauth und Alexis Philonenko untersucht und deren Probleme bei der Verwendung Fichtes herausgearbeitet.

INTRODUÇÃO

O período moderno da Filosofia foi marcado pela transformação na concepção da razão acerca do envolvimento das capacidades humanas no processo cognitivo, pelo *Idealismo transcendental* de Immanuel Kant. Ao conduzir a questão do desenvolvimento do conhecimento a partir da fundação das “faculdades” do sujeito, esse modelo instituiu a um só tempo uma abordagem fundada de modo *transcendental*, mas na qual, apesar de refutar mediante isso o instituído pela metafísica tradicional, concluía na exposição da *unidade da razão* de modo semelhante à exposição adotada pelas concepções tradicionais da Filosofia¹ e do seu método², pela apresentação de um princípio analítico.

Kant concedeu ao princípio da consciência *Eu penso (Ich denke)*, como princípio da razão teórica (*Verstand*), exprimir o incondicionado da razão para fundar as estruturas transcendentais (categorias) do

¹ Espelhado no exemplo do método matemático, este modelo de razão foi estabelecido pelo racionalismo de Descartes, Leibniz e Wolff, constituindo uma visão dogmática e não autônoma da racionalidade *filosófica*. Cfe. Engfer, H-J. *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.

² Conservada a questão do conhecimento, quanto às condições de possibilidade, no vínculo à questão do *método*, a pergunta de Kant, na *Crítica da razão pura*, “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, revela, à contrapelo, o pano de fundo de uma questão mais fundamental, não tematizada, a saber, a da consideração conceitual mais abrangente da existência das “categorias”. Desde a distinção, na doutrina do Idealismo transcendental, que separa os níveis do domínio empírico e do domínio puro do pensamento, concernente à possibilidade de antecipar, a partir da perspectiva transcendental, o propósito da realização racional do mundo, unicamente pela aplicação de categorias em uma fundamentação não apresentada de modo unilateral é preservado o sentido especulativo da razão. No entanto, a fundamentação kantiana faz justo uma apresentação unilateral das categorias. Veremos adiante como Fichte complementa essa fundamentação por um princípio incondicionado. Essa passagem consiste, na história da filosofia, numa das mais instigantes transições produzidas na história do pensamento, cuja idéia radical será recuperada de modo contundente como matriz do debate pela filosofia do Idealismo alemão (Schelling e Hegel).

conhecimento. Em vez de haver fundado através disso a unidade da razão em geral (*Vernunft*), subjacente aos conceitos puros, na demonstração do primado prático da razão como faculdade superior – corroborando o que afirmara nas três Críticas, de que *o primado da razão é o prático* –, procedeu na fundamentação filosófica em analogia com as ciências particulares (Física e Matemática) e fundamentou deste modo a *metafísica do conhecimento* baseando-se em que os juízos sintéticos *a priori* (juízos de conhecimento) são possíveis, como um *fato* (porque aquelas ciências são possíveis), admitindo ao Conhecimento filosófico dever iniciar, então, da Ciência como dado inquestionável³.

Na investigação filosófica calcada no dado *determinista* (o *dado* na ciência), a sistematização kantiana alcançou uma abordagem estática da Ciência filosófica, apresentada em um princípio sem dinamicidade, conforme à exigência de limitação da diversidade de objetos com que devia a razão se ocupar, como condição da sua exposição, antes de organizar o conhecimento já existente.

³ Essa admissão por parte de Kant, Dieter Henrich (*La estructura de la Prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 37) reconhece na nota à Introdução dos *PMCN* (*Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A XVI-XX), na qual Kant diz: “Admitindo que nunca se chegue a explicar de forma satisfatória a maneira em que estes princípios tornam possível a experiência, no entanto, permanece inquestionável que a experiência só é possível mediante estes conceitos e que, inversamente, estes conceitos não são suscetíveis de nenhuma significação nem de nenhum uso, senão no que concerne aos objetos da experiência”. Ou seja, devido ao seu uso na ciência matemática da natureza, Kant dá por suposto que estamos de posse de juízos sintéticos *a priori* acerca de todos os objetos da sensibilidade. Veremos adiante como as pressuposições kantianas atuam para sustentar o encobrimento das condições fundamentalmente filosóficas concernente à questão metódica fundamental, a saber, a da unidade da razão como fonte das condições iniciais constitutivas dos conceitos da experiência e, portanto, da fundação *a priori* da experiência.

O método filosófico ficou através disso caracterizado por um título *metodologicamente* inconsistente à fundação da subjetividade transcendental, a saber, segundo um *dogmatismo cético*⁴, próximo aos modelos lockiano e humiano, tornando suscetível à história da Filosofia, pela unificação em uma visão metódica das vertentes dogmática e cética, asseverar que “*pelos veias do sujeito cognoscente construído por (..) Kant não corre sangue verdadeiro, mas sim a tênue seiva da razão como mera atividade mental*”⁵.

Na abordagem exclusivamente *crítica* do modelo transcendental da razão, tornar-se-á marcante então que “*sensação, intuição, entendimento, faculdade do juízo e razão*” representam para Kant só “*a diversidade de um descobrimento analítico*”⁶, impossível de ser demonstrado, no entanto, necessário de ser pressuposto para as operações da razão. A necessidade de um passo adiante no estágio investigativo da razão, deste

⁴ Segundo Ortega y Gasset (*Kant. Dilthey. Hegel*, p. 11), o criticismo kantiano se consumará na sua expressão, por isso, como intenção de “*ser ciência do não querer saber e do querer não errar*”. Mas, conforme dirá Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, § 74, p. 72) adiante: “*o temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levado em conta a posição inversa: porque não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?*”. A isso conclui, dizendo: “*De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas preocupações e consequências; verdade que deveria ser examinada*”.

⁵ Cfe. Dilthey, W. Prólogo à “*Introducción a las Ciencias del Espíritu*”, p. 19.

⁶ Cfe. Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, (Redação de Brelau), p. 106. Segundo Hegel (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I, p. 135-136), em vista desse modo de apresentação da faculdade do conhecer, “*a filosofia kantiana não pode ter nenhum influxo na prática das ciências. Ela deixa as categorias e o método do conhecer ordinário totalmente incontestes*”. Hegel completa: “*Se, em escritos científicos de então, às vezes se toma partida com proposições da filosofia kantiana, no decorrer do tratado se revela que aquelas proposições eram só um adorno supérfluo, e que o mesmo conteúdo empírico se teria apresentado se fossem omitidas essas poucas páginas iniciais*”. Na medida em que o “*a priori*” é defendido no modelo kantiano de modo exclusivamente negativo, veremos adiante como se desenvolve o debate das faculdades *transcendentais*, com vistas a elucidar o tipo de cisão conservada à base dos níveis conceituais

modo, que questiona de modo mais fundamental a condição que constitui *per se* a Ciência filosófica mesma, é descortinada.

Fora assentada a doutrina do Idealismo transcendental, segundo a qual todos os objetos da experiência deviam ser entendidos apenas como *fenômenos*, meras representações que não têm fora do pensamento nenhuma existência auto-fundada⁷. Entretanto, pela admissão do conceito de coisa em si (*noumeno*), incognoscível, para princípio-autor da cisão da razão, condicionante do caráter *absoluto* da síntese fundamental do conhecimento, deixou-se à consciência teórica (*Ich denke*) a tarefa de intervir na elaboração da noção do *sujeito* investigador da natureza.

Neste espaço de tematização, a consciência devia conceber e desenvolver tudo de modo independente, na consolidação tanto das categorias e representações espaço-temporais, como das faculdades da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e entendimento (*Verstand*), conduzindo a razão crítica⁸ sob esse *apriorismo formal*⁹, enquanto pressuposto universal, para salvo-conduto da autonomia da razão e do sujeito.

fundados pelo pressuposto da doutrina Idealista, o fundador do domínio puro e o fundado por esse domínio filosófico conceitual.

⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 518/519. Diz Kant: “*Demonstramos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundada em si. A esta doutrina chamo idealismo transcendental*”.

⁸ Essa tarefa devia se desenvolver, segundo Kant, à base da fundamentação discriminatória das fontes do conhecimento (“*A crítica das faculdades de conhecimento a respeito daquilo que elas podem realizar a priori não possui no fundo qualquer domínio relativamente a objetos. A razão é que ela não é uma doutrina, mas somente tem que investigar se e como é possível uma doutrina, em função da condição das nossas faculdades e através delas*”(KdU, Ak XX, p. 20)). A partir da imposição *apriorista formal* Kant conceberá a Metafísica do conhecimento, entretanto, como mera “crítica”, reduzindo-se a ser uma crítica do Direito, da Moral e da Religião (*Metafísica dos Costumes*) e uma crítica do Conhecimento (*Metafísica da Natureza*).

Mas, visto que para haver “crítica” é condição ter a razão constituído, previamente, o domínio sobre o qual reflete e questiona, os elementos de *crise* verificados como insuficientes já no procedimento *sintético* da Filosofia, amparado no início empírico das ciências, retornam na diagnose da carência da fundação do Idealismo filosófico kantiano, tornando patente a insolubilidade da fundação do empreendimento crítico a partir do contexto meramente negativo¹⁰.

Tornou-se assim problema de *Método* da Filosofia transcendental a explicitação da exigência de integridade do próprio princípio da razão, como princípio fundado de modo incondicionado e constitutivo dos objetos da razão.

O reconhecimento dessa tarefa, como abordagem mais ampla do conhecimento, ocorreu no questionamento iniciado pelos primeiros pós-kantianos (Reinhold, Maimon, Schulze e Jacobi), que debateram o vínculo da abordagem transcendental kantiana com o tipo de *demonstração*

⁹ Adorno (*Três Estudos sobre Hegel*, p. 30) caracterizou assim o apriorismo formal: “*por um lado, do mesmo modo que as formas categoriais do ‘eu penso’ requerem um conteúdo que lhes corresponda e que não provenha delas mesmas, para possibilitar a verdade, (...) por outro lado, se tomam o ‘eu penso’ mesmo e as formas categoriais kantianas como uma espécie de dados*”. Fundamental à fundação da razão teórica na medida em que indica a pretensão de assentar em conformidade com o conceito de verdade, fundado pelos medievais (*Adequatio intellectus et rei*), na relação de conhecimento sujeito-objeto, essa doutrina, buscaremos mostrar aqui, é essencialmente transitória em seu itinerário fundado unilateralmente. No decorrer das Unidades seguintes debatemos as conseqüências dessa estrutura dualista face à pergunta pela fundamentação do Sistema transcendental.

¹⁰ Será visto como os efeitos do *apriorismo formal* conduzem aqui ao que chamaremos *cilada do entendimento*, na redução de todos os elementos constitutivos do conhecimento (o sujeito, o objeto e a representação) apenas ao objeto (postulado da objetividade). Ou seja, o que torna possível conceber a relação de conhecimento como necessária é um elemento ideal; mas, à base do pressuposto de que o objeto do conhecimento é *dado*, e não um *constructo*, suprime-se o estatuto transcendental da reflexão e busca-se o princípio condicionante da reflexão no saber empírico (objeto), e não em um fundamento desse saber. Tematizamos no Capítulo 2 a mudança de enfoque

apresentada, enquanto *científica*, do ângulo do limite *teórico* das ciências particulares, contrastado ao limite *transcendental* da Filosofia.

O questionamento dos limites da abordagem *formalista*, em sua fundação metódica limitada à influência de um princípio apenas teórico, trouxe para primeiro plano a questão da exigência do princípio sistematizante da razão, empregado como formulador de teorias (condicionadas a conceitos), subjacente como *princípio* a todo modelo teórico fundado transcendentalmente.

Nessa exigência vinha exposta a necessidade de um critério (padrão de medida) que a própria razão filosófica teria de apresentar para condição do conhecimento metafisicamente válido. Na forma de pergunta pelo *primeiro princípio* da razão surge, então, a abordagem do princípio do Sistema da Filosofia transcendental como princípio ontológico, para encontrar esse referencial autônomo na capacidade sistemática da razão, segundo cujas condições é reconhecida, do ângulo metódico, a tematização do conhecimento a partir de uma tematização inicial não redutora do *fenômeno*.

A partir daí é radicalizada a tarefa investigativa a fim de considerar tal fenômeno amplo¹¹ como constitutivo das formas do pensamento, na

produzida por Reinhold no debate da origem da *Faculdade de Representação* como fonte do fundamento da reflexão e da consciência.

¹¹ Denomino *fenômeno amplo* o conjunto das condições iniciais, a partir das quais a operatividade autoreflexiva da razão se mostra critério de desenvolvimento das condições de exteriorização científico-filosófica do pensamento (reflexão). Na *Doutrina da Ciência* (1794), Fichte designa isso pela expressão *princípio da autoconsciência*. Ele declarou o estatuto desse fenômeno, mais especificamente, no *Comunicado Claro como o Sol* (*Sonnenklarer Bericht*, p. 362), ao dizer: “*o diverso da autoconsciência contém as condições da autoconsciência completa*”. Na medida em que a própria idéia da Filosofia é reformulada pela mudança de enfoque da razão (como unidade),

qual a abordagem Idealista demonstra alcançar, de modo necessário, a *perspectiva* total da atividade *cognoscente*, encarada como atividade tanto da construção como da *demonstração* científica.

Unicamente se pode retroagir à fonte da cisão entre “pensamento” e “conhecimento” para explicitar, na autêntica consideração metódico-filosófica dos limites da razão (*Vernunft*) – tanto negativa como positivamente –, a possibilidade mesma de uma faculdade particular (*Verstand*), na constituição de um domínio próprio de objetos, se se demonstrar que a razão filosófica se funda em um único princípio.

Neste sentido exigir-se-á à condição Idealista alcançar além da possibilidade da dedução meramente das *formas* do pensar (categorias), realizada na *Crítica da razão pura*. Visto que na investigação do primeiro princípio trata-se, no fundo, da explicitação da fundação do *a priori* do conhecimento, requerido pela razão sistemática, a partir da dedução do elemento material (conteúdo) do pensar torna-se a realização do Sistema

o modo como Fichte chama a atenção a isso aponta ao apuro conceitual da noção de fenômeno originário. Nesse sentido declarou, nas *Preleções (Die Bestimmung des Gelehrten*, p. 301): “*Antes que se torne ciência e epistemologia, existe uma infinidade de questões a que a filosofia precisa responder primeiro*”. A referência à *infinidade de questões* antecipa aqui o sentido puro do primeiro diverso acessível à razão (unidade), entendido como elemento sintético originário, contrastado à pressuposição kantiana de “*um diverso dado na intuição*”(KrV B 133), como imediatamente analítico. Para Paton (*Kant's metaphysic of Experience*, p. 274), é evidente que Kant teria de referir-se nisso ao diverso da intuição primeiramente como “*extensão formal*”, contida na pura forma da receptividade das representações espaço-temporais, na consideração de que a composição (*constructo*) de qualquer objeto se seguiria da intuição formal como uma intuição complexa, conduzindo até a constituição do objeto como objeto complexo. É nessa primazia do aspecto formal que deve ser revista a ordem da observação, a fim de considerar o próprio pressuposto da sensibilidade como um pressuposto ontológico, a ser tematizado como tal. Porque nessa investigação o *pressuposto estrutural* incondicionado da razão deve ser encarado como sintético originário é que a exigência de um primeiro princípio para o Sistema transcendental justifica o seu desdobramento como princípio ontológico. Caracterizamos adiante os dois ângulos dessa transformação nos elementos da passagem da filosofia kantiana à filosofia fichtiana.

na explicitação da fundação do único “*a priori*” relevante da abordagem filosófica, da fundamentação absoluta do Sistema.

O interesse Idealista, radicalizado até o fundamento, visa assentar em tal exposição metódica como *estrutura* ontológica, o alcance do elemento material do conhecimento, deduzido *a priori*, como demonstração das condições do *a priori* da abordagem negativa, canônica, do fundamento do conhecimento (pressuposição formal sem demonstração).

Foi desenvolvido pela *Fundamentação da Doutrina da Ciência completa* (1794), de Johann Gottlieb Fichte, o projeto filosófico que fundamentou essa demonstração, na fundação do Idealismo em um *primeiro princípio*, o princípio *Eu sou (Ich bin)*.

Para estender a aplicação da dedução ao conteúdo ou *matéria* do pensar, Fichte buscou a justificação da fundamentação “transcendental” do conhecimento, como Sistema puro, no elemento ético-prático da razão. E, assentado nessa exigência de demonstração, o primado prático da razão libertou as limitações *formalistas*, conservadas por Kant, das relações meramente teóricas (*numênicas*), da disjunção entre o transcendental e o empírico, de modo exclusiva, e na separação da relação sujeito-objeto relativa à disponibilização técnica de coisas (fornecidas pela Física newtoniana e Matemática euclidiana).

Na demonstração do primado prático como apresentação do princípio *Eu sou (Tathandlung)*, é transcendentalmente radicalizada a

exposição do modelo filosófico, pois mediante o primado prático da razão entende o tipo da exposição do conhecimento¹² que principia a partir da afirmação da *estrutura transcendental* delineada como constitutiva de toda condição objetiva.

Havendo se estabelecido o desenvolvimento dessa estrutura transcendental para fundamento da Filosofia transcendental, no projeto de Karl Leonhard Reinhold de uma *Elementarphilosophie*, inicialmente, caracterizada como Princípio da Consciência (Faculdade da Representação), e no projeto de Fichte, de uma *Ciência das ciências em geral*, como Princípio da Autoconsciência (*Ich bin*), apresentaremos adiante as linhas principais do desenvolvimento¹³ dessa exigência sistemática da Filosofia transcendental.

Na ênfase da prerrogativa filosófica do início “metódico” da razão como realizadora da idéia da autonomia, deve aparecer a exigência de um *princípio* absoluto do Sistema da Filosofia como demonstração da *estrutura transcendental* da autoconsciência, compreendida científica e filosoficamente.

Assim, no Capítulo 1 de nosso texto, a fim de mostrar como a atividade de concepção dos objetos do conhecimento humano se funda a partir de um *princípio incondicionado*, que procede por atos operacionais

¹² Não nos interessará debater aqui com aqueles modelos de conhecimento que buscam imunizar-se metodologicamente contra a perspectiva sistemática, à pergunta pelo fundamento incondicionado do conhecimento.

¹³ Tem de ser considerada esta como, estrito modo, uma primeira realização, porque esse estágio de fundamentação se mostrará ainda incompleto. Será necessário encontrar os condicionantes

considerados ações gerais do *espírito* (e não substrato de uma Psicologia objetiva) e na qual, havendo de localizar a fonte dessas ações, como Ação geral, num *primeiro princípio*, será apresentada na filosofia do conhecimento de Kant a razão teórica (*Verstand*) como faculdade particular, condicionada e subordinada à anterioridade da razão prática.

Situada além da vinculação do princípio a um conceito de verdade ou à procura da verdade¹⁴, à base de *pressupostos* (dedução das formas *a priori* do pensamento) de envergadura transcendental que constituem o domínio de objetos da razão, será apresentado o questionamento da fonte da razão como *atividade sintética*, no qual torna-se questão a pergunta pelo fundamento de ser a consciência (*Ich denke*) princípio da razão.

Do ponto de vista da Analítica e da Dialética transcendental, na *Crítica da razão pura*, o domínio incondicionado original do conhecimento subjaz à exigência da pergunta pela *evidência* do princípio originário da faculdade do pensamento, na ênfase sobre a *síntese* (do pensamento ou do conhecimento) como espaço do estatuto diferenciador (referencial), imanente e incondicionado, do primado da razão.

Pois, visto que o conhecimento, a fim de ser validado de modo universal e necessariamente, depende da legitimação universal de cada

intrínsecos neste modelo de Idealismo ainda subjetivo, para apresentar vinculado a ele as hipóteses do Idealismo objetivo, conforme os projetos filosóficos de Schelling e Hegel.

¹⁴ Veremos na Unidade 1.2 como justo sobre a pressuposta *lógica da verdade* é assentado o caráter transcendental kantiano do conhecimento, constituído no lastro do *apriorismo formal*.

objeto da razão¹⁵ por meio de um único e mesmo princípio, no debate da relação sujeito-objeto será pressuposto como estrutura simétrica, fundadora da *heterogenia dos fins* por um princípio que supera a cisão da razão, o debate acerca da forma científica da Filosofia.

O verdadeiro critério da constituição sintética da razão depende, assim, do acompanhamento das condições constitutivas da faculdade do pensar, apresentadas na problematização do *contexto* (domínio) no qual têm de ser legitimados os objetos. Contemplada essa necessidade inicial, torna-se metodicamente claro que o fundamento da Filosofia só pode assentar, de modo absoluto, num princípio que é ao mesmo tempo *padrão de medida* do conhecimento metafísico.

Assim, tematizamos o fio-condutor da razão em Kant, tornado visível – por trás justificação das categorias – no pressuposto teórico do princípio da consciência (*Eu penso*), o confronto da doutrina Idealista (lógica da verdade) e do *apriorismo formal* (pedra de toque da verdade das *regras do pensar*), instituído pela faculdade do pensar.

Na distinção entre os aspectos *formal* e *material* dos pressupostos condicionantes da consciência teórica, a inconsistência do proceder

¹⁵ E, no caminho desta exigência até o desenvolvimento do método em Fichte, a descoberta do princípio incondicionado percorreu ainda várias etapas. Etapas que se sucedem como numa espécie de corrida de revezamento, a gama de autores que entram no debate em disputa das incongruências mantidas no texto kantiano é enorme, muitos à favor de soluções bem diversas da realizada por Fichte. Constituindo um empreendimento de várias cabeças, os principais interlocutores na polêmica da fundamentação do sistema transcendental, a cujas obras Fichte entra em contato e o auxilia na conclusão da proposição fundamental (*Ich bin*) como princípio absoluto, são Reinhold, Jacobi, Maimon e Schulze. Mas o debate se estende ainda adiante, a autores que discordam veementemente desta fundamentação. Para uma visão abrangente da disputa, cfe. Frank, M., *Unendliche Annäherung*, 1997.

meramente *negativo* fundado transcendentemente aparece como a insuficiência do Idealismo kantiano.

Metafísica (síntese ou saber) e conhecimento (ciência) não coincidem aqui, mas se contrapõem; para a auto-subsistência as faculdades *transcendentais* carecem de um tipo de sustentação, que suprima o elemento *incognoscível* do conceito *numênico*, dando conta deste modo da fundamentação da razão de modo integral.

O desenvolvimento da idéia de sujeito, segundo o *apriorismo* teórico, é cientificamente neutro, na pressuposição da fonte separadora de “pensamento” e “conhecimento”. Por isso, no contraponto dos modelos metodologizantes contrastaremos a atividade da razão nas opções metódicas do Monismo e Dualismo, aos quais confrontaremos, adiante, os modelos distinguidos na *Crítica da razão pura* pela distinção entre o método da filosofia e o método da matemática.

Por fim, na unidade conclusiva costuramos as operações, originariamente ontológicas, conservadas no apriorismo conforme os *limites* teóricos pela tematização dos princípios sintéticos transcendentais, a partir da caracterização da imaginação produtiva (*Einbildungskraft*) como fonte sintética da faculdade do pensamento, acentuando nisso os elementos ontológicos, à base da intenção epistemológica.

Apresentamos no Capítulo 2 o início do debate da necessidade de um primeiro princípio a partir de Reinhold. Tendo fornecido esse princípio como Princípio da Consciência (Faculdade da Representação), à

exposição da Filosofia segundo a forma da Ciência, a Filosofia principia mediante ele a obter as vantagens fornecidas à Ciência.

Apresentaremos a tentativa de prova de Reinhold à necessidade e universalidade do Princípio da Consciência como legitimador do tipo de reflexão independente do *postulado da objetividade*. Assim, apresentamos as linhas gerais da Filosofia Elementar (*Elementarphilosophie*), para fundação da esfera dos princípios da razão transcendental.

Manteremos a exposição reinholdiana sob o exame das críticas de Schulze e Maimon, no itinerário introdutório às insuficiências das propostas dos pós-kantianos Reinhold, Schulze e Maimon e Jacobi.

No Capítulo 3, apresentamos a fundação sistemática da Filosofia transcendental pela re-orientação dos interesses da razão ao domínio prático, para a apresentação do primeiro princípio pela fundamentação fichtiana do princípio da autoconsciência (*Eu sou*).

O primado prático incondicionado da razão torna possível a série de fenômenos (objetos) do conhecimento pela compreensão abrangente apresentada na fundação sistemática do incondicionado: a série de objetos consiste na série reflexiva, fundada como *ações do Eu* ou posição da Autoconsciência.

Na vinculação entre o *transcendental* (saber) e o *primeiro princípio* (síntese), o realismo do método depende da hipótese da decisão sistemática, na postulação de um princípio não inteiramente desenvolvido

dentro do próprio sistema, derivada em sua fundação ontológica da formatividade deontológica do domínio categorial, fundadora do núcleo ético.

Pensado o primeiro princípio incondicionado do Sistema (Eu absoluto) para *princípio* do que tem de ser universal no estabelecido pela comunidade, sociedade e Estado (no vínculo do estabelecido na *Doutrina da Ciência* com uma *Teoria Pedagógica*, instituída no conhecimento das metas vislumbradas na Pedagogia de Pestalozzi)¹⁶, tal princípio apresenta-se como modelo (*Vorbild*) do incondicionado, como *fato* (da razão) apresentado desde a totalidade da razão, expressando o formalismo da concepção *ideal* de sujeito, originária, modelo estrutural no qual “*interior e exterior*” se mostram “*elementos de processos dialéticos múltiplos, tanto na história geral quanto na vida do indivíduo*”¹⁷.

Porque concomitante ao estabelecimento do Sistema pelo princípio *Eu sou*, tem de ser fundamentada a autonomia da Filosofia como Ciência dos Primeiros Princípios, apresentaremos os tópicos que elucidam a mudança de enfoque da razão, na fundação a) de um começo autônomo da Filosofia; b) do conceito de Autoconsciência como conceito do primeiro “universal” da razão; c) da síntese transcendental prática como fundadora da relação simétrica sujeito/objeto; e na d) Teoria do Juízo como

¹⁶ Cfe. Vogel, P., *Fichtes philosophisch-pädagogische Ansichten in ihrem Verhältnis zu Pestalozzi*, 1907; Offermann, J., *Das Element des Politisch-Religiösen in seiner Grundbedeutung für das Pädagogische im Werke von Pestalozzi und Fichte*, 1964, e Léon, X., *Fichte et son Temps*, 1954.

¹⁷ Horkheimer, M. *Materialismo e Moral*, p. 67.

explicitação da forma necessariamente reflexiva da faculdade do pensamento.

Na medida em que tornou-se alvo de disputa a interpretação da elevação do idealismo fichtiano a partir do Idealismo kantiano, na acolhida favorável da interpretação contemporânea que discorda, ao mesmo tempo, da interpretação conduzida por Hegel, pelos autores Reinhard Lauth e Alexis Philonenko, a dialética da razão e a dedução categorial fichtiana não devem ser entendidas tal como validadas tradicionalmente, como *um estágio* conseqüente mas inconcluso do movimento puro do lógico (espírito) ou *ser absoluto*.

Ao contrário, na leitura que reconhece a tematização da intersubjetividade, pela primeira vez, como o acréscimo inovador da fundamentação fichtiana, não tocada pela interpretação hegeliana, a interpretação da solução fichtiana do idealismo, insuficientemente fundado em Kant, não só não lança mão da construção da totalidade de objetos no mundo como extraídos puramente do *Eu puro*, senão que a dedução genética fichtiana pode, entendido o princípio *Eu sou* representado pela *intersubjetividade*, servir para a refutação da interpretação hegeliana de Fichte.

A fim de trazer à luz o estado da questão, na unidade conclusiva do Capítulo 3 avaliamos o confronto destas interpretações, saneando o terreno para que abordagens mesmos não imanentistas do texto fichtiano

encontrem motivo para um julgamento que não recuse o aprofundamento nos liames fornecidos pelo texto.

Tornada patente a insuficiência da fundamentação fichtiana e sua inescapabilidade, avaliar essas propostas de leitura faz sentido na medida em que sair demasiado cedo do texto para buscar externamente sua chave de leitura configura uma visão pouco minimalista da atitude hermenêutica que, por um lado, não elimina o recurso de outras tentativas de interpretação, enquanto a pluralidade de novos temas emerge sempre à base de algum elemento incondicional da razão¹⁸.

¹⁸ O surgimento da *Linguistic turn* reflete um exemplo disso, de um nicho novo de temas e debates propiciados pela razão, cuja diversidade, abrangência e diferença não deve, entretanto, ser vista como alheia à própria operatividade da razão, ainda que não possa exprimir-se de fato a partir de uma metodicidade completa e esgotada .

Capítulo I – A INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO TRANSCENDENTAL

Nesse capítulo expomos a concepção kantiana da filosofia crítica, mostrando sua proximidade às ciências da física e da matemática, para apoio da resposta à questão sintética do conhecimento da razão transcendental. A baliza para definir a abordagem crítica do conhecimento passa aqui por uma exigência lógico-dedutiva, analítica, instanciada nas ciências particulares, para prova do transcendental. Kant funda o Sistema no pressuposto destas ciências. Na redução do procedimento transcendental às ciências particulares permanece não elucidado o conceito de Filosofia como ciência autônoma, primeira e fundamental.

3.1 O Problema da Razão Transcendental

3.1.6 A Concepção *metafísica* do ângulo da razão transcendental kantiana

Constituiu-se em tarefa dos primeiros pós-kantianos reconhecer a base ontológica dos pressupostos da Filosofia Crítica kantiana como fundamento da razão transcendental. Ao próprio Kant estava reservado, entretanto, desvencilhar-se historicamente da razão a-crítica, incapaz de apresentar o princípio autônomo auto-fundamentado requerido para o modelo *transcendental*. Nesse contexto, segundo Dieter Henrich, é que “surgiu (...) o fundamento para a luta milenar que ela [razão] conduziu *contra si mesma*”¹⁹, na pura intenção de tornar transparentes as suas próprias leis.

No entanto, a partir da primeira meta de desvencilhar das conseqüências da abordagem tradicional, Kant tematizou uma idéia de *metafísica* da razão que passava ao largo de uma historicização pura da

razão, como pareciam condicionar os pressupostos fundadores da sua doutrina do Idealismo transcendental.

Interessa aqui a relação estrita entre a fundamentação da doutrina do Idealismo²⁰ e o cumprimento da tarefa de fundamentação kantiana das categorias como *princípios* (condição de possibilidade) da experiência. Por um lado se mostrava decisivo à Filosofia transcendental libertar a “forma” do “conteúdo” e manter o necessário puro de todo contingente. Mas, por outro, o interesse na conservação em separado, radical, da forma e matéria do conhecimento, apresentar-se-á como dogma da dicotomização de sujeito e objeto do conhecimento, saudando o *postulado da objetividade* como a escolha de uma prática científica que compromete o sentido e o caminho da evolução cultural²¹.

¹⁹ Fichtes-Ich. In: *Selbstverhältnisse*, p. 57.

²⁰ Kant define a doutrina do Idealismo transcendental, dizendo: “*Tudo o que se intui no espaço e no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos como seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundada em si*” (KrV B 519). Entretanto, conforme a própria argumentação kantiana, deve se ver que a realidade empírica das formas espaço-temporais terminam ou terão de concluir na idealidade transcendental. A não explicitação do critério necessário indicado para realizar essa última operação da razão, para distinguir este momento dos demais, será o espaço do *pressuposto* da Filosofia crítica. A partir do uso dos conceitos puros (não esquematizados) para fundamento do elemento empírico, assentará a dualidade radical da relação sujeito-objeto, na medida em que opera, internamente à decisão estabelecida pela doutrina do Idealismo, o conceito numênico (*Dinge an sich*). Tendo em vista esta união é que se fundará o dogma da dicotomização de sujeito e objeto do conhecimento, sobre cuja matriz se desenvolverá o texto da *Crítica da razão pura*. Pode-se dizer aqui: isto, diz Kant: “*se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa-em-si*” (Pref. 2ª ed, XXVII).

²¹ Como atesta contemporaneamente Riedel, M. (*Teleologische Erklärung und praktische Begründung. Zur “methodologischen Lücke” in der analytischen Theorie der Humanwissenschaften*, p. 10), a cisão no pensamento conduzida pelo entendimento originará com base nisso a diferença fundada ontologicamente, os dois domínios de causalidade e com isso o tradicional dualismo de Ciências da Natureza e Ciências Históricas (Ciências do Espírito), que darão lugar subsequentemente à distinção entre Ética e Ciência. Segundo uma avaliação mais acintosa dessa cisão, pergunta, por sua vez, Jacques Monod (*Acaso e Necessidade*, p. 191): “*Devemos admitir uma vez por todas que a verdade objetiva e a teoria dos valores constituem para sempre domínios estranhos, impenetráveis um ao outro?*” Segundo Monod, essa atitude parece estar sendo tomada por grande parte dos pensadores modernos; ele complementa: “*Acho-a*

A razão filosófica transcendental devia ser vista, entretanto, desde a primeira tarefa, como fundada de modo autônomo e representando, nos domínios de aplicação das categorias, a unidade superior da razão. Todavia, na medida em que insistiu na cisão dos aspectos formal e material do conhecimento, consumou parcialmente as próprias condições à realização ou exposição do *sistema* da Filosofia²².

Assim, do ponto de vista metódico a Filosofia *crítica* teve de concluir-se compactuando com a meta histórico-empírica das ciências, apresentando-se a doutrina Idealista voltada menos à fundamentação da autonomia da Filosofia, que à serviço das ciências.

Na concepção e desenvolvimento limitados²³ acerca do que deve ser a idéia do *transcendental* na Filosofia, as condições do trabalho

*não só inaceitável para a imensa maioria dos homens, em quem ela não pode senão manter e avivar a angústia, mas absolutamente errônea, e isso por duas razões essenciais: primeiro, porque os valores e o conhecimento sempre e necessariamente estão associados à ação como no discurso; em seguida e sobretudo, porque a definição mesma do conhecimento “verdadeiro” repousa, em última análise, num postulado de ordem ética”(p. 191). Com efeito, a inquietação produzida por esse divórcio é tão grande, completa Monod, a mentira na raiz do ser moral e social, como o mal na alma moderna, tão flagrante, que “dilacera a consciência de qualquer homem provido de alguma inteligência e habilitado pela ansiedade moral que é a fonte de toda criação”(p. 189). Com isso é tornado patente que o postulado de objetividade constitui já, inegavelmente, a condição escolhida – para fundamento – do conhecimento verdadeiro: aqui um valor que é o próprio conhecimento objetivo é definido pelo postulado de objetividade para estabelecer a “norma” do conhecimento. Nas palavras de Monod: “aceitar o postulado de objetividade é enunciar a proposição de base de uma ética: a ética do conhecimento. Na ética do conhecimento, é a escolha ética de um valor primitivo que funda o conhecimento”(p. 194). Por um lado é interessante notar a concordância de Popper (*Lógica das Ciências Sociais*, p. 95) com Monod, referindo-se especificamente a isso, ao dizer: “A meu ver, os problemas da teoria do conhecimento formam o verdadeiro coração da filosofia, tanto da filosofia do senso comum popular ou não-crítico como da filosofia acadêmica. Eles são mesmos decisivos para a teoria da ética (como Jacques Monod nos advertiu, recentemente)”. Mas, por outro lado, apesar disso Popper ainda se mostrará um ferrenho defensor do racionalismo de corte kantiano, sem atentar à necessidade de se desenvolver a fundamentação autônoma do *transcendental* filosófico.*

²² No fundo, Kant deixa ao porvir a realização do Sistema da Filosofia transcendental. Entretanto, a mistura entre os aspectos metódicos (metodológicos) da Filosofia crítica e os elementos da Filosofia transcendental (Sistema) só se tornam claros passo a passo na abordagem.

filosófico foram assentadas assim: segundo Kant, “o conhecimento filosófico (..) deve (..) considerar sempre o geral in abstracto (mediante conceitos), (..) e contudo por meio de representação pura a priori (..)”²⁴. E, na medida em que a Filosofia é conhecimento racional por conceitos, ela deve ainda “se aplicar a justificar a autoridade dos princípios relativamente aos axiomas”²⁵, por meio de uma dedução, isto é, explicar o que está implícito às diferenças em relação à evidência e à aplicação dos princípios do entendimento puro.

No interstício do exame da distinção entre o método filosófico e o matemático, a faculdade do pensamento, com autonomia de *crítica*, deixa passar à frente um conceito para o domínio do uso do pensamento (especulativo), o de *coisa-em-geral*, a fim de que não esteja ausente do pensar puro poder referir-se²⁶ ao conteúdo empírico (fenômeno).

²³ Noutras palavras, nem a posição da sensibilidade em relação a da razão não deve ser encarada como contraditória, nem o aspecto material do pensar ser considerado como empecilho para o pensar puro.

²⁴ Kritik der reinen Vernunft B 762/3.

²⁵ Kritik der reinen Vernunft B 762.

²⁶ Anteriormente enfatizamos o *postulado da objetividade* no contexto kantiano enquanto *cilada do entendimento*, na medida em que representa um fator limitador e impeditivo de um exercício ampliado da faculdade da razão. Em atenção à menção de Kant, segundo a qual, “*ser conseqüente é a maior obrigação de um filósofo e a que mais raramente se encontra*”(KrpV), Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, § 53, p. 58) detecta aqui no elemento meramente referencial da razão teórica, aquilo que caracterizará como o “*entendimento tabelador*”, ou seja, “*que guarda para si a necessidade e o conceito do conteúdo: [tudo] o que constitui o concreto, a efetividade e o movimento vivo da coisa que classifica. Ou melhor: não é que o guarde para si, mas o desconhece; pois se tivesse essa perspicácia, bem que a mostraria. Na verdade, nem sequer conhece sua necessidade, aliás renunciaria a seu esquematizar, ou pelo menos só o tomaria por uma indicação do conteúdo. De fato, tal procedimento só fornece uma indicação do conteúdo, e não o conteúdo mesmo*”. Assim, na medida em que lança mão de *pressupostos*, mas não reflete sobre o que foi pressuposto por eles, a razão teórica (*Verstand*) está destinada a achar-se limitada. Confrontando-se a esse tipo de operação, na Filosofia do Direito (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*) (*Filosofía del Derecho* § 118, p. 149), Hegel diz: “*Pertence ao entendimento abstrato o princípio que ensina a depreciar as conseqüências das ações*”.

Assim, igualmente implícita (não tematizada) à condição fundadora da doutrina idealista transcendental, a referência do pensamento puro se mostrará dependente do elemento mediador dos “*princípios puros a priori que (..) não provém de conceitos puros, mas apenas de intuições puras*”²⁷, cujo estatuto de *axiomas* é alcançado por meio do entendimento.

Na medida em que a aplicação destes princípios à experiência (sua validade objetiva e ainda a possibilidade deste conhecimento sintético *a priori* por intuições puras) depende do entendimento puro, eles se assentam no entendimento puro. Nesse sentido, Kant distingue:

*As condições a priori da intuição são absolutamente necessárias em relação a uma experiência possível, enquanto as [condições] da existência dos objetos de uma intuição empírica possível são em si apenas contingentes. Daí que os princípios matemáticos tenham um alcance incondicionalmente necessário, isto é, apodítico, enquanto os do uso dinâmico implicarão, sem dúvida, também o caráter de necessidade a priori, mas só sob a condição do pensamento empírico numa experiência, portanto, só mediata e indiretamente, não contendo, por conseguinte, aquela evidência imediata (sem contudo não perderem nada da sua certeza, universalmente referida à experiência) que é própria daqueles*²⁸.

Designando a pressuposição que terá de levar adiante pelo *postulado da objetividade*, o pressuposto “*sob a condição do pensamento empírico*” aponta ao arcabouço constitutivo da analiticidade, que deve atender à classe das categorias tanto matemáticas como dinâmicas, a fim de que não seja disputado o tipo de *síntese* (matemática ou dinâmica) e o

²⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 199/200.

²⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 199.

tipo de certeza (discursiva ou intuitiva) fundada nos princípios dinâmicos ou matemáticos, conforme uma estrutura *dialética*.

Enquanto que “*na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, o uso de sua síntese é matemático ou dinâmico, pois se dirige, em parte, simplesmente à intuição, em parte, à existência do fenômeno geral*”²⁹, sob tal ênfase um primado *crítico* implícito ao domínio em debate é extraído por outra perspectiva. Diz Kant:

*dever-se-á observar que não tenho aqui em vista nem os princípios da matemática, num caso, nem os princípios da dinâmica geral (física) no outro, mas somente os princípios do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem distinção das representações aí dadas), mediante as quais os primeiros recebem todos a sua possibilidade*³⁰.

No entanto, tendo de aferir o início do conhecimento puro (a fundamentação das categorias) a partir de um pressuposto, o princípio teórico (*Ich denke*), ao qual referiu-se, dizendo: “O ‘*eu penso*’ expressa o ato pelo qual determino minha existência. A existência está, portanto, já dada nele”³¹, guarda ao modelo kantiano de razão o fato dos juízos de conhecimento (juízos sintéticos *a priori*), na proximidade com o progresso das ciências (Matemática e Física), tal como é guardada a existência dos princípios do entendimento puro em referência à *indiferença*³² entre a espontaneidade engendradora e a identidade lógica.

²⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 190.

³⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 201/2

³¹ Kritik der reinen Vernunft, § 25 B 158, (nota).

³² Nas palavras de Adorno (*Tres Estudios sobre Hegel*, p. 34), é desta forma que surge o princípio da consciência kantiano: “o conceito de Kant do ‘*eu penso*’ era a fórmula indiferenciada entre a

Tanto os princípios matemáticos quanto os princípios dinâmicos conservam o pressuposto embasador de uma racionalidade³³ cujo procedimento busca a razão transcendental alcançar. Assentando, entretanto, o princípio da razão filosófica no pressuposto desta indiferença, se desenvolve uma dependência cientificamente enlaçada, cuja abordagem da idéia metafísica completa da razão permanece espelhada pelo procedimento analítico, como na constatação da faculdade de pensar o conhecimento, assentada em uma faculdade analítica, à qual basta “saber o que está contido no conceito; [sendo que nisso] é-lhe indiferente saber ao que o conceito possa se referir”³⁴.

Na medida em que a cisão é constitutiva da Filosofia kantiana, restará a este modelo, do ângulo idealista, tangenciar as distinções que caracterizam a razão segundo a perspectiva puramente *filosófica*, como na recorrência à série de distinções, tornadas necessárias através disso,

espontaneidade engendradora e a identidade lógica”, onde, complementa, “o momento kantiana da espontaneidade (...) na unidade sintética da apercepção se junta completamente com a identidade constitutiva”. Todavia, justamente esse elemento “indiferenciado” teria de ser explicitado, a fim de servir como o “referencial” de toda operação distintiva levada á cabo pela doutrina Idealista transcendental.

³³ Veremos na Unidade 1.2.2 (*Elementos sistemáticos na Crítica da razão pura*) de que modo a perspectiva analítica se funda na dependência conservada pela Filosofia em sua relação às ciências da Física e da Matemática. Na medida em que o Ideal da razão pura é alcançar a idéia de totalidade, demonstrar-se-á em que medida a noção de razão teórica (*Verstand*) fica subsumida sob uma noção do entendimento em geral, que omite ser especificado do ângulo do primado da razão

³⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 314. Subsiste à base disso a seguinte constatação kantiana, a saber, de que “as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos [já] dados”, ou seja, as definições na Filosofia “são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apoditicamente certa)”(B 758). Assim, amparada somente na operatividade empírica, aqui deverá a Filosofia, como meta analítica, diz Kant, unicamente “examinar tudo o que existe (uma coisa no espaço ou no tempo) para saber se e em que medida se trata ou não de um quantum, se neste uma existência ou falta de existência deve ser representada, até que ponto esse algo (que preenche o espaço e o tempo) é um primeiro substrato ou uma simples determinação, se tem uma relação da sua existência a qualquer outra coisa como causa ou efeito e, finalmente, se quanto à existência, se encontra isolado ou em dependência recíproca com outras coisas, examinar a possibilidade dessa existência, a realidade e necessidade ou seus contrários”(KrV B 752).

como na do sentido superior e inferior da faculdade da razão. Ao examinar o conceito de razão (*Vernunft*) como faculdade superior, colhemos o seguinte, diz Kant:

Temos em nós uma faculdade que não está em conexão apenas com os seus princípios determinantes subjetivos, que são as causas naturais das suas ações, e é nesta medida a faculdade de um ser que também faz parte dos fenômenos, mas também se refere a princípios objetivos, que são simples idéias, na medida em que podem determinar esta faculdade, conexão essa que se exprime pelo 'dever'. Esta faculdade chama-se razão e, ao considerarmos um ser (o homem) unicamente segundo esta razão objetivamente determinável, ele não pode ser olhado como um ser sensível, mas a propriedade concebida é a propriedade de uma coisa em si, de que não podemos compreender a possibilidade, a saber, como é que o 'dever', o que no entanto jamais teve lugar, determina a sua atividade e pode ser a causa de ações cujo efeito constitui um fenômeno no mundo sensível³⁵.

Mas, a definição de *razão* aparecerá condicionada, por sua vez, do mesmo modo, ainda no seu envolvimento com objetos, como na definição dela extraída pela distinção no conceito de Interesse como conceito *prático*, como “aquilo por que a razão se torna (...) causa determinante da vontade”, ou como conceito *lógico*, “que pressupõe sempre propósitos do seu uso”³⁶ para fomentar os conhecimentos da razão³⁷.

³⁵ Prolegomena, § 53, A 154.

³⁶ Kritik der praktischen Vernunft, BA 122. O conceito de Interesse faz sentido como conceito que se aplica a “seres racionais”, visto que, em contraposição a isso, “as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis”. Nesse sentido, faz sentido também perguntar pela fonte da aplicação das categorias, enquanto seu uso pelo entendimento (*Verstand*) está atrelado primeiramente ao “diverso sensível da intuição”, ou seja, não aplicada a um conceito claro (*interesse*), mas a “sensações” (*impulsos sensíveis*).

³⁷ Kant identifica ainda na *Crítica da faculdade do Juízo*, o entendimento humano com o *sensus communis logicus* (KdU p. 160), distinguindo-o do *sensus communis aestheticus*, como faculdade de ajuizar o belo (Gosto). Com isso funda o problema do “*sensus communis*” compreendido ou como entendimento comum ou como “sentido comum”, enquanto “sentido comunitário”, como idéia “de uma faculdade de ajuizamento que em sua relação toma em consideração em

Segundo isso, a faculdade da razão aparece numa relação de dependência para alcançar o que deve ser procurado “*para determinar convenientemente a participação que cada uma d[as] causas naturais possui no fenômeno*”³⁸.

Ou seja, a participação das faculdades é determinada, na constituição do *fenômeno* (objeto) de conhecimento, por uma instância superior, mas tornando claro que, “*consoantes as diferentes circunstâncias (...) quando se põe em jogo uma faculdade do conhecimento*”, primeiro é reunido o que deve ser a *matéria* do conhecimento, que conduz ao reconhecimento das faculdades envolvidas, nos conceitos como em “*uma lista mais ou menos pormenorizada*” – por um dedução, designada de *dedução metafísica*.

Conforme isso Kant extrai a razão teórica (*Verstand*) assentada na exigência do *apriorismo formal* como pressuposto ou condição pré-constitutiva metódica, unicamente através da qual se tornará possível implementar o programa *crítico* da razão. Aqui é destacada, portanto, a faculdade do entendimento (*Verstand*), de antemão, como uma *unidade*

pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo”(KdU p. 157 s (118 s)). Para um debate mais amplo do conceito de “*sensus communis*”, cfe. Kulenkampff, Jens. “*Do Gosto como uma Espécie de Sensus Communis, ou sobre as condições da Comunicação Estética*”, p. 65-82. Nos *Prolegomena* (A 196/7), perguntava Kant: “*De fato, o que é o bom senso? É o senso comum enquanto julga retamente. E o que é o senso comum? É a faculdade do conhecimento e do uso das regras in concreto, por oposição ao entendimento especulativo, que é uma faculdade do conhecimento das regras in abstracto*”. A partir disso contrasta-se a figura do juízo da razão teórica para fio-condutor das categorias, e o Juízo, como faculdade reflexionante, fundadora de um domínio técnico transcendental, no qual tem de ser buscado o princípio de unidade da razão como princípio fundamental transcendental.

³⁸ Kritik der reinen Vernunft B 674.

absoluta, a fim de que seja conduzido ao modelo da razão *transcendental* a tarefa de fundamentação das categorias como conceitos puros e sem mistura.

No entanto, porque “as *categorias, segundo a sua origem, não se fundam sobre a sensibilidade como as formas da intuição espaço e tempo*”³⁹, os conceitos puros têm também de ser investigados a partir de um *princípio* que, como veremos, deve fundar a faculdade (dos conceitos) como absoluta, incondicionada.

O apoio do início da Filosofia na ciência concedeu a fundação deste princípio como fundamentação absoluta, mas meramente teórica, no qual a posição, nesta perspectiva representada *teoricamente*, indica o rigor formalista da subjacente doutrina *apriorista formal*, pressuposta para fazer passar por justificada a necessidade da faculdade do entendimento (*Verstand*) como “*uma unidade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, que nenhum acréscimo do exterior pode aumentar*”⁴⁰.

Na vinculação desse pressuposto com a tarefa principal da Filosofia transcendental, de investigar, no dizer de Kant,

[a] *perfeição integral de uma ciência [que] não pode ser aceite com confiança se assentar apenas sobre o cálculo aproximativo de um agregado, obtido por simples tentativas; [mas que] (...) somente seja possível mediante uma idéia da totalidade do conhecimento a priori do entendimento e divisão, determinada a partir dessa idéia,*

³⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 305. Kant ainda diz: “A *ligação é a única [representação] que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade*”(B 130) (grifo do autor).

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 89.

*dos conceitos que o constituem, por conseguinte, pela sua interconexão em um sistema*⁴¹,

é deixado ao *apriorismo formal* evidenciar que mesmo os conceitos ocasionalmente descobertos e agrupados por analogia, em séries assistemáticas, demonstrar-se-iam fundados conforme um princípio fio-condutor que os apresenta em “*ordem*” e “*unidade sistemática*”, no qual se ligam “*entre si segundo um conceito ou idéia*”⁴², na elucidação da potencial completude da tarefa *dedutiva* categorial.

Entretanto, as necessidades da razão à base de tal formalismo são reconhecidas só aparentemente fundadas de modo autônomo, uma vez que a atenção voltada à tomada de consciência da fonte dos conceitos, para valer como premissa fundadora da reflexão ou exigência (formal), assenta numa incontornável constatação, da qual a Filosofia crítica não pode escapar, a saber:

*confessa-se que dificilmente se encontra uma terra pura, uma água pura, um ar puro. Apesar disso, tem-se a necessidade dos conceitos respectivos (cuja pureza, todavia, possui a sua origem somente na razão)*⁴³.

⁴¹ Kritik der reinen Vernunft, B 89.

⁴² Kritik der reinen Vernunft, B 92.

⁴³ Kritik der reinen Vernunft B 674. Na medida em que Kant subdivide as questões a partir dos critérios: “*quid facti*” e “*quid juris*”, a perspectiva de purificar os conceitos a fim de encontrar um domínio no qual sejam instituídas as tarefas da razão, como tarefas regidas de modo puro e *a priori*, constituiu uma inovação. No entanto, como observara Schelling (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 94-108), a atenção principal de Kant esteve voltada primeiro e exclusivamente à fundação do *a priori* da razão. Pode-se dizer que a fase *crítica* da razão, nesse sentido, fica retida no momento experimentador da razão, como um dos momentos da série completa de desenvolvimento da razão como totalidade. De acordo com a recepção tradicional na história da Filosofia, o período filosófico que supera as aporias do modelo da razão *crítica* foi o modelo fichtiano, fornecendo os fundamentos da possível *criticidade* da razão, isto é, segundo uma fundação positiva. Enquanto a exposição do incondicionado não será expressa, neste modelo, a partir da segurança de um Idealismo Objetivo ou Absoluto, o período seguinte da razão

Assim, se devesse a razão (*Vernunft*), e não o entendimento (*Verstand*), ser vista como operador da síntese do conhecimento, logo das sínteses transcendentais constitutivas das categorias, deveria ser vista a atividade do princípio da consciência, o *Eu penso* (apercepção transcendental), do ponto de vista sistemático, à base também das sínteses fundadoras de toda atividade *hipotética* da razão (enquanto condicional e prévia ao estabelecimento da certeza dedutiva das categorias, que não devem ser arbitrariamente fundadas)⁴⁴.

Ainda que o princípio fundador categorial (o princípio *Eu penso*) não seja compreendido de outro modo pela razão teórica (*Verstand*), senão na forma da *linearidade* (singularidade) da síntese particular (nas ciências), esse princípio é defendido no texto kantiano como princípio da consciência (*Ich denke*), pólo *sujeito* do conhecimento, a todo custo evitado aparecer como o mesmo na polaridade da atividade da razão em geral como igual à da atividade da razão teórica, entretanto, sem poder encobrir esse fato.

dependerá de ser confirmado e desenvolvido pelo Idealismo objetivo, onde o princípio de identidade (pensamento) é apresentado como constitutivo igualmente do princípio do ser (objeto).

⁴⁴ Veremos no Cap. 3 como o problema referente à demonstração do surgimento originário das categorias, da exposição genética das categorias, depende da constituição de outro contexto para ser solucionado.

Todavia, enquanto critério dedutivo adotado por Kant⁴⁵, o veto do conhecimento do suprassensível pelo uso transcendental das categorias atinge nesse princípio (*Ich denke*) o encobrimento justo do que unicamente deveria ser suprassumido como elemento superior da razão, a fim de prosseguir como válida a doutrina do Idealismo transcendental: essa doutrina só pode subsistir por uma disjunção que leve a efeito a suprassunção, na forma do único *a priori* relevante da Filosofia, do princípio da consciência (*Ich denke*) como fundador ao mesmo tempo do estatuto transcendental especulativo da Filosofia.

Contudo, se verá em Kant a ausência de direção para o estabelecimento deste estatuto, subjacente às próprias faculdades de conhecimento, a servir de base para cindir “conhecimento” e “pensamento”; mas não para distinguir segundo um fundamento aquilo que pertence à consciência, daquilo que jamais deve ser visto como distinto dela.

A partir de uma tal série de pressupostos, a cuja demonstração a tarefa crítica kantiana passa por alto, firma-se como passível às categorias “conhecer” apenas fenômenos (*Erscheinungen*), sob a

⁴⁵ A despeito de estabelecer a distinção entre *uso empírico* e *significado transcendental* das categorias, e distinguir o uso válido e o uso não legítimo das categorias para o conhecimento determinado, tal distinção atende ao interesse kantiano de apoio do início da Filosofia, graças à qual surge a figura teórica da *coisa em si* (*Dinge an sich*) como conceito de uma “relação pura”, mantida como incognoscível no âmbito teórico. Todavia, pergunta-se aqui: como é possível o pensamento se fundar na coisa-em-si, se a própria coisa-em-si é posta como fundada no pensamento? Esse elemento contraditório do pensamento kantiano será explorado por Fichte, para constituir a *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*) como o entendimento correto e desenvolvimento lógico do Idealismo kantiano, no qual será superada a separação (cisão) das razões teórica e prática pela fundamentação da razão no primado da *razão prática*.

condição da persistente exclusão destes, relativo ao conhecido, do que poderia vir a pertencer a um sistema.

Em vez disso, deve ser evitado que o que existe efetivamente, incluído o supra-sensível, seja reduzido às categorias, no caso de que fossem concebidas verdadeira e sistematicamente, no qual é contornado o determinado pelo princípio *teórico*, sem apresentá-lo incluído nesse princípio por uma idéia geral da razão, mediante a operação de reflexão⁴⁶.

Neste aspecto dependente em que “pensamento” e “conhecimento” permanecem distintos a partir da exigência de que seja contornada a *determinação* (como pertencente a um sistema), a Filosofia kantiana revela seu interesse exclusivamente epistemológico, de ser método para todos os possíveis sistemas da razão, mas não o próprio Sistema⁴⁷.

Portanto, aqui é conservada a cisão (análise) como primeira condição de toda operação da razão, onde a capacidade de distinção da razão (*Vernunft*) é concebida por Kant, simultaneamente, pela operação

⁴⁶ Segundo a definição da “reflexão” para Kant, na primeira Crítica, como “o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas [necessárias] sob as quais podemos chegar a conceitos”(Kritik der reinen Vernunft B 316), as determinações de conhecimento aparecem distanciadas do Sistema da Filosofia transcendental. E, apesar da significativa mudança de perspectiva na *Crítica do Juízo* (KdU, Intr. I, V), onde se define a “reflexão”: “refletir, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”, ainda não é deslindado o princípio sintético fundamental como primeiro e único possibilitador do Sistema. Kant apresenta na *Crítica da Faculdade do Juízo* o conceito da “unidade do suprassensível”, unificadora e sistematizante da razão, pela figura do *Intellectus Archetypus*, mas ainda assim, veta seu conhecimento, seja teórico, seja prático. (Cfe. KdU, § II, p 20). As concepções trazidas neste texto igualmente se contrastam e contradizem o que foi afirmado e defendido na primeira Crítica, a exemplo da própria figura do “entendimento intuitivo”(*Intellectus Archetypus*).

⁴⁷ Como observa Schelling (*Philosophische Briefe Über Dogmatismus und Kritizismus*, p. 302), a universalidade do método, estabelecido pela *Crítica da razão pura*, se fizera necessária à base de uma “*indeterminação*” como garantia para que pudessem ser deduzidos dois diferentes

disjuntiva em dois diferentes níveis, a saber, o da exigência de fundação do Idealismo transcendental pela pressuposição tornada necessária (*forma*), e o da ordem da distinção, interna ao Idealismo, no elemento fundador da disjunção entre o empírico e o transcendental, sem a demonstração *a priori* do que (matéria) está pressuposto.

A partir da “forma” e “matéria” do Idealismo, destaca-se a primazia do princípio da consciência (*Ich denke*) sem que neste domínio ele tenha sido sequer apresentado como significativo para decidir a metafísica completa da razão. Isto é, tal questão deve ser exposta “*no tribunal da razão teórica em geral*”⁴⁸.

Ao excluir disjuntivamente do *apriorismo* da reflexão filosófica a fundação *sintética* em um só dos sentidos (ou transcendental ou empírico), a disjunção kantiana encobre o elemento superior da razão, reservando espaço ao elemento *transcendental* apenas à visão da fundamentação teórica da razão (*Verstand*) e de seu interesse lógico (empírico).

Na supressão da tematização *reflexiva* do domínio supra-sensível, o entendimento aparece amparado na pressuposição da linearidade da síntese do conhecimento, fundada no conceito *Eu penso*, no ocultamento do equivalente funcional à pressuposição desta síntese pela esfera da

sistemas, “*opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e [pudesse] fundar tanto um sistema do criticismo, quanto um sistema, diretamente oposto a esse, do dogmatismo*”.

⁴⁸ Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, p. 299.

razão em geral, na medida em que permanece não-tematizado o princípio fundador da razão⁴⁹.

Tem-se então o princípio da consciência teórica (*Ich denke*) kantiano, na aparência de ser – e lhe restando servir como – princípio deduzido para a razão em geral (*Vernunft*), a fim de assegurar o término não-mecânico da investigação estabelecida por uma idéia cuja “*perfeição e articulação possa oferecer, ao mesmo tempo, uma pedra de toque da exatidão e genuinidade de todos os conhecimentos*”⁵⁰ – mesmo que a idéia de unidade expressa nas ações do pensamento seja só uma figura da razão teórica, a saber, o *juízo*, definido como ação do entendimento⁵¹.

⁴⁹ Ao faltar em estabelecer, na *Crítica da razão pura*, a unidade da razão em geral, a filosofia kantiana alcançará por si mesma resultados que se contradizem entre si. Ao caracterizar sua crítica ao dogmatismo cego, cuja pretensão é a “*de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar, contudo, de que modo e com que direito chegou a eles*”(Pref. 2ª ed., XXXV), Kant estabelece o pano de fundo para a fundamentação do entendimento (*Verstand*) voltado à sensibilidade. Entretanto, nisso a primeira Crítica se mostra apenas como, no dizer de Schelling, uma “*crítica da faculdade do conhecer*”, conforme à qual somente pode alcançar uma refutação “*negativa*” desse dogmatismo cego (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, p. 293). Ou seja, essa insuficiência só negativa aponta, no fundo, à insuficiência na tematização do aparato conceitual da razão que tem de ser exposto como questão no Tribunal da razão teórica em geral (B 299).

⁵⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 90.

⁵¹ As ações (os juízos) do entendimento são corroboradas como contraparte da “unidade” do pensamento, como o meio pelo qual é levado à unidade do pensamento o “*múltiplo da representação*”, ou seja, elas correspondem ao modo como a matéria do conhecimento sensível é reduzida às formas do entendimento. No entanto, o pensamento mesmo não é através disso unificado com o seu princípio superior, mas permanece como *fenômeno*, como uma esfera possível de determinação.

1.1.2 A Metafísica do conhecimento na operação da razão teórica

Assentada no pressuposto do entendimento como faculdade *a priori* (ou no *apriorismo formal*), a constituição do sistema das categorias será pensada, de um lado, a partir da figura do *juízo*, como perfazendo o conjunto do conhecimento teórico puro, ao reunir as *funções de unidade* representadas como decisivas para o pensamento e para conhecimento possível.

Entretanto, aqui surge a seguinte questão: de onde advém a originariedade da *tábua dos juízos* para estabelecer o *juízo* como fio-condutor da *tábua das categorias* do entendimento, se se admite que todas as ações do entendimento brotam, são abrangidas e determinados *tout court* como juízos? – isto é, repousam numa faculdade *teórica*?⁵²

Intervém aqui, para reforço da argumentação mas enfraquecimento de pressuposição formalista, o *looping* kantiano na definição da *consciência teórica* (*Eu penso*), em que a faculdade do entendimento

⁵² Segundo Tonelli (*L'origine della Tavola dei Giudizi e del Problema della Deduzione delle categorie in Kant*, p. 8), a preocupação fundamental de Kant fora sempre a de evitar a confusão mais ou menos involuntária entre Lógica e Metafísica, que fizera com que seus antecessores tivessem ficado sob uma sombra ontológica. Nesse sentido os predecessores de Kant soçobraram na distinção entre o “necessário” e o “possível”. Desse modo, no vínculo à realidade da *tábua dos juízos*, em conjunção com a apresentação das *tábua das categorias*, procura tornar explícita a necessidade das categorias e formas puras da intuição (espaço e tempo) de fundar-se, de fato, transcendentalmente. Mas, segundo Tonelli, enquanto um dos problemas mais intrigantes e discutidos da *Kant-Forschung*, o problema acerca da formação da *tábua dos juízos* e das categorias se ocupa com o debate da compilação e validação da *tábua dos juízos* e das categorias, ou seja, não se trata de um debate acerca da formação originária dos princípios do juízo e das categorias, de forma originária, por parte de Kant. Para um debate aprofundado dessas questões, cfe. Tonelli, G. Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts. In: *Kritik und Metaphysik*, Festschrift für H.Heimsoeth, Berlin: de Gruyter, 1966.

(como pressuposto *metafísico*) tem sua raiz e advém da mesma origem que o princípio da consciência.

Segundo Kant, a apercepção transcendental

*é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento*⁵³.

Na dupla tarefa do conceito teórico *Eu penso* de ser “ponto mais elevado” (“a que se tem de suspender (...) a própria lógica”) e faculdade do “entendimento”(Verstand), é requerido aqui, subrepticamente, que seja reforçada a tese subsidiária da unificação da faculdade do entendimento e princípio da consciência, a custear essa *união* pela reiteração de um pressuposto meramente *teórico*⁵⁴, assentado no princípio da consciência teórica mesma, como de uma síntese ou identidade conservada de maneira meramente *analítica*, sobre a qual “assenta (...) a própria possibilidade do entendimento”⁵⁵.

⁵³ Kritik der reinen Vernunft § 16 B 134 (nota). (grifo do autor).

⁵⁴ Como observou Wiehl, R. (*Die innere Zweckmäßigkeit der Lebenserfahrung – Betrachtung zu Hegels Phänomenologie der Beobachtung*, p.21-55), uma singular transformação dos conceitos de “experiência” e de “razão” ocorreu e foi trazida pela modernidade, segundo a qual eles não deveriam existir apenas na função da repetida produção da fundamentação, mas contribuir também, na sua ligação com a “experiência”, com o descobrimento de novas objetualidades. Nesse sentido, a transformação dos conceitos de “razão” e “experiência” – na separação da Experiência, em Ciência da “Razão Universal” – sinaliza a “relação” de razão e experiência como a totalidade concreta, objetiva, que está em jogo no interior do contexto dado da experiência. Assim, a tomada de posição teórica pode partir de uma perspectiva ampliada, na qual a ciência da Razão universal não se mostraria em nada diferente de uma ciência abarcadora da experiência humana, evidenciando que só através da Razão a Experiência obtém sua permanente autonomia, ao mesmo tempo em que assume a crítica de si mesma e a crítica da “razão” pura.

⁵⁵ Kritik der reinen Vernunft, B 137. De fato, a limitação da razão teórica torna-se evidente quando ela tem de lidar com aspectos reais contrastantes, que constituem-se comumente na origem dos próprios objetos. Entretanto, na medida em que tais objetos são caracterizados, para Kant, como objetos da razão (*Vernunft*), o entendimento perde aqui sua primazia. Na medida em que a operação do entendimento na Filosofia é distinto da sua operação na Matemática, essa distinção

O próprio texto kantiano assinala o contra-senso de uma *síntese* fundamental da consciência teórica, como identidade, conservada analiticamente, ao dizer:

*Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo idêntico; por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada*⁵⁶.

O princípio da unidade originária sintética da apercepção, como “o primeiro conhecimento puro do entendimento”, e como “totalmente independente de todas as condições da intuição sensível”, todavia, enquanto “unidade, que precede a priori todos os conceitos de ligação”⁵⁷, foi sim buscado “mais alto”⁵⁸, como pretendia Kant, mas não o suficiente para evitar a inconsistência de, partindo de uma fundação do conhecimento (fundação dos *juízos sintético a priori*) instanciada metafisicamente no apoio das ciências, considerar a relevância do *a priori* do conhecimento a partir da cisão como fonte da síntese fundamental, em que é excluída a demonstração do fundamento geral da razão para princípio de toda *teoria* fundada transcendentemente.

Por isso, o que retornará doravante é a reiteração de variações do mesmo primeiro *looping* kantiano, apesar de Kant constatar que aqui, diz, “*facilmente nos apercebemos de que esse ato* [do entendimento ou

vale como substancial para enfatizar os limites da fundamentação dos juízos sintéticos *a priori*, fundada no fato de que são possíveis as ciências da Física e da Matemática.

⁵⁶ Kritik der reinen Vernunft, B 135.

⁵⁷ Kritik der reinen Vernunft, § 15, B 131.

consciência] *deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a análise), que parece ser o seu contrário, sempre afinal a pressupõe*⁵⁹, ou seja, deve ser a unidade mais alta, como fundamento “*da unidade dos conceitos diversos nos juízos e (...) da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico*”⁶⁰, o princípio da consciência *Eu penso* como unidade idêntica e analítica.

A reiteração dessa relação reincidente entre princípio da consciência⁶¹ e faculdade do entendimento nos coloca e descortina aqui para nós, no fundo, a obscura relação⁶² expressa e mantida por Kant entre o princípio da consciência (*Eu penso*)⁶³ e a imaginação transcendental⁶⁴.

⁵⁸ Kritik der reinen Vernunft, § 15, B 131.

⁵⁹ Kritik der reinen Vernunft, § 15, B 131.

⁶⁰ Kritik der reinen Vernunft, § 15, B 131.

⁶¹ Segundo Baumanns, P. (*Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte*, p. 44) a autoconsciência pura não seria aqui “*pura no sentido a se compreender uma autoconsciência simples, na distinção ou abstração da consciência do mundo*”; antes o representar desta consciência seria um representar como “representando algo”, diferentemente de Fichte, Schelling e Hegel, que terão em vista nela a identidade sujeito-objeto.

⁶² Segundo Tonelli, G. (*L'origine della Tavola dei Giudizi e del Problema della Deduzione delle categorie in Kant*), do ponto de vista da imputação feita ao juízo (função de unidade), e não à razão (*Vernunft*), como autor do vínculo entre consciência e realidade objetiva, é justo considerar nisso a posição kantiana como assentada num propósito mais *realista empírico* que transcendental. Nesse contexto, o problema da dissociação (ou oposição) entre ambas é antecipado por uma estratégia própria de proteção da impossibilidade de definição das categorias, sem esquemas transcendentais (da imaginação), legitimando uma separação pura interior ao exercício das faculdades. Mas, nesse sentido, o juízo como figura *teórica* (função de unidade) apareceria nessa relação, como dirá Hegel (*Glauben und Wissen*, p.307), como “*apenas o fenômeno prevalecente da diferença*”, ou seja, não “*o racional ou (...) a identidade absoluta como conceito central*”. Assim, posta como exigência de que essa identidade tivesse de ser “*apenas a cópula: [ela] é um não-consciente (Bewusstloses)*” e “*o racional ou, como diz Kant, o apriorístico deste juízo, a identidade absoluta como conceito central não se apresenta, porém, no juízo, mas na conclusão*”. Nesse sentido, entretanto, a cópula já “*não [será] algo pensado, reconhecido, mas exprime principalmente o não-ser-reconhecido (Nichterkanntsein) do racional; o que vem à superfície e está na consciência é apenas o produto: sujeito e predicado como membros da oposição; e apenas eles estão postos na forma do juízo, não o seu ser-uno (Einsein) como objeto (Gegenstand) do pensar*”.

⁶³ Não é na forma de uma *resistência* que deveria se encontrar a relação entre autoconsciência (Entendimento) e imaginação transcendental (Sensibilidade)? Segundo Kant, “*a apercepção*

Num tipo de tarefa paradoxal e limitada, a implementação de uma mera *crítica*⁶⁵ da razão insiste em colocar a razão teórica (*Verstand*) como amparada num interesse apenas lógico, mas como devendo se desenvolver de modo independente, ao invés de revelar o conceito de interesse prático⁶⁶ como fundamento do ponto de vista *transcendental*, à

transcendental refere-se ao sentido interno (ao conjunto de todas as representações) e refere-se a priori a sua forma, ou seja, à relação da consciência empírica diversa no tempo”(Kritik der Vernunft B 230). Esse princípio da autoconsciência limitará o desenvolvimento da auto-reflexividade da razão, tematizando-a apenas na esfera epistemológica, assentando-o como faculdade teórica; disse Kant: “o entendimento, como espontaneidade, pode determinar o sentido interno (de acordo com a unidade sintética da apercepção) – pelo diverso de representações dadas; logo, o entendimento pode pensar a priori a unidade sintética da apercepção pelo diverso da intuição sensível como condição à qual todos os objetos da nossa humana intuição têm de se encontrar necessariamente submetidos”(Kritik der Vernunft B 150) (grifo do autor).

⁶⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 180/1. Kant se expressou sobre o sentido esquematizante da imaginação transcendental como “uma arte escondida nas profundezas da alma humana e da qual será difícil trazer, um dia, o verdadeiro mecanismo, à natureza, para expô-lo, descoberto, a nossos olhos” (Kritik der Vernunft B 180/1). Essa citação torna-se menos obscura se atentamos ao que disse na *Crítica da faculdade do Juízo* (§ 76, p. 150): “Não é inoportuno lembrar que em todas as artes livres requer-se, todavia, algo coercitivo, ou, como se diz, um mecanismo, sem o qual o espírito, que na arte tem de ser livre e que, unicamente, vivifica a obra, não teria absolutamente nenhum corpo e volatilizar-se-ia integralmente”. Ou seja, a resistência de que a razão necessita para conduzir todas as faculdades ao desenvolvimento e aprimoramento é a natureza entendida a partir de uma abstração, no qual ela serve para “determinar a que apliquemos as nossas faculdades antes de nos termos certificado da suficiência da nossa capacidade à produção de um objeto”(KdU, § III, Ak XXIII (nota)). Mas, nisso o caráter urgente das tarefas, oriundas das necessidades práticas, depende da resistência entre ambas as esferas (Entendimento e Sensibilidade) para explicitar a origem de finalidades em favor da qual é então ultrapassado “o arranjo da sua [humana] existência animal”. A partir daí talvez possa começar a ser pensada a possibilidade de se extrair o máximo ou tudo da ipseidade (autoconsciência).

⁶⁵ Segundo Röttgers, K. (*Kritik und Praxis*, p.19), na derivação das palavras “crítica” e “crise” do mesmo termo grego “crinein”(χρῖνειν), que significa “separar, ajuizar, decidir”, a sua utilização na Idade Média em sentido médico, da enfermidade (perigo do estado duvidoso da alma) como “estado crítico”, significava em seu auge a representação de ser a passagem da doença para a saúde. Neste sentido o presente contexto da razão “crítica” parece exemplificar o sentido “inacabado” do estágio da razão, como processo de avaliação ao qual falta alcançar a efetividade completa, a saber, a positividade total e verdadeira da razão, para contraprova da sua existência. A razão “crítica” representa assim um estágio “de transição” para a razão absoluta, revelada à medida que o “incondicionado” aparece “mediado”, até compor o conceito absoluto de razão. A pretensão de fixar a razão na fase “crítica” é contraproducente à capacidade intelectual, na medida em que assenta a recusa da retro-alimentação (*feedback*) necessária dos fundamentos, a partir do qual deve surgir todo “momento” avaliativo da razão, e no qual ele está fundado.

⁶⁶ Em que assenta a fonte das categorias, na sua aplicação pelo Entendimento (*Verstand*), uma vez que a razão depende e está atrelada ao pressuposto do “diverso da intuição sensível” no domínio teórico do conhecimento, a sensações (*impulsos sensíveis*), conforme ao conceito “fisiológico” de “natureza”? A exigência de que a razão filosófica deva partir de um conceito fundamental parece ter sido atendida, em parte, pela exposição transcendental kantiana. Mas, o problema da razão

base e primeiro em relação ao desenvolvimento lógico (material) da compreensão.

A pressuposição metafísica da faculdade da compreensão como atividade teórica tomada como constitutiva dos objetos, ao conceber o fio-condutor do *juízo*⁶⁷ como capital para princípio das categorias, dá resistência, entretanto, ao *apriorismo* kantiano, tornando-o recurso imanente à análise⁶⁸.

transcendental consiste aqui, em Kant, após ter descoberto o conceito de *unidade fundamental*, ter vinculado o conceito de apreensão transcendental (*Eu penso*) apenas à razão teórica.

⁶⁷ Segundo Baumanns (*Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte*, p. 45), uma teoria do juízo em Kant deveria partir do princípio do juízo “até a unidade sintética da apreensão como o ponto mais alto de toda a racionalidade teórica, que na consciência se manifesta como ‘Ich denke’”, como “auto-consciência de uma síntese espontânea e consciência do sujeito (...) que não é empiricamente datável (não preenche nenhum lugar no espaço-tempo)”. Pois, complementa Baumanns: “na figura do juízo expressada a consciência é uma consciência que designa antes um Eu-possuidor (*Ich-besitzer*) que uma posse-de-si (*Selbstbesitz*), revelando-se antes um ser-para-mim (*Für-mich-Sein*) que um ser-para-si (*Für-sich-Sein*). Numa tal ordem de precedência, a autoconsciência é não o Eu que pensa, mas o ‘Eu penso’, sem o ingresso mínimo ainda na auto-reflexividade: ‘não é também o Eu que pensa, que ele pensa isso’”.

⁶⁸ Assim, será a exposição fichtiana do Idealismo que fundará a idéia do único *a priori* relevante, com vistas à fundação do conceito de *sistema da experiência*, ao final do qual são feitos coincidir os resultados da filosofia com a própria experiência. Unicamente da afirmação dessa relevância é possível sair das contradições inextrincáveis nas quais se enredou o Idealismo kantiano. Opondo-se à pressuposição metódica de Kant, preservada à base da atitude cética, reticente, de um saber principiado pela *dúvida*, encarado do ângulo de um método lógico (material) face ao *dado* da ciência, o Idealismo radical conduzido por Fichte na gênese do pensamento constituirá a sustentação do sistema conforme o qual a *ação de duvidar* é impossível de ser encarada ingenuamente, como mera expressão de uma atitude cética. Nesse modelo afirmar-se-á que o saber só principia desde a dúvida estabelecida metodicamente, estabelecida por um método sistemático (formal), visto que não subsiste espaço para a dúvida onde não se afirma para princípio do próprio pensamento a posição do sujeito (atividade da autoconsciência): a dúvida não reza por isso, aqui, contra o sistema mesmo do conhecimento, mas sim contra questões específicas no interior do processo do conhecimento. Sustentado desde o ponto de vista metódico (formal), não há dúvida formal, a ser desenvolvida e pensada sistematicamente, porque ela é dissolvida na constituição das próprias regras formais sistemáticas. Por isso, somente haveria dúvida e dever-se-ia aderir ao *ceticismo* se não fosse possível um sistema (como desenvolvimento formal do pensamento) ou não existisse o âmbito da conexão das determinações com respeito umas às outras, um dado com respeito a outro. Noutras palavras, concebida em geral, a dúvida mesma tem início à base do princípio já fundado da razão, o princípio fundamento-consequência, contrastado ao princípio da razão suficiente (mecânico) (como categoria da compreensão), a partir do qual Kant empreende a tarefa dedutiva, segundo o postulado da objetividade, de conceitos fundados na razão teórica (*Verstand*). A exigência de apresentação – para a fundação da Filosofia transcendental – do princípio fundador de toda ciência, no interior do próprio pensamento, como fonte da consciência teórica ou constituição teórica do objeto de conhecimento, como fonte sintética fundamental, expressa, portanto, a exigência do fundamento geral da razão, pela exclusão mútua das suas partes,

Assim Kant, privilegiando a abordagem das ciências particulares, produz o achatamento ou nivelamento do ponto de vista *filosófico* transcendental, desde o ângulo da fundamentação das ciências (discurso da Epistemologia), pelo qual tal nivelamento parece acompanhar a suplantação do fundamento – tornado residual à *Crítica da razão pura* – daqueles objetos de *ordem* exclusivamente *espiritual*, isto é, dependentes meramente da primeira *síntese transcendental* para se constituir em si mesmos como objetos⁶⁹, presentes no programa da razão transcendental.

teórica e prática, enquanto consiste na lei fundamental da razão de unificação em conjunto, em poucos princípios, do máximo das leis do pensamento.

⁶⁹ É interessante observar como são compreendidos os objetos que conduzem à concepção da faculdade transcendental do juízo. Segundo Kant, após a aplicação das categorias no conhecimento restam ainda fenômenos, como uma “*multiplicidade de leis empíricas particulares*”, aos quais não são adequadas as categorias do entendimento, visto que aqueles objetos são “*de outra ordem*” que a ordem do conhecimento determinado, a saber, uma ordem *reflexionante*. Nesse sentido, é importante notar que a faculdade de juízo estética, que não necessita de conceitos para entrar em concordância com o objeto, designa o conceito de “*finalidade formal* (subjéctiva)”, como anterior e condicionador da faculdade de juízo teleológico, que ajuíza a “*finalidade real* (objéctiva)”. Noutras palavras, o conceito de “*finalidade*” (*Zweckmässigkeit*) como “*forma de um objeto*” remete formalmente à faculdade de julgar estética, enquanto parte essencial à “*crítica*” da faculdade reflexionante transcendental. Somente à seguir há a possibilidade de representar um “*fim*” (*Zweck*) como “*matéria do objeto*”, remetendo *materialmente* à faculdade de julgar teleológica. (KdU § VIII, p. 37). Fica evidenciada assim a primazia do Gosto (como faculdade de ajuizar segundo regras, conforme o sentimento, a finalidade “*livre*” ou objeto “*belo*”), enquanto constitui a adequação da forma desse produto “*final*” para as faculdades humanas de conhecimento, identificando na forma de uma coisa uma relação subjéctiva fundamental que tem de ser instituída para representar a “*finalidade*” da natureza, segundo um princípio transcendental. O conflito criativo reside aqui, portanto, em constatar a inicial “*independência de todo interesse*” do juízo reflexionante estético – base do juízo reflexionante teleológico, fundado em conceitos (interesses), porque presidido pelas máximas do entendimento e da razão. Esse aspecto conflitivo parece colocar em disputa as “*idéias da razão*” e as “*idéias estéticas*”, sob o estatuto “*transcendental*” da razão. Ou seja, as idéias que devem servir de fundamento para toda operação finalista material (expressa na *Crítica da faculdade do juízo*) e as idéias que devem vigiar os limites do entendimento (idéias transcendentais: Deus, Liberdade e Alma), ao lado das que servem para sistematizar o conhecimento (máxima unidade e extensão), expressas na *Crítica da razão pura*. Na Terceira crítica as afirmações de Kant parecem procurar a unificação de duas “*medidas*”, ao dizer: “*até um conceito intelectual pode inversamente servir como atributo de uma representação dos sentidos e assim vivificar esta última através da idéia do supra-sensível, mas somente mediante o uso do elemento estético, que é subjéctivamente inerente à consciência do supra-sensível*” (KdU §49, p. 161) (grifo do autor). Face a isso, ele diz: “*temos também uma faculdade de juízo intelectual de determinar a priori para simples formas de máximas práticas (enquanto elas se qualificam espontaneamente para uma legislação universal) uma complacência que tomamos para lei para qualquer um, sem que nosso juízo se funde sobre qualquer interesse, mas contudo*

A exposição do caráter sistemático do conhecimento se revelará aqui, como veremos, frágil na sua discursividade, ao assentar no fracionamento das faculdades ou da totalidade da razão para apresentar, sempre em detrimento de uma das faculdades, o interesse da razão como fundado de modo *transcendental*, sem unificar as faculdades sob um único e exclusivo princípio, como unificação de tudo num primeiro interesse filosófico essencial, sólido e fundamentado⁷⁰.

A fim de não reduzir o leque de objetos *transcendentais* a objetos definidos meramente a partir dessa ordem *sensitivo-estética*, da *Crítica da razão pura*, Kant assinala o *significado transcendental* das categorias, no qual permanece algo da espontaneidade fundamental da razão como independente da maneira lógica⁷¹ de referir-se a objetos, o qual tem de ser investigado como elemento verdadeiramente transcendental da razão.

Devido à necessidade de retomar o princípio norteador que configura as diferentes necessidades da razão (sua *heterogenia de fins*) a

produza um tal interesse. [Esse sentimento de prazer].. *é o do sentimento moral*”(KdU § 42, p. 146) (grifo do autor). Ou seja, não há como entender até esse ponto a exclusão das operações fundamentalmente hipotéticas da razão, subjacentes ao domínio determinante da razão teórica, do princípio superior da consciência (*Eu penso*), na concessão arbitrária da razão teórica para começo no pressuposto “*diverso da intuição*”, em detrimento do começo por um “*interesse*” da razão. Com isso não é evitada a indicação dessa redução da *ordem do pensar* a um princípio fundamentador meramente teórico, que constitui o pano de fundo do *apriorismo formal*. Por sua vez, Hegel (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 55, p. 131) caracteriza deste modo a ordem de objetos de uma única síntese transcendental: “*A presença na existência dos organismos vivos e do belo artístico já mostra a efetividade do ideal também para o sentido e a intuição. Por isso [é que] as reflexões kantianas sobre esses objetos seriam particularmente apropriadas para introduzir a consciência no apreender e no pensar da idéia concreta*”.

⁷⁰ Para mostrar seu interesse como fundado transcendentalmente, a discursividade do entendimento depende de atrelar-se à analiticidade do princípio da consciência teórica, a fim de prevalecer como interesse lógico, como se este fosse superior e prevalecesse em relação ao interesse prático da razão.

⁷¹ A questão resume-se aqui em saber se esse modo lógico de se referir aos interesses poderia ser reduzido e caracterizado como exclusivamente objetivo ou exclusivamente subjetivo.

partir de uma necessidade basilar, de modo mais fundamental que a fundação da doutrina Idealista transcendental, a necessidade da razão de ser autônoma, de fundar e fundamentar a si mesma é o que se mostra como inolvidável.

Visto que a *espontaneidade fundamental*, expressada para *princípio* das categorias, não se esgota na fundação só da razão teórica, permanece a ser tematizada a origem e surgimento seja do entendimento, seja da tabela de suas ações, seja da faculdade da sensibilidade, seja da razão (*Vernunft*) mesma como faculdade superior.

Em suma, o operar *a priori* próprio da razão como necessidade transcendental é o que resta para ser tematizado, advindo da evidência já constatada, e enfatizada pelo próprio Kant, de que, sobretudo no domínio de uma razão apresentada como condicionada transcendentalmente:

confessa-se que dificilmente se encontra uma terra pura, uma água pura, um ar puro. [Mas] Apesar disso, tem-se a necessidade dos conceitos respectivos (cuja pureza, todavia, possui a sua origem somente na razão)⁷².

1.1.3 A dedução “transcendental” na *Crítica da razão pura*: justificação sumária das categorias

Tudo aquilo o que o *apriorismo formal* kantiano leva adiante para alicerce do programa da razão transcendental se funda nos capítulos da dedução transcendental da *Crítica da razão pura*, assentando a

necessidade dessa dedução na possibilidade factual de que “*poderia acontecer ao entendimento (Verstand) não encontrar o múltiplo apresentado na sensibilidade conforme às condições de sua unidade*”⁷³.

Tendo Kant fornecido duas diferentes versões dedutivas das categorias (a primeira de 1781, a segunda de 1787), na prova da validade categorial, misturaram-se (na segunda versão) mediante a mesma terminologia os problemas da relação simétrica e não-simétrica da estrutura transcendental, e distinguidos como problemas do aspecto da dedução objetiva, na prova de “que” as intuições se acham sob categorias, e como problema do aspecto da dedução subjetiva, na investigação de “como” isto acontece⁷⁴.

⁷² Kritik der reinen Vernunft, B 674.

⁷³ Kritik der reinen Vernunft, B 123. Debatendo a estrutura da prova com as propostas anteriores de Erdmann/De Vleeschwauer, Adickes/Paton, Henrich explicita os dois passos dessa estrutura, cujos resultados são apresentados respectivamente nos parágrafos 20 e 26 da *Crítica da razão pura*. No parágrafo 20 Kant asseguraria a validade objetiva das categorias “*para todas as intuições que já possuem unidade enquanto intuições*”; aqui o “múltiplo” seria determinado com respeito a uma categoria “*na medida em que é dado numa única intuição empírica*” (Kritik der Vernunft B 143), onde “*Einer empirischen Anschauung*” exprime, diz Henrich (*La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 29), “*não a distintividade de uma intuição arbitrária qualquer como oposta a outra (singular), mas antes sua unidade interna*”. Todavia, como a unidade interna da intuição não deve provir, ela mesma, das categorias, visto consistir na condição de sua subordinação a elas, Kant atribuirá a condição de possibilidade da unidade interna da intuição à unidade sintética originária da apercepção (*Eu penso*). Entretanto, na constatação de uma restrição no resultado da prova no parágrafo 20, de que encontram-se sob as categorias “*apenas aquelas intuições que já possuem unidade*”, a ser superada no parágrafo 26, onde a validade das categorias é assegurada “*para todos os objetos dos sentidos*” (B 161), assinala-se a desproporção entre a “consciência” (Entendimento) e o “dado” (Sensibilidade), na questão levantada de se ela pudesse ser excluída em relação a todos os fenômenos dados ou só a parte deles. Essa diferença definirá a diferença dos resultados nos passos (um e dois) da prova dedutiva, levando à constatação de que a superação da restrição, dada a partir da pressuposição da complementaridade entre entendimento e sensibilidade, reflete a incapacidade de Kant de considerar o pensamento puro à parte, separado, da sensibilidade pura, mas, ao mesmo tempo, sem poder explicitar, em contrapartida, aquela alegada conjunção entre os modos de representação sensível e intelectual que ele tem de conduzir para atingir o resultado da dedução. Considerado isso do ângulo da doutrina do *apriorismo formal*, debateremos na Unidade 1.2.5 os limites desse “*apriorismo*” face ao proposta na fundamentação “*metafísica*” da *razão transcendental*.

⁷⁴ Segundo Henrich, “*é fácil mostrar que a prova da validade das categorias tem que abordar a explicação da possibilidade de sua referência à intuição*” (*La estructura de la prueba en la*

Passando por alto o caráter discutível, irremediável, da fidelidade argumentativa⁷⁵ conservada por Kant na apresentação das duas versões dedutivas da *Crítica da razão pura*⁷⁶, ainda se mostra incontornável a falta de clareza suficiente requerida para a prova dedutiva.

Atendo-nos à dedução transcendental em vista ao seu foco, como resposta argumentativa ao pressuposto questionado por Hume⁷⁷ de que

Deducción Transcendental de Kant, p. 37). Entretanto, consistindo em duas investigações distintas, no único lugar onde Kant separa as duas investigações, viu-se na necessidade de propor uma prova que não satisfaz exigências estritas. É nesse sentido que, completa Henrich, “na segunda edição pode alguém reconhecer claramente que Kant não pode livrar-se de semelhantes argumentos, mas que tampouco se fiava neles”(p.40).

⁷⁵ A supressão e modificação do núcleo do texto não passou incólume na recepção dos filósofos, tendo Schopenhauer (*Crítica da Filosofia kantiana*, p. 101) se mostrado desapontado com as modificações do conteúdo numa das partes mais centrais do texto kantiano. Segundo ele, “o texto da *Crítica da razão pura*, tal como circulou do ano de 1787 até o ano de 1838, tornou-se um texto desfigurado e pervertido e a “*Crítica*” tem sido um livro que se contradiz a si mesmo e cujo o sentido, por isso mesmo, não podia ser totalmente claro e compreensível a ninguém”. Do mesmo modo, Heidegger (*Kant y el Problema de la metafísica*, § 31, p. 140/1) observa que as alterações realizadas modificavam os resultados promissores apresentados pela primeira versão. Constatando que na segunda versão (1787) a faculdade de imaginação transcendental perde o lugar para o entendimento, que doravante devia presidir a *síntese categorial*, mas que na primeira versão (1781) fora conservada aos cuidados da imaginação transcendental, isso marca a oscilação do *status* da função originária da síntese do conhecimento. Pois, pode-se dizer, na segunda edição a imaginação transcendental é subsumida pelo entendimento, e se antes a faculdade originária de síntese executava-se como pertencendo à faculdade da alma (idéia da razão), agora executa-se pertencendo à faculdade do entendimento. Para Heidegger, a faculdade de imaginação transcendental liga sensibilidade e entendimento, e é o “*tronco comum*” originário de ambas as faculdades (*Kant y el Problema de la metafísica*, p. 40). Desse ponto de vista, não faltava nada para Kant legitimar toda passagem sintética do conhecimento de representações conceituais a representações intuitivas. Mas, do ponto de vista da segunda versão, neste domínio é suprimida a posição solucionadora da razão teórica. Por isso Kant estabelece a necessidade de um *objeto X*, de um terceiro elemento, sustentando que há “*dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum*”, mas, por força de cujas alterações defende como “*desconhecida para nós*”(B 30), como o subjacente, permanece a unidade superior como um problema da razão transcendental kantiana.

⁷⁶ Como meta da dedução transcendental, Kant deve mostrar o modo pelo qual as categorias se aplicam à intuição e como deve ser pensada a dependência da intuição (dada) em relação às categorias. (Cfe. Henrich, D., *La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 36). Em que pese ao sucesso de apresentar o significado de um conceito *a priori* como possível de ser determinado em sua remissão necessária à intuição, a primeira versão preservou para a prova a via dupla de uma “dedução objetiva” e uma “dedução subjetiva”, cujo primeiro aspecto explica a validade das categorias, e o segundo indaga sua relação com as faculdades cognoscentes, pressupostas pelo uso das categorias, sendo suprimidos na segunda versão os problemas do dedução “subjetiva”.

⁷⁷ O questionamento da dúvida humiana passa pela formulação do *princípio da causalidade* como juízo sintético *a priori*, tratado na seguinte passagem da *Crítica da razão pura* (B 9): “*No conceito*

estamos de posse de juízos sintéticos *a priori* acerca de todos os objetos da sensibilidade, a resposta kantiana é vista como prestando-se à “*radicalidade da ofensiva de Hume*” com uma fundamentação igualmente radical do conhecimento.

Se a dedução incorporada na *Crítica da razão pura* evita, por um lado, toda a explicação da *possibilidade*⁷⁸, por outro lado concedeu toda primazia aos objetos que são encontrados já no seu uso na ciência matemática da natureza⁷⁹.

de algo que acontece concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo distinto do que acontece [o fenômeno]; não está pois contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente?” A problematização acerca do estatuto autônomo disto que está “fora” do fenômeno, e que deveria ser respondida pela fundamentação do Idealismo, depende da correta leitura do critério necessário para a possível operação de disjunção entre o empírico casual e o transcendental (intelectual). Entretanto, como dirá Hegel (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 6, p. 44), “*uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade*”, Isto é, o conteúdo da filosofia não é nem pode ser outro do que “*o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituindo um mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; (...) [entendendo-se nisso] que o conteúdo da filosofia é a efetividade*”.

⁷⁸ A decisão kantiana de partir de *pressupostos*, sem explicitá-los, deixa margem para que seja posta a questão da necessidade da fundamentação do Sistema transcendental a partir de um primeiro princípio, a partir do qual possa ser pensado o surgimento tanto das faculdades transcendentais como dos objetos da razão.

⁷⁹ Kant acentua na introdução da *Crítica da razão pura* (B XLIV): “*Qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos (pois não pode ter armadura tão resistente como a da exposição matemática), sem que, todavia, a estrutura do sistema, considerada em sua unidade, corra perigo*”. Kant antecipa aqui o argumento da consistência lógica, segundo a qual no conjunto sistemático de proposições, no fundamento buscado, aparece uma contradição entre as proposições que indica por meio da função sistemática a necessidade da sua sustentabilidade. Essa aparente abertura kantiana, entretanto, é logo contrastada e embasada na seguinte afirmação: “*Desde os tempos mais remoto que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a matemática entrou na via segura de uma ciência. (...) A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência*”; e: “*A matemática e a física são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar a priori o seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, parcialmente pura*”(B X). Nesse sentido, a visão *especulativa* kantiana unifica-se com a pretensão de *crítica* da razão, de um modo que será, posteriormente, purificado. Disse Kant: “*A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesta tentativa de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos*”(B XXII). Do ponto de vista *crítico*, o primado da

Entretanto, deve-se notar, a diversidade de objetos aqui é conduzida sob o pressuposto de uma unidade concebida apenas a partir da disjunção entre objetos de domínio da intuição pura (matemática e física) e da intuição empírica, escapando-se o elemento *transcendental* como o outro membro da série disjuntiva, em que se privilegia com isso apenas o conceito de unidade possível aos objetos do lado *puro e formal* dessa totalidade.

Nesse sentido Kant admite poder se partir da ciência como dado inquestionável: enquanto nestas ciências há uma certeza completa para os objetos da natureza, a partir da qual se demonstram as categorias fundadas de modo transcendental, por um lado, pelas categorias de qualidade, às quais “*compete uma certeza apenas discursiva (eles são princípios dinâmicos, são regulativos)*”, e por outro, pelas de quantidade, que conferem “*certeza intuitiva (eles são princípios matemáticos e são constitutivos)*”, tem a faculdade de conhecimento, o entendimento, de se haver exclusivamente com a referência à realidade objetiva, na justificação do caráter *a priori* do conhecimento⁸⁰.

explicação física atende ao deslocamento da procura nos *objetos*, para a procura no *observador*. O que impede de, do ponto de vista *especulativo*, permanecer vigente esse mesmo deslocamento, a fim de encontrar o verdadeiro caminho da Ciência Especulativa, parece ser justamente a fixação, por parte de Kant, da investigação do método da ciência como fornecimento de uma grade conceitual (categorial) para linguagem das ciências. Para uma visão mais abrangente do papel da linguagem na construção kantiana do edifício das ciências e da Filosofia, cfe. Market, O., *Kant e a Recepção da sua obra até aos alvoreceres do século XX*. IV. *A Filologia kantiana*, p. L-LVII, in: Gil, F., *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant*. Lisboa, 1992. No Capítulo 2 expomos o movimento pelo qual a sistematização kantiana tornou-se ineficiente para a exposição do caminho *especulativo* da razão.

⁸⁰ Na refutação da idéia humiana de que o *hábito* (psicológico) conduziria à atividade sintetizante causal, Kant completa um ciclo na elucidação pela razão filosófica dos temas mais urgentes e mais caros ao século 18. Veremos na Unidade 1.1.5 como Kant assenta esse desenvolvimento da capacidade sintética *a priori* da razão nos resultados da Física newtoniana, confiando todo o

Provado que estamos de posse de juízos sintéticos *a priori* (postulado da objetividade) acerca dos objetos da sensibilidade, diz Henrich, Kant tinha então a certeza a partir da qual ele “*tendia constantemente a tornar convincentes suas teorias por suas consequências, e a liberá-las o mais possível da análise de seus fundamentos*”⁸¹.

A investigação kantiana executa, portanto, uma lógica de freios e contrapesos a fim de tornar patente que a separação *teórica* dos poderes de conhecimento (formalismo) não influi no resultado dedutivo, a partir da qual julgará então poder reiterar indefinidamente os pressupostos de que necessita, na realização do ato elementar pelo qual consoma – aparentemente – a justificação *a priori* das categorias (obtidas pelo *juízo*), a saber, de sempre que necessário abrir antecedentes no interior do processo dedutivo para pressupor o retorno de elementos da Estética transcendental⁸².

desenvolvimento filosófico a pressupostos assentados nos pressupostos *mecanicistas* da Física do século 18.

⁸¹ Henrich, D., *La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 34.

⁸² Entretanto, observa Henrich (*La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 41), esse procedimento e todas as demais pressuposições feitas poderiam ser tomadas como legítimas, ainda “*só como introdução à Crítica, mas não em seu interior*”. Segundo ele, “*não se pode reprovar a Kant o não ter separado uma investigação da outra*”. Nem por isso devemos deixar de nos ater a que Kant parece deliberadamente “*confundir e induzir ao erro no processo dedutivo, devido às dificuldades em acentuar uma aplicação dos seus resultados que não mitigasse a verdadeira e específica conclusão da dedução*”. Assim, completa Henrich: “*Na medida em que influíam estratégias de prova incompatíveis na concepção do argumento, Kant não estava em condições de indicar inequivocamente a verdadeira estrutura da prova e distingui-la claramente dos múltiplos objetivos secundários, que têm que tomar em consideração simultaneamente uma dedução transcendental*”.

No debate dos pressupostos de que: “*toda consciência pressupõe uma sensibilidade*”⁸³ e de que “*a sensibilidade é distinta da autoconsciência*”⁸⁴, chega-se à questão primordial do vínculo (não explicitado) que concilia a dimensão efetiva da razão – representada pelo princípio da consciência (*Ich denke*) – e a dimensão meramente possível da razão teórica (*Verstand*), assentada de modo “metafísico” em andaimes, aos quais parecem não haver termo.

Entretanto, torna-se particularmente visível o ocultamento desse vínculo na tentativa kantiana de esboçar o sistema da razão e de encarar sistematicamente as possibilidades do *incondicionado* meramente “teórico” da razão, a partir da faculdade do entendimento e passado para o crivo do seus Princípios Sintéticos, sem assegurar, entretanto, a sua idealidade na própria fundação.

⁸³ Segundo Henrich, D., (*La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 39), Kant não teria se acautelado “*com suficiente clareza acerca da homonímia no uso da palavra ‘meu’ com respeito às representações*” e, nesse sentido, do mesmo modo como “*alguém se vê tentado a descrever esta mesma sensibilidade como ‘sua’ sensibilidade e, portanto, a aceitar em seguida que também todas as representações sensíveis dadas, nessa medida, têm que ser ‘suas’*”, ao estender o significado de ‘minhas representações’ ao significado de “*todas as representações que podem ser enlaçadas na autoconsciência*”, Kant equivocou-se, pois conduzia com isso a uma tese de maior alcance: “*todas as representações que surjam na sensibilidade de um ser são, por isso, também representações potencialmente conscientes*”. Mas Kant “*não tomou à sério a possibilidade de semelhantes representações – não só pelas razões da prova da dedução, seja já seguindo o método analítico ou o sintético*”.

⁸⁴ Ou seja, para Henrich, “*se algo me pertence só quando posso apreendê-lo na consciência, precisamente, enquanto só está à disposição de ser apreendido na consciência, não é de nenhuma*”

1.1.4 O princípio incondicionado (*Ich denke*): Princípio da Dedução

O modelo transcendental da razão, revelando no *Zeitgeist* os fundamentos de superação dos modelos racionalista e empirista de Leibniz e Wolff, Locke e Hume, na reação que concedia à proposta empirista ceticista à antecipação da função necessária da sensibilidade como fonte receptiva dos dados, e à do racionalista dogmático à indicação do caráter fundador do conhecimento pelas categorias, no rastreamento das condições de possibilidade do pensamento como *terceiro termo*, ampliador do conhecimento, inovou o método transcendental ao conceber e explicitar o procedimento sintético da razão como *ato do conhecer* que opera sínteses em conceitos.

Entretanto, apesar disso, na explicitação do modelo transcendental do filosofar, Kant não teria se dado conta, segundo M. Frank, que já havia apresentado conjuntamente um fundamento superior do qual teria “se descuidado de tratar”⁸⁵.

Como condição para apresentar o incondicionado desse princípio superior, mostrou-se necessário empregar uma terminologia *negativa*, a fim de não pôr a perder o *conteúdo* da reflexão – visto não ser possível falar senão *negativamente* do (fundamento) subjacente à reflexão. Neste momento da fundação *crítica* não é possível falar (afirmar, posicionar)

maneira “meu”, mas sim só [está posto] em relação a mim”(Henrich, D., *La estructura de la prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 39).

⁸⁵ Frank, M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein von Fichte bis Sartre*, p. 418.

sem já destruir o fundamento incondicional da própria reflexão e que, à rigor, sequer será demonstrado.

Em vez disso, a Filosofia crítica estabeleceu as bases para uma futura metafísica que deveria, então, fornecer “*tanto o conhecimento analítico quanto o sintético a priori*”, na forma de uma Ciência Filosófica, uma vez que “*para ser um sistema completo - a Filosofia – precisaria conter também uma análise detalhada de todo o conhecimento humano a priori*”⁸⁶, para assim estabelecer *tout court* a Filosofia transcendental.

Deste modo, a crítica da razão tornou-se condição pré-constitutiva do sistema; nesse sentido tornou-se suficiente levar “*a análise (..) até o ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese a priori*”⁸⁷.

Neste domínio estritamente crítico e avaliativo, o princípio superior (*Eu penso*) da dedução das categorias se mostrará importante somente pelas conseqüências obtidas para fundamentar a objetividade⁸⁸. E unicamente do ângulo desta fundação Kant concede sentido à representação *Ich denke* como princípio.

Entretanto, na apresentação do incondicionado, na *Crítica da razão pura*, como sendo a espontaneidade transcendental (*Spontaneität*), denominada *Eu penso* (Apercepção transcendental), Kant parece ainda mais ciente da perda do fascínio exercido sobre o sujeito que acompanha a explicação dedutiva. Do mesmo modo percebe-se a profunda

⁸⁶ Kritik der reinen Vernunft, B 27.

⁸⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 26.

insegurança no emprego dos termos que têm de cunhar a *dinamicidade* do Eu, na designação da força sintética a ser pressuposta pela razão teórica (*Verstand*) até, por fim, deixá-la e sair do âmbito da fundamentação dedutiva.

Esse desamparo conceitual se manifesta para explicar conceitualmente o que está no fundo da capacidade originária da organização conceitual, tomada como consciência transcendental, claramente, nos parágrafos 15 e 16 da dedução da *Crítica da razão pura*.

O termo empregado no parágrafo 15 para designar o *ato de ligação* constituída pelo sujeito é *Selbsttätigkeit*, referindo-se a “*um ato de sua espontaneidade*”(ein Actus seiner Selbsttätigkeit). E para designar o *ato de referir*, no parágrafo 16, necessário à autoconsciência transcendental (“*Ich denke*”), Kant emprega *Spontaneität*: como “*um ato de espontaneidade*”(ein Actus der Spontaneität), sendo que a espontaneidade é, em ambos os casos, caracterizada como ato do entendimento (*Verstand*), da razão teórica.

A espontaneidade, inicialmente, caracterizando o “recorrer a” algo que vem do exterior a ela, algo do qual e de cuja direção ela não tem domínio, se revela nos significados acima das expressões, dos parágrafos 15 e 16, entretanto, como significados não redutíveis um ao outro e não podendo ser homologados.

⁸⁸ Baumanns, P., *Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte*, p. 44.

O diferencial na escolha do termo *Selbsttätigkeit* para designar a dinamicidade do *Eu penso* para princípio fundador (segundo Kant, “este é o próprio intelecto”), significa a atenção justo ao que essa dinamicidade tem enquanto designa um poder em geral, no significado de “auto-atividade”⁸⁹, talvez naquela abrangência encontrada na *Crítica da razão pura* quando tem de ser pensada a razão (*Vernunft*) como faculdade superior em geral, e não a faculdade particular (*Verstand*).

Portanto, numa matiz de significado cuja exposição designa com mais evidência o poder unívoco fiel à imprecisão terminológica cunhada pela incapacidade dele ser explicitado de todo, na representação da potencialidade da razão de constituir-se *desde dentro*, de ser ou ter de ser dependente exclusivamente de si mesma, no cumprimento dos fins por ela estabelecidos, designados pela própria autonomia, e não por objetos exteriores a si, designa pela diferença nos termos empregados a acentuação de um só e mesmo poder dinâmico.

A incapacidade da razão teórica de elucidar esse poder denuncia, neste estágio, a condição de levar adiante *negativamente* seu desenvolvimento. Nisso se instalará o cavalo de batalha entre os idealistas seguintes (Fichte e Schelling): a face de dinamicidade em geral fixada na expressão “*Ich*”, no entender de Kant descoberta na atividade discriminadora da razão *crítica*, teria, enquanto aparentemente encoberta

⁸⁹ A expressão “auto-atividade” traduz literalmente a expressão alemã: “*Selbsttätigkeit*”. Entretanto, essa nuance parece mais objetiva e idêntica àquele significado geral e abrangente procurado por nós a fim de compreender o sentido da preservação do elemento *transcendental* da razão como espontaneidade fundamental.

ao entendimento teórico, de bastar a si e ser limitada para estabelecer a referencialidade dos conceitos.

Assim, a unificação conclusiva das variantes *Selbsttätigkeit* e *Spontaneität* na designação de *espontaneidade originária* da razão teórica não ampliará, no decorrer do procedimento da dedução, o esclarecimento das representações mais gerais da razão, senão que, ao contrário, encobre-as por motivos necessariamente negativos⁹⁰.

Portanto, há que se convir com a existência de motivos antropológicos na base dessa escolha terminológica de Kant. Na finalidade de apontar a algo que significa, o conceito *Eu penso (Ich denke)* cunhado depende funcionalmente da ligação para com esse elemento que significa, a saber, ao elemento *sintético* do conceito que é, grosso modo, justamente o que há de vivo e insubstituível nele.

O receio diante de algo impossível de descobrir a partir da mera *representação* se mostra como o limite frente ao qual se interrompe a reflexão kantiana, devido à impossibilidade de avaliar exhaustivamente, de modo prévio e analiticamente, a exposição do conceito que está pela representação da incondicionalidade transcendental (subjetividade transcendental) e que só se mostra, à rigor, na e como a atividade mesma.

⁹⁰ Conforme veremos adiante, no lado especulativo e metafísico da razão que tem de ser demonstrado como *transcendental*, a defesa e justificativa do caráter *positivo* da metafísica pode ser entendida na designação da razão para o caminho da auto-reflexividade, na interpretação do termo da *auto-atividade (Selbsttätigkeit)* assistida pela faculdade superior da razão (*Vernunft*).

E, visto que Kant vetou na *Crítica da razão pura* outro tipo de subjetividade (explicitada como *entendimento intuitivo*), os argumentos que devem valer para fundamento da perquirição da natureza, que não podem ser expressos senão negativamente, serão só pressuposições (*Voraussetzungen*) que permanecerão como tais postulados, sem tematização ou explicitação segundo um fundamento.

Com efeito, em vista deste tipo de elaboração são reconhecidas já *cadeias pressuposicionais* que não se limitarão à Analítica dos Conceitos, mas perpassarão toda a obra crítica kantiana, na qual, como diz Margutti, “a última delas – e, portanto, a mais fundamental, cria condições de discurso para a primeira”⁹¹.

Entretanto, é já reveladora a necessidade mesma de pressuposição de um ponto de vista, a saber, do da revelação da limitação da abordagem levada a efeito por essa razão teórica: a *crítica* da razão leva aqui, na fundação do princípio da consciência (*Ich denke*) apresentado só para explicação da objetividade das representações

⁹¹ Margutti, *As categorias de Kant e a Lógica das Pressuposições*, p. 99. In: *Kriterion*, v.XXV, n° 73, 1984. É interessante o comentário complementar de Margutti, segundo a qual, diz: “essa idéia é nova – e as relações lógicas entre proposições que formam uma cadeia desse tipo ainda estão por ser estudadas”. Uma tal abordagem se conserva, no entanto, ancorada na perspectiva exclusivamente analítica da Filosofia, da qual procuramos nos afastar aqui por meio da tematização detalhada do processo. No fundo, é suficiente recordar o Argumento da Presunção, fornecido por Leibniz, purificado da sua carga teológica, para encontrar o fundamento das pressuposições levadas a cabo por Kant. Assim como Kant parte, na dedução, da pergunta “*quid juris*”, para estabelecer o estatuto necessário *a priori* das categorias, o Argumento da Presunção leibniziano, extraído da jurisprudência, estabelece o comportamento em um processo judicial. Esse conceito tem valor prático, não se inserindo na razão teórica. Entretanto, na medida em passamos a conceber tudo por conceitos, não apenas a Intuição intelectual (apresentada por Fichte e Schelling) irá perdendo o sentido de seu uso, senão também que as pressuposições realizadas como contendo um fim em si são submetidas à avaliação. Visando a uma certeza moral, o conceito da “presunção” designará em Leibniz a atitude pela qual uma proposição é admitida como verdadeira até que a sua

(postulado da objetividade) – incapaz de discuti-la para princípio do ponto de vista do sistema em geral⁹² –, no dizer de M. Frank, a “*uma conexão insolúvel entre ‘identidade’ e ‘Eu’, verdade (como propriedade de asserções) e objetividade (como propriedade de representações)*”⁹³.

Na incondicionalidade deste primeiro princípio *a priori* (primeiro conhecimento puro), Kant teria de demonstrar que as categorias estabelecidas também vêm a ser condições da autoconsciência (*Ich denke*); mas, contrariamente a isso, somente consegue demonstrá-las como condição da enunciação de *doze tipo* de juízos.

A não esgotabilidade da representação completa (idéia) do elenco de atos que constituem a autoconsciência, como *modos* dela realizar-se si mesma, e a menção à tabela dos juízos (como havendo esgotado os atos sintetizantes da autoconsciência) enquanto resultado de um trabalho compilatório⁹⁴, são os contra-argumentos que acentuam a ausência de um movimento completo da abordagem tematizadora da razão, que sem poder se sustentar nem se justificar, porta-se amparada na necessidade de se socorrer sempre, de modo redundante, de pressupostos não

negação seja provada, ou até que seja refutada. Cfe. Adams, R.M., *Leibniz: determinist, theist, idealist*, 1994.

⁹² Veremos adiante (Unidade 1.2) o privilégio do desenvolvimento da noção de Sistema conforme as atribuições exclusivas da *crítica* (ciência), e não do modelo filosófico (ontologia).

⁹³ Frank, M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein von Fichte bis Sartre*, p. 418.

⁹⁴ Kant afirma nos Prolegômena (A 120): “*Para descobrir um semelhante princípio, procurei uma operação do entendimento que, contendo todas as outras e distinguindo-se apenas por modificações ou momentos diversos, submeteria o múltiplo da representação à unidade do pensamento em geral; e descobri então que esta operação do entendimento consistia no juízo. Dispunha assim de um trabalho já pronto (...) dos lógicos, mediante o que eu estaria no estado de apresentar um quadro completo das funções puras do entendimento (...)*”.

explicitados, numa configuração arbitrária da perspectiva desse modelo de razão.

1.2 O Realismo Metódico para fundamento da Ciência Filosófica

Kant baseou-se na matemática para apresentar a forma necessária do conhecimento objetivo da natureza⁹⁵ no desenvolvimento da razão

⁹⁵ Na *Crítica da razão pura*, a filosofia transcendental incorpora na Tábua das categorias os princípios gerais que lhe permitirão tratar os primeiros fundamentos do conhecimento. Nela são distinguidos quatro classes de conceitos, divididos em dois pares, um dos quais compreende as categorias matemáticas e outro as categorias dinâmicas. As categorias matemáticas “*referem-se aos objetos da intuição (tanto pura como empírica)*”, e as dinâmicas “*à existência desses objetos (quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento)*” (B 110). Observa Franken (*Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie*, p. 26): “*as categorias de quantidade permanecem meras formas lógicas, porque elas determinam tanto o ser dos objetos da experiência como também o ser-representado em geral*”. Nesse sentido, para uma lógica transcendental são subsumidas as condições temporais ou o surgimento destas determinações é limitado. Apesar de uma distinção importante, aplicada às demais Críticas, ela não encobre a outra tentativa kantiana – que em certo sentido se sobrepõe ao primado da distinção científico-matemática, quando Kant afirma, na Crítica da faculdade do Juízo (XXXVII): “*Encontramos certamente nos princípios da possibilidade de uma experiência, em primeiro lugar, algo de necessário, isto é, as leis universais, sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada; e estas assentam em categorias, aplicadas às condições formais de toda a nossa intuição possível, na medida em que esta é de igual modo dada a priori. Sob estas leis a faculdade de juízo é determinante, pois esta nada mais faz do que subsumir sob leis dadas. (...) Porém, os objetos do conhecimento empírico são ainda determinados de muitos modos, fora daquela condição de tempo formal, ou, tanto quanto é possível julgar a priori, [são] suscetíveis de ser determinados; de modo que naturezas especificamente diferentes, para além daquilo que em comum as torna pertencentes à natureza em geral, podem ainda ser causas de infinitas maneiras (...)*” (grifo do autor). Então, dirá Kant a respeito da faculdade que formaliza o conhecimento empírico, a faculdade teleológica: “*Nós introduzimos um fundamento teleológico quando atribuímos a um conceito de objeto causalidade a respeito de um objeto, como se ele se encontra na natureza (não em nós) ou representamos até a possibilidade do objeto segundo a analogia de uma tal causalidade (semelhante à que encontramos em nós) e por conseguinte, pensamos a natureza tecnicamente mediante a sua própria faculdade. É por isso que se não lhe atribuirmos uma tal forma de atuar a sua causalidade, teria que ser representada como um mecanismo cego*” (p. 270). Ou seja, as coisas fora de mim que estão fora do primado da noção de espaço formal (matemático), porque “*não posso esperar deduzi-las a priori (...)* são coisas existentes que devem ser dadas empiricamente para poderem ser conhecidas” (p. 275) (grifo do autor). Aqui Kant faz esquecer o primado lógico-científico, em favor do primado finalístico da natureza. Ele afirma (XLII, p. 32): “*Na verdade é um imperativo da nossa faculdade de juízo proceder segundo o princípio da adequação da natureza à nossa faculdade de conhecimento, tão longe quanto possível (...) sem descobrir se em qualquer lugar existem ou não limites*”. Nesse sentido, na medida em que o conhecimento empírico é privilegiado, é conseqüente servir-se de um princípio metafísico para “fundamento”, em vez de um princípio transcendental, visto que só ele está em

crítica. A esse respeito, observa Höffe, uma teoria concreta da natureza para ele conteria “*ciência autêntica na proporção da matemática que h[ouvesse] incluído nela*”, conduzindo à alternativa de que “*ou há ciência natural matemática ou não há ciência*”⁹⁶.

Com base na premissa de que “*uma investigação da natureza que (ainda) não seja matemática não é (...) verdadeira ciência*”⁹⁷, tem-se a diretriz à qual se seguem os exemplos que contradizem, contemporaneamente, a tese kantiana de que não há verdadeira ciência sem matemática.

Tais modelos científicos, em vez de explorar a natureza orientando-se à quantificação e às relações abstratas, baseiam-se na realização de descrições qualitativas. Assim surgiu a Biologia – existente desde Aristóteles –, sendo que as ciências pós-kantianas, históricas, linguísticas e sociais, atestam contra aquele pressuposto⁹⁸.

conformidade com “o material” de conhecimento segundo leis, “fora” das condições formais lógico-matemáticas: “*Um princípio chama-se metafísico, se representa a priori a condição, sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem de ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados a priori*”. Assim, enquanto o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias e como substâncias suscetíveis de mudança, é um princípio transcendental, se com isso se quer dizer que sua mudança tem que ter uma causa, o princípio é, porém, “*metafísico, se com isso se significar que a sua mudança tem que ter uma causa exterior. A razão é que no primeiro caso, para se conhecer a proposição a priori, o corpo só pode ser pensado mediante predicados ontológicos (conceitos do entendimento puros) (...); porém, no segundo, o conceito empírico de um corpo (como de uma coisa que se move no espaço) tem que ser colocado como princípio dessa proposição, embora então possa ser compreendido completamente a priori que o último predicado (do movimento somente mediante causas externas) convém ao corpo*”(grifo no autor). Ora, vê-se aqui porque se revelou como primeira a Dedução Metafísica das categorias na *Crítica da razão pura*, na qual Kant pressupôs arbitrariamente a faculdade do entendimento, sem deduzi-la, atestando nisso sua impossibilidade de apresentar o engendramento das estruturas transcendentais.

⁹⁶ Höffe, O., Immanuel Kant, p. 110.

⁹⁷ Höffe, O., Immanuel Kant, p. 110.

⁹⁸ Ainda que nestas ciências exista a tentativa de introduzir métodos quantitativos, elas não se constituiriam já sobre essa base matemática. Só a Filosofia como Ontologia, ciência dos primeiros princípios, está incumbida de tornar presente para si a auto-reflexividade ínsita no seu princípio investigativo. Por isso, parece não fazer sentido considerar a ausência de desenvolvimento

Desde a distinção entre princípios dinâmicos e matemáticos nos princípios sintéticos filosóficos, fundadores da investigação científica, Kant possibilitou a confrontação da classe dos princípios do entendimento puro e da classe dos princípios específicos da matemática e da física (ciência natural)⁹⁹.

Aqui os princípios do entendimento puro regulam e constituem a natureza como tal; eles seriam a *“norma diretiva do juízo para a investigação científica que não reside primeiramente em derivações lógicas nem em um conjunto de fatos, mas sim representa uma práxis do juízo racional”*¹⁰⁰.

É configurado nisto o vínculo estrito da *Crítica da razão pura* com a antiga teoria da ciência, no qual são concebidos¹⁰¹ tais princípios para legitimar os juízos sintéticos *a priori*, necessários à fundamentação da

completo do princípio auto-reflexivo, descoberto pela filosofia crítica kantiana, como tendo influência no surgimento de modelos de ciência não principiadados na fundamentação por princípios matemáticos. Antes terá de ser questionada essa versão auto-aplicada à filosofia mesma.

⁹⁹ Observa Popper (*Conjecturas e Refutações*, Cap.8 *O status da Ciência e da Metafísica*, p.212) que *“quando Kant falava em ‘ciência natural’, quase invariavelmente se referia à mecânica celestial de Newton. (...) Como quase todos os seus contemporâneos bem informados nesse campo, Kant acreditava na veracidade de mecânica celestial de Newton. A crença quase universal de que a teoria de Newton era verdadeira era compreensível e parecia muito bem fundada. Nunca se tinha visto uma teoria melhor ou testada com mais rigor; (...) seus princípios gerais, poucos e simples, constituíam, ao mesmo tempo, uma mecânica celeste e uma mecânica terrestre”*.

¹⁰⁰ Höffe, O., Immanuel Kant, p.111. Entretanto, devido à recusa kantiana em estabelecer o “Eu penso” como princípio fundador da razão transcendental, o que distinguirá no juízo um valor “diretivo” de um valor “prescritivo”? Kant definiu o juízo, num texto pré-crítico (SQFS, A 34-5), como *“uma força interna e misteriosa ou poder originário que não pertence senão aos seres racionais”*. Disse: *“Se pudermos compreender o que é esta força interna que torna possível o juízo, poderemos resolver esta dificuldade. A minha opinião atual consiste em afirmar que esta força ou capacidade do espírito consiste no poder que o sentido interno tem de constituir sua próprias representações em objetos do pensamento”*. Veremos no Capítulo 2 como Reinhold desenvolve esse poder na forma da Faculdade de Representação, que constitui a consciência como o poder de “distinguir” sujeito, objeto e representação na consciência.

¹⁰¹ Enquanto aqueles enunciados fundamentais sobre a realidade que resultam possíveis previamente a toda a experiência, tais princípios, segundo Höffe, *“representam o último grau na*

física de Newton¹⁰². Neste sentido, Kant oferece uma meta-teoria na qual é fundamentada filosoficamente a mecânica de Newton, como outra coluna de apoio para sua separação do ceticismo humiano.

O caráter meta-teórico dessa abordagem “crítica” torna preciso, de outro ângulo, o papel do cientista na constituição da experiência mesma, visto que, segundo Kant, as leis descobertas a partir de objetos da intuição (sensível) *“quando reconhecidas como necessárias, são consideradas por nós mesmos como leis que o entendimento pôs aí, embora, por outro lado, sejam em tudo semelhantes às leis naturais, que atribuímos à experiência”*¹⁰³.

Na ênfase à ilustração da revolução copernicana se entende a razão *crítica* do ponto de vista de seu caráter constitutivo; mas deste modo, no estímulo da reflexão originado em Kant pode-se ver a ciência (seja teórica, seja experimental) como uma criação humana, facultando ver, dirá Höffe, *“a história da ciência como parte da história das idéias, no mesmo nível da história da arte e da literatura”*¹⁰⁴.

teoria transcendental da constituição da experiência, formando o ápice construtivo da crítica da razão teórica”. Cfe. Höffe, O., Immanuel Kant, p.110.

¹⁰² Segundo Popper (*Conjecturas e Refutações*, Cap. 7 *Crítica e Cosmologia em Kant*, p. 207-212), *“a crença de Kant na sua teoria do espaço e tempo como um quadro referencial intuitivo se confirmou quando o filósofo descobriu que ela podia solucionar outro problema: a validade da teoria newtoniana, em cuja veracidade absoluta e inquestionável ele acreditava, como todos os físicos da época. Kant considerava inconcebível que essa teoria, de precisa formulação matemática, resultasse simplesmente de observações acumuladas”*. Noutras palavras, Kant viu que seria absurdo presumir que *“a teoria de Newton pudesse ser derivada da observação”*. Newton afirmava que tinha chegado a seus princípios fundamentais por meio da ‘indução’, a partir da experiência; ou seja, *“asseverava que a verdade da sua teoria podia ser derivada logicamente da verdade de certas afirmações baseadas na observação”*.

¹⁰³ Prolegomena, § 37, A 114.

¹⁰⁴ Höffe, O., Immanuel Kant, p. 208.

Mas, na medida em que só acentua o papel não construtivo mas passivo da teoria, não fundamenta ainda a filosofia *transcendental*. Pois, os primeiros princípios do entendimento puro kantiano mostraram-se defasados devido ao progresso e à superação da física newtoniana pela teoria da relatividade e pela teoria quântica. Na medida em que os princípios do entendimento puro pretendiam fundamentar todo o conhecimento objetivo, a Analítica transcendental (dos Conceitos e dos Princípios) serve de exemplo histórico, sem ser reconhecida nisso por um princípio interno do modelo transcendental¹⁰⁵.

Isso significa que sem ser uma parte integrante da crítica transcendental, mas enquanto simples ilustração da formulação de uma razão *transcendental*, a mecânica newtoniana e a geometria euclidiana são *exemplos* ou instâncias do conhecimento sintético *a priori*, cuja possibilidade requererá ser demonstrada¹⁰⁶ – como permanece a exigência de fundamentação da própria filosofia transcendental.

Assim, assegura D. Henrich, na constatação dos juízos sintéticos *a priori*, poderia a admissão kantiana se mostrar legítima, mas “só como introdução à Crítica, mas não em seu interior”¹⁰⁷.

Desta forma, questionado diretamente, resta a questão: em que medida o desenvolvimento da auto-reflexividade da razão foi encoberto

¹⁰⁵ Kant concedeu no final da *Crítica da razão pura* a falta de uma História da razão pura, dizendo: “Este título só está aqui para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente”. Kritik der reinen Vernunft, B 880.

¹⁰⁶ Höffe, O., Immanuel Kant, p. 112.

¹⁰⁷ *La Estructura de la Prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p.37.

na filosofia kantiana ao ser a fundamentação da razão transcendental apoiada nas ciências da Física e da Matemática?

A ausência de um desenvolvimento do princípio auto-reflexivo, descoberto para princípio da consciência (*Ich denke*), conforme o qual é atingido o pressuposto crítico-teórico¹⁰⁸ do sujeito-autor¹⁰⁹ da investigação da natureza, constituir-se-á em problema para a razão transcendental como ausência de um senso de direção para a fundamentação do Sistema da razão transcendental.

Sem apontar (se referir) à sua fundação e à do sistema, no qual se fundamenta, o conceito de razão transcendental não pode ser considerado como operando de modo puramente filosófico, senão ainda só de modo científico, particular. A incapacidade do modelo kantiano de ir além das ciências não neutraliza, ainda assim, a necessidade de desdobramento do elemento *transcendental* da razão, porque enquanto a abordagem lógica do *método* de conhecimento se mostrou baliza crítica do conhecimento como ciência, dentro ainda dos limites da *Crítica* da razão, foi reservado o espaço para pensar a abordagem “transcendental”

¹⁰⁸ No Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (B XIII), Kant enfatiza o proceder dos cientistas, Galileu, Torricelli e Stahl, na compreensão de que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações”.

¹⁰⁹ Kritik der reinen Vernunft B XIII. Ora, dirá Kant, a razão já se apresenta tendo numa das mãos “os princípios” – que devem conceder legalidade aos fenômenos –, e noutra a experimentação – já imaginada conforme aos princípios – para tomar seus ensinamentos da natureza “na qualidade de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta”.

como necessidade subjetiva da razão¹¹⁰, pensada para necessidade filosófica.

Em que medida, entretanto, a via de desenvolvimento do transcendental da razão foi vetada, na *Crítica da razão pura*, pela ênfase no realismo empírico das ciências particulares, para pano de fundo da abordagem do método?

Veremos a seguir de que modo as condições internas do texto kantiano equilibram tanto a saída para outro caminho possível da fundamentação ontológica do Idealismo, como a permanência da razão no estágio epistemológico.

1.2.1 A Racionalidade metódica transcendental: Realismo objetivo ou dogmático?

Na questão metódica do conhecimento o modelo kantiano da razão se desenvolveu, face às diversas formas de Realismo¹¹¹, mediante a

¹¹⁰ Essa abordagem lógico-transcendental também não chegará a ser compreendida em um método (sistema) da razão em geral, mas estará limitada àquilo que Kant identifica, no Apêndice da Dialética transcendental na *Crítica da razão pura* e, posteriormente, na *Crítica da faculdade de juízo*, como *necessidade transcendental*. Veremos adiante (Unidade 1.2.4) como Kant realiza à base da faculdade reflexionante do Juízo a fundamentação da *necessidade transcendental* da razão. O fato de não haver extraído daí demais conseqüências, como a exposição do caráter finalista como contido já no ato constitutivo do *objeto*, a ser garantido pela preservação do caráter indeterminado da faculdade reflexiva, da unidade transcendental da faculdade judicativa, será tematizado na sequência (Unidade 1.2.5). Em vez de conceder isso Kant fornece o sentido negativo (crítico) da razão, mas que, no fundo, só subsiste preservado pelo sentido positivo, tal como expressa nos *Prolegomena* mediante o conceito de coisa-em-si e na *Crítica da faculdade* pelo pressuposto de um *Intellectus Archetypus*.

¹¹¹ O problema do realismo está em admitir “*que uma realidade nos é dada; quer seja de ordem sensível (para os empiristas), de ordem inteligível (para os racionalistas), e que nosso conhecimento deve modelar-se sobre essa realidade*”. Conforme isso, conhecer “*consiste simplesmente em registrar o real, o espírito, nesta operação, é meramente passivo*”(Pascal, G., *O Pensamento de Kant*, p.36). Entretanto, a impossibilidade de especificar ‘que tipo’ de realidade é

refutação do Monismo como modelo metódico, na relação sujeito-objeto como estrutura da realidade (propositiva científica).

Entretanto, na tarefa ativa a ser realizada pelo sujeito do conhecimento, de distinguir na série das pressuposições transcendentais entre aquelas dadas arbitrariamente e aqueles dadas com a possibilidade de dedução das suas condições, como poderá o modelo Dualista¹¹², adotado por Kant na *Crítica da razão pura*, ser defendido como *realismo objetivo*, se tanto a separação sujeito-objeto como a disjunção entre o empírico e o apriorístico representam uma idealização das relações, à respeito da qual falta fundamento à doutrina Idealista para reconhecer isso, sair deste estado de indiferenciação, como caso já de uma disponibilidade técnica dos objetos?

Se em face da necessidade de distanciamento crítico como condição verdadeiramente vital e necessária humana¹¹³ no operar da

essa, demonstra-a como hipótese incongruente e sem legitimação, do ponto de vista crítico. Só admite defesa uma hipótese ou postulado que tem claro o que ele já é, por definição, a saber, uma construção teórica, passível de problematização.

¹¹² Segundo Cichero Sieczkowski, J.B. (*Sobre uma possível interpretação das condições de possibilidade de todo o conhecimento de Kant à luz do realismo objetivo*, p. 214-215), entende-se ainda o modelo Dualista, que privilegia em dado momento o sujeito e em outro o objeto, como Dualista paralelista. Entretanto, para Chicero Kant teria proposto um modelo dualista interacionista; mais do que isso, o Kant da *Crítica da razão pura* deveria ser entendido como um “interacionista pluralista”, enquanto uma forma de realismo na qual são deslocadas “as condições a priori de possibilidade de todo o conhecimento do mundo do sujeito” para um mundo que não seria nem mental, nem material, mas sim um “mundo objetivo”.

¹¹³ N.Luhmanm (*Sobre os Fundamentos Teórico-sistêmicos da Teoria da Sociedade*, p. 64) identifica nesse comportamento o problema da circularidade, segundo a qual a teoria do “fechamento operacional” apresenta-se como condição “real” de qualquer conhecimento. A possibilidade de um observador fixar-se numa perspectiva “assimétrica” de controle do objeto tem a ver com sua escolha prévia de uma direção causal.. Como fundamento “a diferenciação entre auto-referência e referência externa”, mediante a qual “não apenas a diferenciação do sistema frente ao resto do mundo, que se torna então ambiente, é realizada através de operações próprias, e que sem [isso] (...) ela não ocorreria; mas (...) também (...) a diferenciação entre auto-referência e referência externa, que é tornada assim possível, [como] uma diferenciação de si mesmo e [que]

razão na totalidade do pensamento, evidenciada como construção dos condicionamentos na especificação de uma racionalidade autônoma, segundo a imanência conceitual fundada em princípios, devem os limites da razão ser encarados sem ignorar a necessidade intrínseca de melhoramento da *teoria* fundada, como critério, no método filosófico a possibilidade de problematizar os resultados obtidos e para alternativa¹¹⁴ ao modelo realista empírico, a tentativa de buscar fazer corresponder, através disso, fatos a princípios, a exposição do princípio ao objeto fundado, encarado igualmente como fato, designa a aceleração arbitrária do recurso de colar princípios a fatos, à base de um realismo ingênuo.

Por isso, no aprofundamento dos fundamentos de todo Realismo, à base do qual deve subjazer um conceito de experiência¹¹⁵ que refute a busca da identidade *finita* na consciência (os elementos da intuição e do conceito, ou sensibilidade e entendimento), tem de ser encontrado o recurso alternativo e condicionante de um único modelo sistemático.

demanda operações próprias". Luhmann evidencia que “*só se pode conhecer o ambiente porque não se pode manter com ele nenhum contato operacional*”(p. 63).

¹¹⁴ Segundo Robert B. Pippin (Avoiding German Idealism: Kant, Hegel and the reflective Judgement Problem, p.132. In: *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, 1997, p. 129-153), a saída kantiana de Kant, através do qual se compreenderia melhor o elemento “transcendental” da razão, se daria nas reflexões sobre a necessidade de uma intuição intelectual (*Intellectus Archetypus*) na *Crítica da Faculdade do juízo*. Entretanto, diferentemente para nós, a fim de pensarmos um “*modo kantiano de sair de Kant*”, teria de se pensar a concessão kantiana ao empirismo cético – com sua vertente prática no estoicismo – no confronto com pressupostos dados através da possibilidade da demonstração das suas condições dedutivas. Pois, unicamente aqui a razão não se mostra sujeita, de modo arbitrário, à antecipação imanente (de modo exclusivamente lógico-teórico, conforme juízos *a priori* analíticos, independentes da experiência) definida como consequência *transcendental*.

¹¹⁵ Aqui tem de ser pensado o conceito de experiência de um modo amplo, evitando procurar imediatamente adotar o conceito de experiência sensível, fenomênica, fornecido por Kant. O próprio Kant, de modo mais evidente nos Prolegomena, busca o conceito que sirva de fundamento para todo o fenomênico na investigação científica. Adiante (Unidade 1.2.6) expomos o contexto dessa fundamentação.

Visando expressar-se pela razão concebida como faculdade *crítica* do conhecimento, que devia ocupar-se – segundo a doutrina Idealista transcendental – com “o nosso modo de conhecer os objetos”, a edificação filosófica kantiana tem de arcar com as exigências heterogêneas dos dois diferentes pilares do conhecimento, as faculdades de sensibilidade (imaginação transcendental) e entendimento, cuja invisibilidade do vínculo manifesta a falta da unidade da razão a um ponto de partida único, um único princípio incondicionado.

Aparecendo a faculdade do entendimento, também ela, sob o prisma meramente *fenomênico*, a teoria do conhecimento de Kant revela sua dependência ao modelo realista, sem conciliar a afirmação – só pressuposta mas não demonstrada – da realidade como *dada* ao investigador da natureza, no pressuposto da autonomia teórica da razão face à natureza, como hipótese que torna reversível à situação em que a razão é subjugada pela experiência.

Assim as questões: a) de que modo podem ser extraídas de uma mesma *racionalidade metódica* a postura tanto da faculdade representacional como da faculdade do pensamento? e, b) quais os limites que circunscrevem a tematização da razão, como faculdade do pensamento, de modo definitivo, na exposição fornecida por essa racionalidade metódica? – são adiante perseguidas na evidenciação de que o elemento ontológico, à base do questionamento do fundamento da razão teórica, é o verdadeiro fundamento da Metafísica do conhecimento.

1.2.2 Elementos sistemáticos na *Crítica da razão pura*: a Idealidade em geral na fundação do Sistema da Filosofia transcendental

A Epistemologia trazida por Kant sob a idealização metodológica da situação do conhecimento (relação sujeito-objeto como assimétrica), em conformidade com a pressuposição dos juízos de conhecimento (apoiada no modelo das ciências), funda-se, de modo derivado, na consideração dos constituintes que movem à formação da consciência teórica ou faculdade do pensamento que, como dirá Türrcke, “*ao ser estabelecida como um hábito fixo (..) deixa esquecido o processo de sua gênese*”¹¹⁶.

¹¹⁶ Como relata C. Türrcke (*O Nascimento mítico do Logos*, p. 81-90) deve ser comparado nesse sentido a perda representada pela necessidade, não satisfeita, das fontes da transformação do mito em *Logos*, em cuja gênese o ponto de vista teórico se mostra assentado no comportamento prático. Segundo relata Türrcke, o episódio grego da *Ilíada* configura o estágio de passagem ou resgate da fonte da razão: Aquiles somente alcança o ponto de vista teórico após descobrir a maneira de disciplinar-se a si mesmo, dominando seus impulsos e afetos como o lugar de uma síntese intelectual, num esforço psico-físico no qual a consciência teórica, “*sem destinar-se contra tais impulsos, afetos, desejos*” se realiza após “*voltar os seus próprios impulsos, a sua própria energia contra si mesma*”, compondo nisso a “*estrutura básica da reflexão, revelada, autenticamente, pelo Aquiles homérico e, sucessivamente, escondida pela transformação do mito em logos*”(p. 89). Respectivo à gênese do ponto de vista teórico da razão, a identificação da faculdade do entendimento (*Verstand*) às necessidades analíticas do método das ciências, assenta o imperativo, mantido como pressuposto, de assentar a noção do sujeito cognoscente conforme o fundamento da natureza concebida como *fisiológica*. A questão parece aqui mover-se pelo paradoxo, pois, como assinalado por Heidegger (*O que é uma Coisa?*, p. 145), a primazia concedida por Kant ao elemento intuitivo deveria dar a entender, segundo ele, como a explicação para “*que até o próprio Kant, apesar do significado fundante do conhecimento, transfira à discussão sobre o pensamento o trabalho principal da análise do conhecimento*”. Por intermédio dessa discussão deveria ser entendido ao mesmo tempo a perda da primazia exclusiva do pensamento. Mas a caracterização da investigação da fundação categorial como obtida aqui para voltar-se à determinação da natureza compreendida exclusivamente segundo a concepção fisiológica (cfe. Prolegomena, § 23), aponta paradoxalmente à busca de fundamentar a essência do pensamento a partir, principalmente, do trabalho da análise do conhecimento, cuja importância é assegurada, entretanto, como assinala Heidegger no título de uma Seção do texto, pela “*A Primazia aparente do pensar. O entendimento puro relacionado com a intuição pura*”(p. 143). Na consideração de P. Ricoeur (*O Conflito das Interpretações*, p. 322), torna-se clara a bipartição da razão kantiana e o concomitante privilégio a apenas uma das suas dimensões. Segundo ele, porque “*reflexão não é intuição*”, tornara-se necessário “*distinguir a tarefa da reflexão de uma simples crítica do conhecimento. (..) [Pois] A*

Na tendência da razão de se desenvolver embasada em pressupostos como faculdade do pensar se reafirma o pensamento teórico-especulativo, sob o reflexo da cisão fundada pelo conceito *numênico*, do ponto de vista do seu interesse especulativo (*Vernunft*)¹¹⁷, do lado avesso da fundação dedutiva das categorias, igualmente de modo negativo.

À base da disjunção doutrinária idealista, o reconhecimento da dupla *transcendentalidade* da faculdade do pensamento, uma ligada às operações lógico-empíricas e outra às operações metafísicas evanescentes, o desenvolvimento especulativo da faculdade do pensamento (razão) depende da omissão da carência da tematização do incondicionado, a fim de que a abordagem crítica assente o compromisso de, enquanto vinculada a pressupostos empíricos, espelhar-se na abordagem realista (dogmática) do conhecimento, não de fora das

limitação fundamental de uma filosofia crítica reside no seu cuidado exclusivo para com a epistemologia. [Aqui] A reflexão é reduzida a uma única dimensão: as únicas operações canônicas do pensamento são aquelas que fundamentam a objetividade das nossas representações. Esta prioridade dada a epistemologia explica porque é que, em Kant, apesar das aparências, a filosofia prática é subordinada à filosofia teórica: a segunda crítica, em Kant, tira de fato todas as suas estruturas à primeira. Uma única questão regula a filosofia crítica: o que é a priori e o que é que é empírico no conhecimento? Esta distinção é a chave da teoria da objetividade. Ela é pura e simplesmente transposta para a segunda Crítica; a objetividade das máximas da vontade repousa sobre a distinção entre a validade do dever, que é a priori, e o conteúdo dos desejos empíricos". Assim, complementa Ricouer: "é contra esta redução da reflexão a uma simples crítica que eu digo, com Fichte (...), que a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever, do que uma reapropriação do nosso esforço para existir; a epistemologia é apenas uma parte desta tarefa mais vasta: nós temos de recuperar o ato de existir, a posição do si em toda a espessura de suas obras".

¹¹⁷ Na medida em que o primeiro exercício da razão se manifesta como *crítico*, o texto da *Crítica da razão pura* justifica a distinção *a priori* entre uso constitutivo e uso especulativo da razão pura, o primeiro referido à Analítica e o segundo à Dialética transcendental, como momento de explicitação das condições gerais *transcendentais* da razão. Mas, por considerar suficiente na Analítica transcendental fazer uso da *pressuposição*, na Dialética transcendental, onde parece que explicitaria o surgimento da faculdade teórica do pensar, realiza a investigação da esfera da razão

abordagens lógico-empíricas, mas fora deste idealismo (*transcendental*¹¹⁸ no segundo sentido), pela auto-exclusão da sua autonomia em prol da fundamentação *científica* do conhecimento da experiência, pela legitimação emprestada¹¹⁹ do pressuposto do modelo da ciência (Matemática e Física).

Essa pretensão transcendental da razão tem, todavia, de sustentar o reconhecimento da relação simétrica, mesmo que projetada pelas idéias da razão, no domínio hipotético¹²⁰, como necessidade de afirmar pela faculdade do pensamento o domínio conceitual *a priori* específico de cada (faculdade de) conhecimento.

A abordagem das condições do representar *a priori*¹²¹ no domínio do puro pensamento é o que surge, assim, quando parecia a Kant inquirir o desenvolvimento da constituição do Sistema da Filosofia. Disse:

(*Vernunft*) na qual é levado, propriamente, ao esquecimento a elucidação das condições da faculdade *teórica* da razão.

¹¹⁸ Aqui encobre-se uma outra nuance de sentido à palavra “transcendental” porque se nos é concedido pensar o que está além do limite do conhecimento determinado, a admissão de exclusão deste limite como pertencente ao objeto de conhecimento designa uma inconseqüência do modelo de pensamento. Por isso tem de se visto o entendimento do fenômeno do conhecimento, a unificação do “*objeto mais (+) seu limite*”. Tal união caracteriza o que se chama aqui de *fenômeno amplo* do conhecimento.

¹¹⁹ Apoiado e dependente, o modelo kantiano da razão filosófica, da esfera lógico-empírica da ciência (dimensão realista), na legitimação do caráter *a priori* das formas puras espaço-temporais (elo da cadeia das pressuposições do *apriorismo formal*), surge e é estabelecido para a Filosofia o vínculo fundado para condicionante da relação de conhecimento existente como relação não-simétrica sujeito/objeto, a partir da estrutura da *consciência* (*Ich denke*) pensada como *teórica*.

¹²⁰ Devido à manutenção do *status* hipotético da razão kantiana sustentado na faculdade do pensamento por um princípio não tematizado, mas pressuposto, mantido como faculdade *teórica*, o elemento ontológico permanece imanente ao princípio *especulativo* sem receber, entretanto, um tratamento reflexivo do ponto de vista suprasensível transcendental.

¹²¹ Acerca do problema das fontes do conhecimento, Kant foi categórico no início da *Crítica da razão pura* (B 29): “*Parece-nos, pois, apenas necessário saber (...) que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento*”.

Acerca do método próprio de uma Filosofia transcendental, nada pode ser dito aqui, pois só nos ocupamos de uma crítica das condições da nossa faculdade, para saber se podemos construir o nosso edifício e até que altura, com o material que temos (os conceitos puros a priori), o podemos elevar¹²².

A faculdade de representação é o que está à frente aqui para assegurar na esfera do pensamento especulativo a referência do pensamento puro (conceito de *coisa em geral*) ao conteúdo empírico dos fenômenos¹²³.

Diante dessa autonomia da crítica¹²⁴, a faculdade do pensamento deixa passar à frente, por intermédio do seu exercício de *auto-crítica*, um conceito meramente especulativo (*coisa-em-geral*), cuja justificação transcendental aparece como elemento de urgência no tema da *faculdade* do pensamento: a não problematização do interesse objetivo, constitutivo e efetivo da distinção entre princípios e conceitos sintéticos, face a esse conceito (*coisa em geral*) designa o contorno do desdobramento positivo¹²⁵ que deveria rigorosamente se seguir da faculdade de

¹²² Kritik der reinen Vernunft, B 766 (grifo do autor).

¹²³ No entanto, na medida em que “*a matéria dos fenômenos pela qual nos são dadas coisas, no espaço e no tempo, apenas pode ser representada na percepção e, por conseguinte, a priori*”, destoa aqui, do fato de que o conceito, como “*uma regra da síntese das percepções, que não são intuições puras e, portanto, não se podem dar a priori*”, enquanto sua síntese seja posta como devendo se elevar só *a posteriori* à intuição que lhe corresponde, que deva resultar desse princípio apenas um princípio da síntese de intuições empíricas possíveis, para valer pura e simplesmente como *conceito transcendental* de algo.

¹²⁴ À frente do pano de fundo, fundamentador dessa distinção, tem de ser visto, por um lado, a *lógica da verdade* (faculdade do entendimento como fundada *a priori*), e por outro, a *pedra-de-toque da verdade das regras* (faculdade da razão como faculdade do pensamento *a priori*). No primeiro caso as *categorias* são expressas como condição de possibilidade do conhecimento puro; no segundo caso, a *proposição transcendental* torna possível, originariamente, a unidade sintética do conhecimento empírico (Kritik der reine Vernunft B 743).

¹²⁵ Enquanto domínio das Idéias da razão, a consideração positiva do uso dos conceitos transcendentais esbarra na norma preventiva do uso *crítico* da razão, de não considerar tal uso a

representação a priori a partir da constatação da existência das *relações puras do pensar*¹²⁶.

Essa faculdade de *representação* reitera aqui, de modo redundante, apenas a justificação da capacidade prévia do exercício de *crítica* da faculdade transcendental. Kant ensaia, todavia, a ida ao encontro da faculdade fundamentadora das *puras relações*, a partir da investigação da idéia de uma *força fundamental*, como “o problema de uma *representação sistemática da multiplicidade de forças*”, concernente à tentativa (hipótese) de estabelecer o progresso metódico¹²⁷ do conhecimento, como um princípio lógico da razão. Disse Kant:

partir do ponto de vista determinante, senão apenas do ponto de vista regulativo, subjetivamente necessário.

¹²⁶ A doutrina do Idealismo transcendental, considerada desde o ângulo de uma faculdade transcendental no exercício de sua auto-crítica, concede estofo para que possa ser pensada a existência simultânea do conhecimento sintético *a priori* (do conceito que representa *a priori* o conteúdo empírico dos fenômenos), e das proposições sintéticas (contrapostas ao objeto do conceito acima, referidas a *coisas em geral* cuja intuição não pode ser dada *a priori*), extraindo o sentido de serem proposições sintéticas *transcendentais* disso, que elas somente podem ser dadas “segundo conceitos *a priori*” (entendimento ou faculdade de pensar *a priori*), pela qual deve ser procurada empiricamente a unidade sintética daquilo “que não pode ser representado intuitivamente *a priori* (das percepções)”. Assim, é de acordo com essas proposições sintéticas que a *experiência* – a fundamentação *científica* do conhecimento (juízos sintéticos *a priori*) da experiência – é tornada possível. Se, de um lado, o conhecimento sintético *a priori* do conceito que representa *a priori* o conteúdo empírico dos fenômenos fornece a simples *regra* da síntese daquilo que pode dar a percepção *a posteriori*, de outro lado, as proposições sintéticas contêm a regra para procurar empiricamente a unidade sintética do que não pode ser representado intuitivamente *a priori*.

¹²⁷ Kritik der reinen Vernunft, Ak 351. Contrariamente à omissão do debate das faculdade devido à pressuposição do *apriorismo formal* na Primeira Crítica, na *Crítica da faculdade do juízo* (Kritik der Urteiskraft, Ak XXIII (nota)), Kant afirma: “Geralmente só ficamos conhecendo as nossas faculdades pelo fato de que as experimentamos. Essa ilusão dos desejos vazios é por isso somente a consequência de uma disposição benfazeja na nossa natureza”. No sentido de que a própria necessidade subjetiva da razão não deve ser encarada, em geral, como nociva à razão teórica, para Kant é impossível alienar pura e simplesmente a particular capacidade transcendental do juízo. Diz ele: “O conceito das ligações segundo fins e o conceito das formas da natureza segundo fins é, pois, pelo menos, um princípio a mais para submeter os fenômenos da natureza a regras”, ou seja, lá “onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da natureza não chegam”. Em continuação, pergunta: e se não fosse feito esse uso finalístico da faculdade de juízo? Restaria então, forçosamente, segundo ele, fazer uso da faculdade buscando que a natureza fosse “representada como um mecanismo cego” (KdU § 61, p. 204). Nesse sentido, enquanto questão

Entre as diversas espécies de unidade segundo conceitos do entendimento, conta-se também a unidade da causalidade de uma substância, a que se denomina força¹²⁸. Os diferentes fenômenos

antropológico-teleológica, diz Kant, o motivo pelo qual “foi colocado na nossa natureza o pendor para a apetição vazia conscientemente assumido” parece ter a ver com a descoberta da possibilidade das faculdades, omitida na dedução transcendental. Kant conclui, asserindo: “Ao que parece, se nós não nos determinássemos a aplicar as nossas faculdades antes de nos termos certificado da suficiência da nossa capacidade para a produção de um objeto, essa aplicação permaneceria em grande parte sem utilização”. Todavia, como conciliar o pano de fundo recém exposto com o aconselhamento de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (BA 41-2), no fato de que pais atenciosos para com o futuro e para o fato de que “não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida” para os filhos, onde tais pais então “procuram (...) mandar ensinar aos filhos muitas coisas e tratam de lhes transmitir a destreza no uso dos meios para toda sorte de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles”, motivo pelo qual, diz Kant, eles acabariam nisso já por descuidar da “tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins”? O exame kantiano parece aqui equivocar-se, pois visa antecipar uma atividade meramente teórico-formal, como conceitualização teórica, em relação a uma linguagem e atividade fundadas praticamente (incondicionadamente). Pois, não pode ser em detrimento deste aprendizado prático (incondicionado) que deve ser antecipada a exigência de formação do juízo moral; antes, depende da formação da habilidade prática o desenvolvimento da faculdade do juízo moral. Unicamente a partir de uma linguagem concreta, portanto, sobre a fundação do primado prático da razão, é possível se abrir o horizonte de sentido e de significado de cada *fim* (*Zweck*) aprendido e desenvolvido. Portanto, como uma habilidade auto-consciente, e não como uma habilidade *teórica* ou *formal*, é que principia a autonomia da razão como maioridade, na medida em que unicamente isso realiza a verdadeira e necessária fundamentação das condições do pensamento. Nesse sentido, a minoridade da razão representa o ponto de vista inverso, a saber, acreditar que a questão exige a fixação de um ponto de vista teórico, e não uma tomada de posição prática, positiva, ativa e agente (pragmática), visto que não pode ser falseado o fundamento de todas as condições (do pensar) realmente obtidas. O início da correção desta perspectiva meramente teórica foi apresentado por Schelling como problema da fundamentação do incondicionado da razão, sistematicamente, a partir do imperativo técnico da investigação da natureza, no *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Críticismo* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*). Para uma apresentação do debate entre as abordagens kantiana e schellinguiana, cfe. Utteich, L.C., *Ensaio Introdutório à leitura de Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Críticismo, de Schelling*, in: *Conjectura*, Caxias do Sul, v.10, n.2 (2005), p. 137-159.

¹²⁸ A hipótese da razão, representada segundo a idéia de uma *força única*, tornará explícito o que foi em seguida recusado pelo interesse primeiro, subjacente e condicionante dos limites da faculdade teórica do pensamento, como elemento ontológico. A propósito desta noção, Popper (*Conjecturas e Refutações, Cap.8 O Status da Ciência e da Matemática*, p. 211-226) recorda: Newton havia “*proposto uma espécie de geometria cósmica: Euclides suplementado por uma teoria (que também podia ser representada geometricamente) do movimento de pontos de massa, sob a influência de forças. Além do conceito de tempo, ele acrescentara à geometria euclidiana somente dois conceitos essencialmente novos: o conceito de massa, ou de ponto de massa material e a noção de força com uma direção, ainda mais importante: ‘vis’ em latim, ‘dynamis’ em grego – de onde o nome ‘dinâmica’ aplicado à teoria de Newton*”. Tendo Kant amparado seu modelo nesta teoria, vista como “*um sistema do mundo universalmente válido, que descrevia as leis do movimento cósmico de modo mais simples e mais claro, com precisão absoluta*”, tal ciência do cosmos, da natureza, que Newton alegava ter sido baseada na experiência, a cujos princípios funcionais teria chegado “*por meio da indução, a partir da experiência*”, na afirmação de que “*a verdade da sua teoria podia ser derivada logicamente da verdade de certas afirmações baseadas na observação*” (referindo-se às leis de Kepler sobre o movimento elíptico dos planetas), por Kant foi reconhecida como concepção de um paradoxo, a saber, o presumir que a teoria de Newton

*de uma mesma substância mostra, à primeira vista, tal heterogeneidade, que se tem de admitir de início quase tantas espécies de faculdades quantos os efeitos produzidos, tal como na alma humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, a discernimento, o prazer, o desejo, etc.*¹²⁹

Se devesse ser instituído o debate acerca destas *puras relações* do ponto de vista do questionamento do seu *quid juris*, teria de ser delineada a constituição do princípio formador da razão (*Vernunft*), do ponto de vista metódico, a partir do surgimento da própria consciência *teórica* (*Ich denke*).

Por isso, a fim de contornar isso, o debate é transladado para o que distingue propriamente as operações dos métodos filosófico e matemático: ao primeiro, pela faculdade do pensamento transcendental, cabe executar a *análise* do conceito (como realização da atividade filosófica); ao segundo, obter a exposição da intuição pura para fundamento da construção do conceito das grandezas (*quanta*) matemáticas.

puddesse ser derivada da observação. De outro lado, a insinuação da noção de “força única”, concebida pela razão, a partir da qual pode ser concebido um primeiro princípio do Sistema transcendental, é o questionamento levantado por Reinhold, inspirado na tradição wollfiana-leibniziana, para resgate da idéia da *força única* da razão para princípio universal da razão. Cfe. Schrader, Wolfgang, *Introdução ao Über das Fundament des philosophischen Wissens*, de Reinhold. Veremos no Capítulo 2 como se desenvolve a carência e o fornecimento do primeiro princípio sistematizante na Filosofia Transcendental.

¹²⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 676/677. Em analogia com esse conceito de *força* pode ser pensado o que disse Kant na asserção segundo a qual “*um corpo em movimento manteria por si a linha reta sempre na mesma direção (...) se uma outra força [não] influi[ssse] ao mesmo tempo sobre ela numa direção diferente*” – na qual então seria modificada para um movimento curvilíneo –, a fim de tornar claro qual faculdade atua para estabelecer a idéia da unidade da causalidade da substância, nessa noção de *força*, se a razão (*Vernunft*) como faculdade dos princípios ou entendimento (*Verstand*) como faculdade das regras, atestando-se nisso a indistinção, à ação da razão teórica, no pronunciamento da razão (*Vernunft*), à favor da visão *lógica* do entendimento vinculada à abordagem analítica, identificada aos limites físicos de um conceito fisiológico da natureza. A exigência de desenvolvimento de um estatuto diferenciador mais claro entre a forma do princípio e a forma da regra constituirá a tarefa de Reinhold, à qual expomos no Capítulo 2.

Visto que na Filosofia o método para alcançar a certeza apodítica é designado *dogmático*, a definição do conhecimento (Metafísica), do ponto de vista somente da *crítica* do conhecimento filosófico (o uso da razão *por conceitos*), abrangerá, diz,

*tudo o que existe (uma coisa no espaço e no tempo) para saber se e em que medida se trata ou não de um 'quantum', se neste deve ser representada uma existência ou uma falta de existência, até que ponto esse algo (que preenche o espaço e o tempo) é um primeiro substrato ou uma simples determinação, se tem uma relação da sua existência a qualquer outra coisa como causa ou efeito e, finalmente, se quanto à existência, encontra-se isolado ou em dependência recíproca com outras coisas, examinar a possibilidade dessa existência, a realidade e necessidade ou seus contrários*¹³⁰.

Assim, visto que, diz Kant,

*ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma idéia por fundamento. (...) [Sendo que] esta (Idéia) reside na razão, como um gérmen no qual todas as partes estão ainda muito escondidas, muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica (..) [Assim, porque] todas as ciências, sendo concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam ser explicadas e definidas (...) segundo a idéia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das partes que reuniu*¹³¹,

a idéia científico-filosófica da *crítica* da razão, à base da determinação dos limites da *razão pura* no uso transcendental, assenta a outra distinção subjacente à idéia de uma *ciência pura* da razão, a saber, a distinção entre “Crítica” e “Doutrina (Sistema)”:

¹³⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 752.

*A Crítica da razão pura (..) é a idéia completa da filosofia transcendental, mas não ainda esta ciência mesma*¹³².

*[E essa investigação] não podemos denominá-la propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental*¹³³.

*[Pois] A Crítica é antes a instituição provisória necessária para promover uma Metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência*¹³⁴.

É com base na manutenção dos condicionantes correspondentes a seus pressupostos que o modelo Idealista kantiano afirma pretender antes uma “Crítica”, que o “Sistema” do mesmo, no rastreamento da possibilidade do pensamento sintético em geral:

*Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental (..). Com efeito, uma vez que tal ciência teria que conter completamente tanto o conhecimento analítico quanto o sintético a priori, no tocante ao nosso propósito ela é de um âmbito demasiado vasto, já que só nos é permitido impulsionar a análise na medida em que é imprescindivelmente necessária para compreender os princípios da síntese a priori em toda a sua extensão, a única coisa que nos interessa. Com essa investigação nos ocupamos agora. Não podemos denominá-la doutrina, mas somente crítica transcendental*¹³⁵.

Na redução da pretensão da razão transcendental (faculdade do pensamento) à *crítica*, para a discriminação da fonte de todo conhecimento, terá de ser concebida a Metafísica do conhecimento em geral; mas, ela própria, na mesma esfera *crítica*, intrinsecamente limitada:

¹³¹ Kritik der reinen Vernunft, B 862.

¹³² Kritik der reinen Vernunft, B 26.

¹³³ Kritik der reinen Vernunft, B 28.

¹³⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 26.

como crítica do Direito, da Moralidade, da Religião (Metafísica dos Costumes), e, como crítica do Conhecimento (Metafísica da Natureza), ela descortina a dificuldade de separar a descoberta da Metafísica pura (os sentidos negativo e positivo da razão), da descoberta da auto-reflexividade, como não limitada à faculdade do pensamento teórico. Nesse sentido, o modelo kantiano expressa o limite diante da tarefa de pensar filosoficamente (de modo autônomo) o Sistema da razão transcendental.

A idéia científico-filosófica da *crítica* da razão é, por isso, no fundo, mais científica que propriamente filosófica. Para Kant a compreensão metafísica do conhecimento exaure-se no reconhecimento do sentido *negativo* da razão, no privilégio da *crítica* como só investigação do “*método da ciência*”, quando “*a razão apreender a conhecer (..) o seu próprio poder para com os objetos que lhe podem ocorrer (...) deve[ndo] tornar-se fácil determinar (inteira e seguramente) o âmbito e os limites do seu (..) uso*”¹³⁶.

Tendo encontrado seu sentido fundamental na doutrina dos Elementos, na *Crítica da razão pura*, pelo estabelecimento da crítica do conhecimento a partir da fundação do sujeito transcendental, no qual operam faculdades (*Vermögen*) (sensibilidade: intuições puras; entendimento: categorias e apercepção transcendental), através da qual demonstra a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, e na *crítica* também

¹³⁵ Kritik der reinen Vernunft, B 26.

¹³⁶ Kritik der reinen Vernunft, B 23.

à pretensão da ampliação do conhecimento segundo a razão especulativa, distinguindo-se nisso da ampliação proposta pelas metafísicas dogmáticas (leibniziana-wolfiana); de outro lado, tendo estabelecido na Dialética as Idéias transcendentais como conceitos da razão para alcançar os fins supremos da existência humana, a saber, o conhecimento das idéias de Deus, liberdade e imortalidade, que constituem a Teologia, a Moral e Religião – o esforço da razão, sob ótica igualmente sistemática, será assentado aqui exclusivamente em direção à fundamentação da *crítica* do conhecimento no domínio das ciências.

Assim, a garantia da possível remissão dos conceitos *a priori* à sensibilidade¹³⁷, que aparece como uma exigência posta no fundamento de uma efetividade que é independente da idéia *filosófica* do método, caracteriza o estatuto apenas subjetivo e psicológico da faculdade do pensamento encarada só como *faculdade da representação*: pelo motivo fundamental da *crítica* ser conservada como crítica material e empírica, os conceitos *a priori*, considerados na faculdade do pensamento, não podem

¹³⁷ Segundo Fernández, A.L. (*Deducción Transcendental y Modalidad. Algunas consideraciones en torno al programa demostrativo de la deducción transcendental*, p. 9-10), a pertinência do sentido do dizer kantiano que caracterizaria a tarefa da dedução transcendental como “*a explicação do modo como podem conceitos se referir a priori a objetos*”, poderia fazer obter uma correspondência objetiva dos conceitos somente se se entendesse tal ato de “referir-se” (*sich beziehen*) como uma explicação do modo como podem ser “aplicados” os conceitos *a priori* aos objetos, todavia, não no caso em que fosse entendida como uma explicação do como correspondem ou podem corresponder “objetos” aos conceitos, já que essa explicação não constitui a explicação do “modo” como podem “ser aplicados” a objetos, na qual a própria noção de empregabilidade de conceitos *a priori* a objetos traz a ambiguidade, consistindo em que “*o mencionado emprego (Anwendung) poderia ser entendido em um sentido puramente epistêmico, como reconhecimento da objetividade do objeto ou em um sentido ontológico, como a constituição da objetividade do objeto mediante a aplicação de conceitos a priori ao dado*”. É justo a partir da insuficiência de precisão que encontramos na exposição kantiana a vinculação de princípios lógicos ou transcendentais da razão a elementos físicos e empíricos, na qual o título

revelar o fundamento da identidade da consciência teórica (*Ich denke*) para *faculdade racional da pesquisa em geral* (caráter hipotético do pensamento em geral)

Carece à razão pensar aqui, de modo objetivo, os fundamentos efetivos a fim de não ser relativizada (fundada relativamente) a faculdade do conhecimento, aparecendo também como *fenômeno* ou, como dirá Schelling, como algo próprio do sujeito “*mas não necessário nele*”, na qual o sujeito, enquanto *objeto* da faculdade do conhecer, é visto como “*completamente diferente dela*”¹³⁸.

1.2.3 Implicações sistemáticas indiretas da *crítica* da razão: a Pretensão e os Limites da abordagem Metafísica

À base de uma idéia crítico-sistemática não restou à Filosofia transcendental, na série de seus pressupostos, senão um desiderato ou disposição metafísica. No desdobramento das categorias na faculdade do pensamento, os conceitos puros não revelaram o fundamento da consciência teórica como faculdade racional da *pesquisa em geral*.

Do ponto de vista metafísico, a imersão da razão nos fins mais gerais do pensamento puro dependia por isso do propósito “*de alargar o*

“transcendental” acaba por designar de modo válido igualmente aquilo que é puramente transcendente ao desenvolvido, de fato, pela exposição kantiana.

¹³⁸ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, p. 295. Assim, o princípio estabelecido para fundamento da pura relação conceitual, mediante o princípio da consciência teórica (*Eu penso*), revela, segundo Schelling, a desvantagem da abordagem meramente criticista, no “*considerar que a faculdade de conhecer é independente do próprio ser do sujeito*”(p. 195).

*nosso conhecimento a priori*¹³⁹ como motivo fundamental da *crítica*, que é algo material e empírico. Mas, na medida em que o conceito empírico pode ser apenas explicitado ou exposto (jamais definido), a atividade do filosofar toma seu início na filosofia crítica no desiderato de mapear os limites da razão; pois,

*visto que um limite é em si mesmo algo positivo, que pertence tanto ao que nele está incluído, como ao espaço situado no exterior de um todo dado, ele é no entanto um conhecimento positivo (sintético) real (efetivo) de que a razão participa unicamente por se estender para lá deste limite, mas sem tentar ultrapassá-lo, porque então se encontraria perante um espaço vazio em que pode, certamente, pensar formas para as coisas, mas não as próprias coisas*¹⁴⁰.

A designação indiscriminada do estatuto desse *limite*, no trânsito entre as esferas da Ciência e da razão especulativa (Metafísica), sua insuficiência se expressa no fato de Kant abordar conjuntamente os domínios da razão sem caracterizar, entretanto, conforme um referencial destacado à qual condição fundamental a razão deve elevar esse ponto de vista *especulativo*. Esse vínculo estrito entre o domínio da Ciência e o da razão especulativa se desenvolve por uma racionalidade indiferenciada, que terá exclusivamente presente para si que

¹³⁹ Na *Crítica da razão pura* (Kritik der reinen Vernunft B 18) diz Kant: “De modo algum se trata de simplesmente decompor os conceitos, que formamos a priori acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento a priori, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos a priori, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. (...) Assim, a metafísica, pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas a priori”(grifo do autor).

¹⁴⁰ Prolegomena, A 181(grifo do autor).

o mundo sensível nada mais é do que uma cadeia de fenômenos ligados segundo leis gerais; [que] não tem pois consistência por si mesmo, não é propriamente a coisa em si e relaciona-se, portanto, necessariamente com aquilo que contém o fundamento deste fenômeno, com seres que podem ser conhecidos não só como fenômenos, mas como coisas em si. Só no conhecimento desses seres pode a razão esperar ver alguma vez satisfeito o seu desejo de plenitude, no progresso do condicionado para as suas condições¹⁴¹.

Não se trata de justificar que em ambos os domínios os conceitos são pensáveis sem contradição; antes, trata-se de pontuar que, diz Kant,

há uma vantagem capaz de fazer-se compreensível e ao mesmo tempo atraente, inclusive para o aprendiz mais lento e obstinado de tal investigação transcendental, a saber, que o entendimento que se ocupa unicamente com o seu uso empírico e não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento pode muito bem progredir, mas uma coisa não pode absolutamente realizar, ou seja, determinar para si mesmo os limites do seu uso e saber o que pode situar-se dentro ou fora de sua esfera total¹⁴².

Kant considera não apenas os elementos do conhecimento conforme à noção representacional¹⁴³, mas conserva desde a exposição dos princípios¹⁴⁴ até a dos conteúdos do conhecimento (intuição e

¹⁴¹ Prolegômena, A 170.

¹⁴² Kritik der reinen Vernunft, B 298. (grifo do autor)

¹⁴³ Veremos no Capítulo 2 porque a carência da fundamentação transcendental liga-se ao caráter representacional. Adianta-se que a representação do conceito numênico, que devia fornecer ou conter igualmente uma forma, só se resolve, como demonstrará Reinhold, por sua completa supressão, mediante a elucidação do seu *pseudo*-estatuto. Para Fichte, na consideração da razão teórica a partir da razão prática, o primado da série reflexiva, intitulada por ele de “figurações” (*Bilder*) face às representações (*Vorstellungen*), é o pano de fundo da refutação do fundamento do conhecimento como assentado em representações. No fundo, isso o que Kant entende por “esquema” é o que Fichte considerará como “imagem”, em vista do protótipo absoluto que resolve a questão do surgimento da representação na razão teórica. Veremos essa elucidação na exposição dos “princípios” da *Doutrina da Ciência*. Para aprofundamento da compreensão fichtiana da série reflexiva como “imagem”, cfe. Pohl, Karl. *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1966.

¹⁴⁴ Kant alia o caráter representacional à noção de Princípio: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios” (*Grundlage der Metaphysik der Sitten*, BA 36, p. 47). (grifo do autor)

conceito)¹⁴⁵, e ainda a da consciência¹⁴⁶, procurando-os manter vinculados a um fundamento suprassensível do conhecimento. No § 16 da *Crítica da razão pura*, disse:

*uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a coisas diferentes, considera-se como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo diferente; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*¹⁴⁷.*

Essa afirmação não deve causar espécie, pois esse modo de proceder é típico da razão teórica (*Verstand*), a saber, que ela, numa relação na qual

dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um objeto em si, assim se lhe afigurando que poderia formar conceitos dessa espécie de objetos e que, visto o entendimento não fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, nesse último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento (..)¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Kant define as representações da intuição e do conceito a partir de suas notas características: “a intuição refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o conceito refere-se mediadamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas”(KrV B 376/7). E, na *Lógica*, diz: “Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações relacionadas a um objeto são ou intuições ou conceitos. A intuição é uma representação singular (*repraesentatio singularis*), o conceito uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*), ou refletida (*repraesentatio discursiva*)”(Lógica, § 1, p. 109).

¹⁴⁶ Na *Lógica* (p. 50), Kant dirá: “consciência é uma representação de que uma outra representação está em mim”.

¹⁴⁷ Kritik der reinen Vernunft, B134 (nota)(grifo do autor).

¹⁴⁸ Kritik der reinen Vernunft B 306/7. (grifo do autor).

O modo como um elemento suprassensível subjaz aqui ao vínculo entre o “dentro” e o “fora” da relação no pensamento do fenômeno se perde na margem deixada para correr ora a uma, ora a outra alternativa, sem completar essa fundamentação sob um mesmo princípio. Na oscilação da atenção à causa limitadora do fenômeno, parecendo tal sentido positivo advir de um conceito (princípio) estabelecido analiticamente, o vínculo da razão à Ciência, em vez de à Filosofia, com vistas à perspectiva sistemática, apresenta-se como o elemento aporético da esfera especulativa da razão, nomeadamente, de saber que

a experiência nunca satisfaz totalmente a razão; [que] ela remete-nos sempre para mais longe na resposta às questões e deixa-nos insatisfeitos relativamente a uma solução completa¹⁴⁹;

mas de saber também que:

toda a resposta conforme às leis fundamentais da experiência engendra sempre uma nova questão que, ao exigir ser respondida, mostra assim claramente a insuficiência de todas as espécies de explicação física para satisfazer a razão¹⁵⁰.

Ou seja, a despeito de manter tributário, num tipo de argumentação confusa, o primado estabelecido à Ciência, torna-se aqui patente que

o mundo sensível nada mais é do que uma cadeia de fenômenos ligados segundo leis gerais; [e que] nada tem, pois, consistência por si mesmo, não é propriamente a coisa-em-si e relaciona-se, portanto, necessariamente com aquilo que contém o fundamento deste fenômeno, com seres que podem ser conhecidos não só como fenômenos, mas como coisas em si. Só no conhecimento

¹⁴⁹ Prolegomena, A 166.

¹⁵⁰ Prolegomena, A 166.

*desses seres pode a razão esperar ver alguma vez satisfeito o seu desejo de plenitude, no progresso do condicionado para as suas condições*¹⁵¹.

Pois Kant, parecendo visar à preservação do sentido inverso, é ciente de que na consideração científica o limite serve só de “símbolo (...) para fixar as fronteiras da razão em relação ao seu uso legítimo”¹⁵². Vê-se assim que o limite é definido aqui a partir de uma reflexão que não alcança conteúdo histórico, mas configura pura e simplesmente a limitação da razão (*Verstand*) como procedimento de um conhecer não apresentado como fim em si mesmo:

*Quem não vê a impossibilidade de se ater à contingência e dependência constante de tudo que se pode conceber e admitir segundo os princípios da experiência e não se sente impelido, sem consideração por todo o interdito de não se perder nas idéias transcendentais, a procurar, no entanto, ainda, para lá de todos os conceitos que ele pode justificar pela experiência, paz e satisfação no conceito de um ser, cuja idéia em si, segundo a possibilidade, não pode se apreendida, embora também não refutada, porque ela concerne a um ser puramente inteligível, sem a qual porém a razão deveria permanecer para sempre insatisfeita?*¹⁵³

¹⁵¹ Prolegomena, A 170.

¹⁵² Prolegomena, A 181. Concorde a tal visão eminentemente analítica da Ciência, Kant (KdU § 59, p. 254 e p. 195) manifesta-se dizendo que são expressões simbólicas, indiretas, “as palavras ‘fundamento’ (apoio, base), depender (ser segurado de cima), fluir de algo (ao invés de suceder), substância”, e podem ser explicadas como tal desde que vinculadas a intuições diretas, expressões ostensivas, esquemas.. Conforme dirá Hegel (*Ciência de la Lógica*, p. 416), posteriormente: “a filosofia não necessita de tais auxílios (...). As determinações habituais de força, ou substancialidade, causa e efeito, etc., são igualmente só símbolos para a expressão, por exemplo, de relações vitais ou espirituais, vale dizer, são determinações não verdadeiras para elas (...)”.

¹⁵³ Prolegomena, Ak 166. É nesse sentido que Kant expressa o operar da faculdade de imaginação não ainda de modo transcendental, na *Crítica da faculdade do juízo*: “A faculdade de imaginação transcendental, quando opera segundo a lei de associação, torna o nosso estado de contentamento fisicamente dependente; mas a mesma, quando opera segundo princípios do esquematismo da faculdade do juízo (consequentemente, enquanto subordinada à liberdade), é instrumento da razão e de suas idéias, como tal, porém, é um poder de afirmar nossa independência contra as influências da natureza, de rebaixar como pequeno o que de acordo com a primeira é grande e, deste modo, pôr o absolutamente grande somente em sua própria destinação (isto é, do sujeito)” (KdU, Ak 118, p. 116).

No resultado que devia conduzir á idéia de Sistema do ponto de vista transcendental, fundamentadora não de representações psicológicas, subjetivas, resta à noção sistemático-científica garantir a objetividade como algo possível (problemático); disse Kant:

*a limitação do campo da experiência por algo que, sob outros aspectos, lhe é desconhecido, constitui não obstante um conhecimento, que permanece adquirido nestas condições para a razão; ela não fica assim encerrada no interior do mundo sensível e também não se perde fora dele, mas se confina, como convém a um conhecimento dos limites, simplesmente à relação do que está fora deles com o que está contido no interior*¹⁵⁴.

Fundado o *fenômeno* em um conceito inteligível (*noumeno*), nessa conciliação a atividade da razão não alcança clareza quanto ao núcleo diferenciador comum *ao uso* dos conceitos em que têm de ser distinguidos, segundo um *status* autônomo (sujeito), o que pertence à autonomia da esfera Idealista, e o que é próprio ao domínio realista (realismo dogmático ou ingênuo), devido a manter tanto o interior como o exterior do Sistema conformes ao caráter meramente representacional¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Prolegomena, § 59, A 181/4 (grifo do autor).

¹⁵⁵ Na medida em que as etapas que amadureceram o processo de fundamentação da Filosofia são exemplificadas, na história da filosofia, como transição do Idealismo subjetivo ao Idealismo objetivo e ao absoluto, os condicionamentos das *filosofias da representação* devem ser contados como contidos no modelo inicial. Todavia, se por esse motivo a fundamentação absoluta da Filosofia deve se considerada como superação do *psiquismo da representação* do modelo Idealista subjetivo, nem por isso descuida-se do importante estatuto transcendental da faculdade fundamentadora da *representação*, a faculdade da imaginação. Como sublinha Castoriadis (*A descoberta da Imaginação*, in: *Os Destinos do Totalitarismo*, p. 68-9), não passará despercebido que, após ter reaparecido em Kant e Fichte, se seguiu em Hegel o novo ocultamento da faculdade de Imaginação transcendental. Em seu escrito *Glauben und Wissen* (p. 308) Hegel teria chegado a enfatizar – em acordo com Fichte – que “*a imaginação não é um termo médio, mas o que é primeiro e originário*”, na conscientização do seu poder como elemento necessário para o processo dialógico e dialético. Entretanto, posteriormente, completa Castoriadis, “*não se encontrarão traços do tema e do termo da imaginação na Fenomenologia do Espírito*”, tendo Hegel deslocado “*a ênfase da imaginação para a memória, à qual transferirá as obras objetiváveis da imaginação*”

Por isso retoma Kant o pensamento inicial, para idéia metafísica, de que é mais importante o além do conhecimento do que o próprio conhecimento. Mas, como tarefa de outro domínio, trata de afirmar a necessidade subjetiva da razão.

1.2.4 A Necessidade subjetiva da razão transcendental

Admitindo-se à sã razão o procedimento dialético como natural, não é de estranhar que a maior parte das investidas do espírito humano à

(e criticará os Antigos por terem rebaixado a memória ao nível da imaginação (Enzyklopädie, § 462, Zusatz) e o que ele chamará ainda na Propedêutica e na Enciclopédia, imaginação ativa e imaginação criadora nada mais será efetivamente (...) do que uma recombinação seletiva dos dados empíricos guiada pela Idéia". Nesse sentido, o caráter originário e primeiro da imaginação perde seu *status* à figura do Conceito, e embora pudesse estabelecer a identidade entre ideal/real, pensamento e realidade, contingência e necessidade, ela carece de princípio para estabelecer discursivamente a fundamentação das possibilidades da razão do ponto de vista sistemático. Se considerarmos que no pensamento dialético está em questão a exposição do conceito de Subjetividade, cujo desenvolvimento inicial partiu da tematização do "primeiro princípio" em Fichte para fundamentar as "categorias", parece conseqüente considerar a ênfase na Imaginação transcendental como, por isso, fundamentadora da "Subjetividade". Mas, por outro lado, nesta linha, segundo Düsing (*Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, p.201-225, in: Henrich, D. *Hegels Philosophische Psychologie*), se estabelece como problema de uma Filosofia da Subjetividade o de estabelecer a relação na qual o conceito de uma Subjetividade universal – princípio do pensar e do agir – se mostra Conceito de um Sujeito real, existente. Nesse sentido, para o esclarecimento da relação entre estes conceitos, eles têm de ser buscados nos respectivos lugares sistemáticos já determinados, visto se tratar, sempre, de uma solução sistemática desenvolvida no Conceito. A ausência do elemento conceitual na Teoria da Subjetividade fichtiana parecia não ter implicações tão nocivas, devido à posição da Imaginação (faculdade da intuição) no centro de seu Sistema. Entretanto, vê-se no excelente trabalho de Torres Filho (*O Espírito e a Letra. Crítica da Imaginação pura em Fichte*, 1972), que cumpre na exposição e em um modo de leitura da doutrina de Fichte a partir do posicionamento da imaginação transcendental como "porta de entrada" do Sistema, o que, talvez em função disso, impediu a exposição das aporias da doutrina fichtiana. Atentamos aqui ao fato de que somente indo na direção oposta ao executado por Torres Filho, torna-se possível mostrar as aporias do texto fichtiano, e evitar o risco representado pela aceitação prévia da Imaginação como fundacional de uma Ciência Pura como ciência dos Primeiros Princípios – tal fora a tentativa a *Doutrina da Ciência*. Ainda que resida, como sustentação, na exclusiva dinamicidade de um oscilar (*Schweben*), em vista disso é posta a fundamentação da doutrina como devendo se realizar só a partir de um postulado (dever-ser); ou seja, como obtendo validade só problemática e regulativa. Nesse sentido, o fundamento da doutrina, embora parece demonstrado como o princípio absoluto (*Eu sou*), só pode apontar para outra coisa: o alicerce que lhe falta, isto é, não há nele a solidez do "conceito", mas a evanescência da "intuição".

busca de resultados iniciam manifestando seu contrário¹⁵⁶; isso é conforme ao processo dialético, dia-lógico, pois conforme Hartmann, “a dialética tem a missão de ocultar o que torna visível e de tornar perfeitamente visível o que oculta”, uma vez que considera impossível “se separar do conteúdo que comunica, como tampouco o estilo lingüístico que ela cria pode se separar dela mesma”¹⁵⁷.

Entretanto, o interesse da sã razão em adotar tal modelo para baliza da categorização científica, descrição do conjunto das leis na formulação e explicação das leis da natureza somente deve ser possível se se desenvolve e decorre segundo este modelo o desenvolvimento efetivo dos fenômenos, conforme um padrão adotado não arbitrariamente¹⁵⁸, mas sujeito a reformular e renovar as próprias teorias.

Esta concepção dialética do procedimento investigativo resgata a pergunta pela auto-fundamentação do conhecimento de modo exclusivamente mais amplo e diferente das outras concepções.

¹⁵⁶ Na *Fenomenologia do Espírito* (§ 62, p. 64), Hegel relata como se dá isso a partir de um exemplo bastante claro. Diz: “Para esclarecer com exemplos o que vai dito na proposição ‘Deus é o ser’ o predicado é ‘o ser’: tem uma significação substancial na qual se dissolve o sujeito. Aqui ‘ser’ não deve ser predicado, mas a essência; por isso parece que, mediante a posição da proposição, Deus deixa de ser o que é – a saber, sujeito fixo. O pensar, em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado, se sente, com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe fez falta. Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como o ser, como a essência que esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no predicado. Então o pensar está ainda nas profundezas do conteúdo, ou, ao menos, tem presente a exigência de nele se aprofundar; em lugar de manter a livre posição do raciocinar que no predicado vai para si mesmo”.

¹⁵⁷ Hartmann, N., *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 301.

¹⁵⁸ O modelo de razão fornecido por Aristóteles professa esse tipo de legitimação do conhecimento, concorde com a capacidade explicativa das leis fundamentais da natureza segundo a ordem metódica linear-causal, assentando a legitimação do conhecimento de modo analítico-empírico.

Mas, enquanto forma *científica* que coloca em xeque o padrão de racionalidade *analítico*, a tarefa de fixar a relação entre os objetos da natureza (compreendida como um todo) e sua explicação, no qual se formulam as leis da natureza para explicar, à base de uma força externa (pressuposto do realismo) qualquer movimento ou transformação na natureza em geral, sem se pronunciar sobre o significado ontológico desta *força*, só pode aparecer contrastada à forma de uma necessidade subjetiva.

De acordo com isso, a condição da concordância objetiva, suficiente para apresentar a existência de objetos, mas não fundada senão vetada para apresentar-se como concordância subjetivamente necessária, apresenta a nuance da faculdade superior (subjetividade transcendental) apresentada para condição fundante *a priori* do domínio das idéias¹⁵⁹.

A insegurança em definir os limites da razão, no modelo kantiano, aproximou por isso em um único ponto de partida duas teses, numa tensão que atinge o paroxismo: o realismo objetivo e o idealismo da conformidade a fins da natureza. Nesse sentido, pode-se confrontar, nas próprias palavras de Kant, duas assertivas, a saber, a proposição: “O ‘eu penso’ expressa o ato pelo qual determino minha existência. A existência

¹⁵⁹ Na Crítica da faculdade do juízo (§ 76, p. 339-349), dirá Kant: “(..) o entendimento, (..) no que diz respeito à sua validade, limita a validade daquelas idéias da razão somente ao sujeito, mas de forma universal para todos os sujeitos deste gênero, isto é, limita-as à condição: segundo a natureza da nossa faculdade de conhecimento (humano) ou segundo o conceito que podemos fazer da faculdade de um ser racional finito em geral, não se pode e não se tem que pensar doutro modo, sem afirmar que o fundamento de um tal juízo permanece no objeto”.

*está, portanto, já dada nele*¹⁶⁰, e a proposição: “*ser não é (...) um predicado real (...); é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas*”¹⁶¹.

Contrasta nisso o fato de haver uma necessidade subjetiva da razão, como pressuposto:

*visto que a razão precisa, em relação à possibilidade de todas as coisas, supor a realidade como dada, e considera a diversidade das coisas unicamente como limites provenientes das negações que lhe são inerentes, vê-se forçada a pôr como fundamento uma possibilidade única, a saber, a do ser ilimitado como originário, e considerar todos os outros como derivados. Uma vez que, também, a possibilidade geral de uma coisa qualquer se deve encontrar essencialmente na totalidade da existência, pois, pelo menos o princípio da determinação geral só assim torna viável a diferença entre o possível e o real de nossa razão, encontramos deste modo um motivo subjetivo da necessidade, isto é, uma exigência de nossa própria razão, de estabelecer como fundamento de toda a possibilidade a existência de um ser (supremo) absolutamente real.*¹⁶²

Na mera pressuposição dos condicionantes Kant inicia um tipo de exigência não-cognitiva que, conservando-se *a priori*, será garantida só na medida em que possa ser assentado como pressuposto transcendental do idealismo da natureza (*Zweckmäßigkeit der Natur*)¹⁶³, isto é, como consideração só *negativa* da metafísica¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Kritik der reinen Vernunft, B § 25 (nota) (grifo do autor).

¹⁶¹ Kritik der reinen Vernunft, B 626. (grifo do autor)

¹⁶² SOP (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*) A 312/313. (grifo do autor)

¹⁶³ Kritik der Urteilskraft, § 58.

¹⁶⁴ Na perduração desta consideração da metafísica como meramente negativa Kant buscará, como sabemos, para fundamento da filosofia transcendental, coroar a fundação da razão transcendental numa Teologia Moral. Cfe. Utteich L. C., “Ensaio introdutório à leitura de ‘Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo’, de Schelling”, Conjectura, Caxias do Sul, v.10, n° 2, 2005, p. 137-159.

Com base nessa mera pressuposição é concedida às ciências autonomia para o uso das categorias:

Devemos portanto conceber um ser imaterial, um mundo inteligível e um ser supremo (puros numenos), porque a razão só nestes, enquanto coisas em si, encontra a perfeição e a satisfação que jamais pode esperar na derivação dos fenômenos a partir dos princípios homogêneos, e porque estes fenômenos se referem realmente a algo diferente deles (portanto, inteiramente heterogêneo), já que os fenômenos supõem sempre uma coisa em si e a anunciam, quer se possa ou não conhecer de modo mais preciso¹⁶⁵.

Creditado tal uso desde a concepção de *método*, expressa em Kant,

visto que nunca conseguiremos conhecer estes seres inteligíveis no que eles podem ser em si mesmos, isto é, de um modo determinado, devendo, no entanto, admiti-los em relação ao mundo dos sentidos e com ele os conectando mediante a razão, poderemos pelo menos pensar esta ligação por meio de tais conceitos, que exprimem a sua relação ao mundo sensível¹⁶⁶,

na abordagem contrastante da linguagem adotada pelas ciências e da autonomia, depreendida transcendentemente, para caracterizar todo *método* elaborado na razão, falta tornar explícito que há (ou, o que), na

¹⁶⁵ Prolegomena, Ak 171, p. 149. Nesse mesmo sentido, pode-se entender o uso que tem de ser feito da Idéia, conforme assinala na *Crítica da faculdade do juízo* (§ 57, A 176, p. 152): “O entendimento limita a validade daquelas idéias da razão somente ao sujeito, mas de forma universal para todos os sujeitos deste gênero”(§ 76). O que é corroborado nos Prolegomena, na passagem: “Quando digo: somos forçados a considerar o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, apenas digo na realidade: assim como (...) um regimento se refere ao coronel, assim também o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos) se refere ao desconhecido que eu (...) descubro (...) segundo o que ele é para mim, a saber, em consideração do mundo do qual eu sou uma parte”.

¹⁶⁶ Prolegomena, A 171.

base desta autonomia, (são) pressuposições que evitam ser fundadas demonstrativamente.

O “estabelecer...a existência de um ser (supremo) absolutamente real” para fundamento de toda “possibilidade” não significa uma tematização do predicado existencial, mas sim a declaração de que *há um princípio especulativo* do qual a razão deve lançar mão para garantir o caráter *a priori* do próprio uso das próprias categorias¹⁶⁷ no pensamento.

Mas, na medida em que toda auto-tematização da razão tem de ser tematização histórica, na história dos conceitos, declarará Hegel:

*nenhum sistema filosófico pode subtrair-se à possibilidade de uma acolhida semelhante: todo sistema é suscetível de ser tratado historicamente*¹⁶⁸.

É nesse sentido que o comportamento dialético da razão, encontrado como auto-expressão paradigmática do incondicionado, aponta para o núcleo do modelo idealista, surgido e posto em crise pelo modelo de Kant.

Aqui temos de tomar o modelo kantiano na intenção de uma filosofia *da passagem* (*Übergang*) ao estágio verdadeiro e completamente sistemático da razão transcendental, da Filosofia *a priori*, menos pelos resultados alcançados na explicitação da sua grade conceitual do que

¹⁶⁷ No entender de Schelling esta era a preocupação fundamental de Kant. Cfe. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, p. 94-108.

¹⁶⁸ Hegel, *Diferencia entre los Sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 12. Em *Glauben und Wissen* (p. 321), Hegel dirá: “Kant mostrou uma total ignorância dos sistemas filosóficos e uma falta de conhecimento dos mesmos que fosse além de uma notícia histórica, especialmente nas refutações dos mesmos”.

pela insegurança demonstrada na cunhagem da referencialidade terminológica aos conceitos, pelas capacidades da *subjetividade transcendental*.

A busca por uma auto-fundamentação da filosofia, na auto-reflexividade do processo de investigação, coloca esse último em xeque, todavia, no resgate da cientificidade do processo de condicionamento originário, possibilitador do exame dos pressupostos, ínsito na disciplina estudada. Aqui esse resgate devia servir não de decréscimo da fundamentação, mas de ganho da investigação mesma¹⁶⁹.

No pressuposto de uma *síntese* que nega a condição dialética¹⁷⁰, o estatuto *transcendental* da razão kantiana é garantido, mas deve ele valer como “*a incógnita X em que se apóia o entendimento quando crê*”

¹⁶⁹ Na crítica aos limites da concepção moderna de razão, Hegel focaliza como principal elemento aquela forma de pensar dicotômica da forma inferior da razão (*Vernunft*), designada como entendimento (*Verstand*). Essa crítica tem em vista recuperar a idéia do conhecer compreendida na sua totalidade; visto que, por um lado, é uma consideração sensata do mundo aquela descoberta que distingue “*no vasto reino do ser-aí exterior e interior, o que é só fenômeno (...) e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade*”(Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 6, p. 44), por outro lado, a concepção da totalidade do conhecimento deve envolver isso, que “*(...) o conhecer não é o desvio do raio [no conhecimento da lei da refração de seus próprios raios]: o conhecer é o próprio raio, através da qual nos toca a verdade (objeto)*”(Fenomenologia do Espírito, § 73, p. 72). Do mesmo modo, Goethe afirmava: “*O mais importante é compreender que todo o fato é já teoria. O azul do céu manifesta-nos a lei fundamental da cromática. Escusamos de procurar seja o que for por detrás dos fenômenos: eles mesmos são a doutrina*”.

¹⁷⁰ No linguajar habitual é muito comum realizar a crítica dos costumes mediante o uso da ironia. Os irmãos Schlegel e Novalis, os primeiros românticos (*Frühromantiker*), desenvolveram com Teoria Filosófica para fundamentação estética a partir do conceito de *Witz*, que designa entre outras coisas a “sagacidade”, “mordacidade” ou “espírito”. Encontramos também em Kierkegaard o desenvolvimento filosófico do conceito de ironia. Mas, no presente caso queremos exemplificar o que queremos dizer aduzindo ao sentido performático ínsito no modo de pensar fundado dialeticamente. Assim é possível dizer, por exemplo, que Kant é adepto da concepção moral estoica, enfatizando justo o contrário, no dizer: “Kant não é estoico!”; ou no escopo de apenas duas possibilidades de determinação, entre epicurista e estoico, dizer: “Kant é epicurista!”.

encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas todavia considera ligado a esse conceito”¹⁷¹.

Como elucidar o fundamento da Metafísica do conhecimento?

Disse Kant:

Nos juízos sintéticos (...) tenho de sair do conceito dado para considerar, em relação a ele, algo completamente diferente do que nele já estava pensado. (...) Admitamos então que se tem de partir de um conceito dado para o comparar sinteticamente com um outro; é então necessário um terceiro termo, no qual somente se pode produzir a síntese dos dois conceitos¹⁷².

Portanto, a noção de totalidade, a ser constituída a partir de um terceiro termo, é “o *medium* de todos os juízos sintéticos a priori”. Nisso vê-se que este *medium*:

só pode ser um conjunto em que todas as nossas representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno, e a sua forma a priori, o tempo. [Sendo que] A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção¹⁷³.

Logo, não pode ser a experiência a “*incógnita X*”,

porque o princípio em questão acrescenta esta segunda representação [B] à primeira [A], não só com generalidade maior do que a que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente a priori e por conceitos. É sobre estes princípios (...) extensivos que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo a priori¹⁷⁴.

¹⁷¹ Kritik der reinen Vernunft, B 13.

¹⁷² Kritik der reinen Vernunft, B 194.

¹⁷³ Kritik der reinen Vernunft, B 194.

¹⁷⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 13.

Nesse sentido, os princípios analíticos servem só para alcançar a clareza de conceitos requerida para a síntese segura (aquisição nova). Ou seja, a razão transcendental requer um Sistema, necessita ser fundada segundo um Sistema Transcendental. Se, por um lado, diz Kant,

a experiência assenta sobre a unidade sintética dos fenômenos, isto é, sobre uma síntese por conceitos do objeto dos fenômenos em geral – sem a qual a experiência é apenas uma rapsódia de percepções que nunca caberiam todas num contexto, segundo as regras de uma consciência (possível) universalmente ligada, nem, por conseguinte, se incluiriam [essas percepções] na unidade transcendental e necessária da apercepção,

ele está convencido, por outro lado, que nos juízos sintéticos se tem de *“sair do conceito dado para considerar em relação com ele algo completamente diferente do que aí era pensado”¹⁷⁵*, e que estes exprimem o produto de uma atividade. Entretanto, nesse caso, o terceiro termo trata de um produto da atividade dialética ou analítica? – *“de uma relação de identidade (..) [ou] de contradição”¹⁷⁶?*

Nesse sentido se manifesta Hegel, dizendo:

É possível que uma autêntica especulação não se expresse perfeitamente em seu sistema, ou que a filosofia do sistema e o sistema mesmo não coincidam, que um sistema expresse de maneira mais precisa a tendência de aniquilar todas as oposições e

¹⁷⁵ Kant recomenda o teste: *“tente (...) com algum princípio sintético e pretensamente transcendental, como: tudo o que existe, existe como substância ou como uma determinação inerente a ela; todo o contingente existe como efeito de uma outra coisa, a saber, de sua causa, etc. Ora, eu pergunto: donde quer ele tirar essas proposições sintéticas, uma vez que os conceitos devem valer não apenas para a experiência possível, mas para coisas em si mesmas (noumena)? Onde está aqui o terceiro termo, requerido sempre para uma proposição sintética, com o fim de conectar entre si conceitos que não possuem absolutamente nenhum parentesco lógico (analítico)?”*(Kritik der reinen Vernunft, B 315) (grifo do autor).

¹⁷⁶ Kritik der reinen Vernunft, B 194.

*que não possa abrir caminho até a identidade mais completa. A diferenciação destes dois aspectos resulta particularmente importante na avaliação dos sistemas filosóficos*¹⁷⁷.

A necessidade subjetiva da razão acolhe o ceticismo impregnado na perspectiva *metafísica*, no caráter temerário que exorta ao uso negativo das idéias: *“ignoramos completamente se esse objeto transcendental se encontra em nós ou também fora de nós; se é suprimido simultaneamente com a sensibilidade ou se, eliminando a sensibilidade, ele ainda permanecerá”*¹⁷⁸.

O fato fundamental dos princípios assim estabelecidos para fundar a unidade da razão *“parecerem transcendentais e de, conquanto contenham simples idéias para se buscar o uso empírico da razão que podem ser seguidas por este apenas aproximativamente (...), apesar disso, enquanto proposições sintéticas [têm] uma validade objetiva mas indeterminada”*¹⁷⁹, conserva a incógnita na ordem do *transcendental*, seja

¹⁷⁷ Hegel, *Diferencia entre los Sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 51. Não temos em vista disputar aqui se o Sistema fichtiano é um sistema fechado, encerrado em si, ou aberto ao mundo externo. mas salientar o comportamento flexibilizador inicial, iniciado por esse sistema, sobre os grandes sistemas dogmáticos. Disse Fichte: *“Uma ciência pode conter, além da proposição certa anteriormente à vinculação, ainda várias proposições, que somente pela vinculação com aquela são conhecidas em geral como certas, e como certas do mesmo modo e no mesmo grau que aquela.”*(Sobre o Conceito, § 1, p. 42). Em seguida afirma: *“Um sistema pode efetivamente ser correto em seu todo, sem que suas partes singulares tenham plena evidência. Pode ter havido, aqui e ali, inferências incorretas, podem ter sido saltadas proposições intermediárias, podem ter sido estabelecidas sem prova e incorretamente provadas proposições demonstráveis e, contudo, serem corretos os resultados mais importantes”*(p. 78).

¹⁷⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 344-5.(grifo do autor).

¹⁷⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 691. Tem de se confrontar esse parágrafo da *Crítica da razão pura* com o Introdução da *Crítica da faculdade do Juízo*, a fim de ver a efetiva transformação kantiana acerca do caráter de validade indeterminada dos princípios teleológicos da razão. Com efeito, Kant não oferecerá uma justificação mais satisfatória desses princípios na Terceira Crítica, senão que apenas diz, como dedução da faculdade do juízo reflexionante, enraizar-se em uma *“necessidade transcendental”*(XXVII). Nas expressões grifadas acima, na ênfase a princípios que *parecem* transcendentais; que são *proposições sintéticas* da razão e que têm validade objetiva, mas não validade determinada, tem-se a ampla margem da discutibilidade do que Kant considera

como conteúdo do possível pensamento, seja do possível conhecimento. Pois, já se vê daí que independentemente ao tipo de conteúdo em disputa no domínio acerca do possível de ser *pensado*, dirá Kant,

deixa-se por completo em suspenso que a natureza possua em si mesmo esse fundamento, que se furta aos nossos conceitos, e põe-se simplesmente como ponto de vista, a partir do qual unicamente se pode estender a unidade tão essencial à razão e tão salutar para o entendimento; numa palavra: esta coisa transcendental é tão-só o esquema desse princípio regulativo, pelo qual a razão estende, quanto possível, a toda a experiência, a unidade sistemática¹⁸⁰.

Se, segundo Kant, “*toda a finalidade último do nosso conhecimento especulativo a priori*” assenta em princípios sintéticos¹⁸¹, como conciliar a proposição anterior com a seguinte: “*tem de se procurar a possibilidade dos juízos sintéticos na unidade da apercepção (Eu penso)*”¹⁸², na medida que foi inviabilizada a passagem de uma necessidade à outra, entre o domínio estritamente metafísico e o amplamente metafísico, pela exclusão da noção de finalidade do elemento categorial?

explicitado pelo Idealismo transcendental, a saber, a concessão de que esses princípios, de fato, existem e que servem só de “regra” à experiência possível, sendo “*realmente usados com êxito como princípios heurísticos para a elaboração da experiência*”(Kritik der reinen Vernunft B 691), sem perguntar pelo fundamento dos mesmos (enquanto premissas) como fundamento superior das regras. Terá de ser procurado no interior dessas faltas de explicação no texto kantiano para fundar o aprofundamento da pergunta pela unidade *objetiva* prévia e subjacente a todos os princípios e regras.

¹⁸⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 709.

¹⁸¹ Kritik der reinen Vernunft, B 13.

¹⁸² Kritik der reinen Vernunft, B 104. Na *Crítica da razão pura* Kant afirmou: “*os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que [nesse último caso] não preciso sair do meu conceito para formular um juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência*”(B 12). Nesse sentido, é patente a pressuposição, para fundamento sintético dos juízos da experiência, de um fundamento suprassensível dos juízos na investigação metafísica, visto que “*na metafísica deve haver juízos sintéticos a priori*”(B 18). Assim, é necessariamente atestado o fundamento da experiência como

1.2.5 A Terceira Crítica e o limite *finalista* do objeto

É sabido que Kant funda a faculdade reflexionante do juízo porque considerava a impossibilidade de encarar o conceito de finalidade como existente nas categorias transcendentais. Entretanto, como ele tornou isso possível, se o estatuto para esse tipo de síntese *transcendental* (da *finalidade*) assentava no e dependia do mesmo conjunto de faculdades transcendentais?

Pois, antes do lado do objeto (*Crítica da razão pura*), como pode agora fazer passar esse tipo de síntese para o lado do investigador, do observador, do cientista ou do filósofo, na *Crítica da faculdade do juízo*? Consentindo que o conceito de finalidade está ausente da concepção de natureza, é apresentado conforme o primeiro sentido (do lado do objeto), no qual a natureza era pensada no sentido fisiológico; agora, na medida em que – na Terceira Crítica – a concepção da natureza é reforçada à base do conceito da faculdade reflexionante estética, resulta da refutação do elemento finalista no elemento categorial a acentuação do caráter psicologizante¹⁸³ da fundamentação das faculdades transcendentais.

Disse Kant:

derivado (deduzido) de uma instância superior da razão (*Vernunft*), mas que assume na razão teórica (*Verstand*) a forma de um mero pressuposto.

¹⁸³ Segundo Jean-Claude Schmitt (*A imaginação eficaz*, p. 134-135), “a influência da ciência árabe e antiga e, de maneira cada vez maior, da ciência aristotélica, permitiu nas escolas o desenvolvimento de uma “físio-psicologia” da *imaginatio*, centrada na noção da circulação dos “espíritos” (*spiritus*) no corpo [onde] os espíritos circulam do coração ao cérebro, do cérebro aos olhos, dos olhos aos objetos externos (seguindo uma concepção da óptica que, por longo tempo, privilegiou a tese da *extramissio*) e dos olhos voltam para o cérebro, para produzir imagens imateriais ou *imagines*, que são armazenadas na memória, avaliadas pela *mens* e podem

*Ora, a conformidade a fins de uma coisa, na medida em que é representada na percepção, também não é uma característica do próprio objeto, pois esta não pode ser percebida, ainda que possa ser deduzida a partir de um conhecimento das coisas*¹⁸⁴.

No fundo, o próprio texto kantiano da Terceira crítica enfileira argumentos em defesa da refutação do elemento finalista enquanto constitutivamente presente na formulação das categorias. Por isso dirá:

*A propriedade da natureza de conter para nós a ocasião de perceber a conformidade a fins interna na relação de nossas faculdades mentais (Gemüt) no ajuizamento de certos produtos da mesma e, na verdade, enquanto uma conformidade que deve ser explicada como necessária e universalmente válida a partir de um fundamento supra-sensível, não pode ser fim da natureza ou muito menos ser ajuizada por nós como um tal fim [objetivo], porque do contrário o juízo que seria determinado através dele seria uma heteronomia e não seria livre nem teria a autonomia por fundamento, como convém [a um juízo reflexivo]*¹⁸⁵.

ocasionalmente reaparecer nos sonhos (in somnis)". No entanto, acentua Schmitt, nesta psicofisiologia não há nenhuma "verdadeira fronteira entre psiquismo e corpo", motivo pelo qual ela se identifica aqui à atividade da Imaginação transcendental na Filosofia kantiana, enquanto faculdade produtiva (originária), que não aparece sob o controle da razão. Assim, como causadora de "representações estéticas", a faculdade de Imaginação realiza puramente por um "efeito dinâmico" (*dynamischen Effekt*) a criação de um ideal ou elemento original como modelo (padrão de medida) da idéia estética (finalidade livre ou liberdade), com vistas a extrair, como idéia, uma *medida comum* de todas as imagens fornecidas. Ou seja, tal operação se realiza de modo dinâmico, e não mecânico; com base nisso é que Kant extrai o critério positivo "academicamente correto" (KdU § 17, p. 81) para postular essa imagem como adequada à espécie no seu todo, portanto, apta para norma universal (padrão de medida) do juízo de reflexão. Entretanto, a insuficiência desse procedimento reside na ausência de controle da razão diante da imagem "criada" para ser postulada como máxima finalidade, subjacente à idéia do sujeito ajuizante. Isso caracteriza o caráter meramente subjetivo da finalidade, pois esse *arquétipo* deverá ter validade somente individual e que, enquanto máxima finalidade, ser conservará como "idéia indeterminada" de um máximo; noutras palavras, somente isso – essa idéia indeterminada de um máximo – perfaz o conceito da razão no domínio da Imaginação, sem qualquer outra primazia da razão em relação à Imaginação. Nesse sentido, a razão (*Vernunft*) aparece aqui como não tendo capacidade, ela mesma, para elevar esse *indivíduo* (as normas estéticas) à espécie, permanecendo a faculdade da Imaginação como faculdade da *apresentação individual*, mas ausente de um princípio (estatuto) superior segundo o qual seria expresso o elemento originariamente espiritual e vital como universalmente pertencentes à espécie, portanto, desde o ponto de vista do gênero (razão como faculdade superior), apresentado como elemento incondicionado explicitado, desdobrado e demonstrado na e pela própria razão.

¹⁸⁴ Kritik der Urteilskraft, § I, p. 33.

Face à esfera da faculdade teleológica, o carácter privilegiado da faculdade reflexiva estética reside em dois tipos de *síntese* realizadas na reflexão – contra um tipo de síntese (pela faculdade teleológica). Na estrutura reflexiva do juízo de gosto (juízo reflexionante estético), o elemento produtivo da faculdade de imaginação transcendental se dá através da unanimidade das faculdades de entendimento e sensibilidade; e na estrutura reflexiva dirigida ao Sublime, o carácter produtivo das faculdades de imaginação e razão se apresenta através do conflito entre ambas as faculdades. Pelo conflito entre estas duas faculdades, desdobra-se a atividade necessária pela qual se procura unificar o que se apresenta como não-unificável, fazendo com que os domínios em separado destas faculdades sejam tomados a fim de que sejam fundados os respectivos domínios, como Kant acredita que devem ser fundados.

Nesta tentativa de unificação do não-unificável, a pressuposição kantiana de que haveria uma heteronomia, no caso de que o conceito de finalidade do objeto fosse adotado como fim da natureza, para determinação de juízos, é refutada porque a tomada de consciência crítica de que há fins na natureza pressupõe a capacidade intelectual de conceber os fins da natureza, capacidade que só pode ser mostrada como uma fonte¹⁸⁶ ou idéia em nós da *heterogenia dos fins*.

¹⁸⁵ Kritik der Urteilskraft, § 58 p. 253.

¹⁸⁶ A conservação do carácter meramente psicológico da fundação da faculdade de Imaginação reside, por fim, no fato de que somente pela conformidade a fins do juízo estético é instituído à razão esse próprio ajuizar estético como “*fonte de idéias*”(KdU § 27, Ak 101, p.106), como fonte de uma compreensão intelectual segundo a qual a medida fundamental, obtida para o entendimento lançar mão da avaliação estética da grandeza (idéia indeterminada de um máximo), é “*um conceito*

Pois, tem de ser admitido o fundamento supra-sensível no sujeito como condição condicionante da necessidade transcendental, subjetiva. Todavia, isso serve somente para contrastar os membros da série argumentativa kantiana, que visa encobrir o caráter imanente da *finalidade* a partir da auto-consciência necessária da fonte das idéias, como residente no sujeito. A modo de fortalecer subjetivamente isso, Kant investe à favor da *indeterminação* da fonte das idéias, ao assegurar que:

*o princípio transcendental que consiste em representar uma conformidade a fins da natureza na relação subjetiva às nossas faculdades de conhecimento na forma de uma coisa, enquanto princípio de ajuizamento da mesma, deixa completamente indeterminado onde e em que casos é que eu tenho que empregar o ajuizamento, como ajuizamento de um produto segundo um princípio de conformidade a fins e não antes simplesmente segundo leis da natureza universais*¹⁸⁷.

Ou seja, determinar a *heterogenia dos fins* como fundada em um sujeito ainda nada viola a respeito da indeterminação necessária para o

*que se contradiz a si próprio (devido à impossibilidade da totalidade absoluta de um progresso sem fim), (...) [onde] aquela grandeza de um objeto da natureza na qual a faculdade de imaginação aplica infrutiferamente su ainteira faculdade de compreensão tem que conduzir o conceito de natureza a um substrato supra-sensível (que se encontra à base dela e, ao mesmo tempo, de nossa faculdade de pensar), o qual é grande acima de todo padrão de medida dos sentidos e por isso permite ajuizar como sublime a disposição de ânimo na avaliação do objeto”(KdU § 26, Ak 94, p. 101-102). Nesse sentido a afirmação kantiana recai na atividade de avaliação do objeto como medida instituída para o “indivíduo” – que aqui poderíamos caracterizar como só a “singularidade” – onde ao mesmo tempo ter-se-á que avaliar que “a verdadeira e invariável medida fundamental da natureza é o todo absoluto da mesma”(KdU § 26 Ak 94, p. 101). Ou seja, o padrão de medida adotado para critério e que tem valor meramente subjetivo deve-se ao caráter meramente singular conservado pelo protótipo desenvolvido no interior da faculdade de entendimento; tal singularidade, não desdobrada reflexivamente em conjunto com as características de “particularidade” e “universalidade”, acaba por enraizar mesmo o elemento criativo ou produtivo da imaginação transcendental na filiação de um *psiquismo*, tal como é encontrado já no domínio das “representações” na razão teórica (*Verstand*).*

¹⁸⁷ Kritik der Urteilskraft, § VIII, p. 37.

uso do juízo. Mas exige uma tomada em consideração diferente a propósito daquilo que pode vir a se tornar *objeto* possível. Daí que:

*a conformidade a fins, que precede o conhecimento de um objeto, até mesmo sem pretender utilizar sua representação para um conhecimento e, não obstante, estando imediatamente ligado àquela, é o elemento subjetivo da mesma, não podendo ser uma parte do conhecimento*¹⁸⁸.

Contrasta com o defendido aqui o que havia expresso Kant na *Crítica da razão pura*, ao dizer: “Percepção é a consciência empírica, ou seja, [já] uma consciência em que há, simultaneamente, sensação”¹⁸⁹.

Assim, o que iniciara exposto como o caráter privilegiado da esfera reflexionante do Juízo, que revela – de modo positivo – a necessidade subjetiva e transcendental da razão, é traído pela exclusão da esfera da fundamentação reflexiva, em prol da fundação das categorias na Primeira Crítica.

As contradições internas preservadas a propósito da noção de *percepção*, na Primeira e Terceira Críticas, reservam um papel *psicológico* que não será identificado pela faculdade da imaginação (produtiva), visto que no domínio finalista-reflexionante a esquematização conceitual, antes exigida para realizar a definição das categorias, não é mais necessária. A faculdade da imaginação¹⁹⁰ opera aqui segundo

¹⁸⁸ Kritik der Urteilskraft, § XLIII, p. 33.

¹⁸⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 207.

¹⁹⁰ Segundo Heidegger (*Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 33), Kant foi o primeiro a desenvolver um conceito ontológico da Sensibilidade, ou seja, um conceito não-sensível, não-imediato da Sensibilidade. Entendida como ontológica a possibilidade aberta a uma sensibilidade não-empírica, esta-se de acordo com o ato de conceitualizar, expresso por Kant, como designando

princípios do esquematismo da faculdade do juízo (consequentemente subordinada à liberdade)¹⁹¹, constituindo-se por isso em “*instrumento da razão e de suas idéias*”, como “*um poder de afirmar nossa independência contra as influências da natureza, de rebaixar como pequeno o que, de acordo com a primeira, é grande e, deste modo, pôr o absolutamente grande somente em sua própria destinação (isto é, do sujeito)*”¹⁹².

Expressando a faculdade do juízo reflexionante como fonte de idéias, na medida em que a “*conformidade a fins estética é a conformidade a leis [legalidade] da faculdade do juízo em sua liberdade*”¹⁹³, a necessidade subjetiva da razão parece resolvida diante dos fenômenos. Mas permanece nisso não explicitado ou problemático o entendimento que condiciona a atividade reflexionante.

sempre algo/uma relação só mediata: a intuição “*refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o conceito refere-se mediatamente ao objeto, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas*”(CRP B 376/7). E na *Lógica*, dirá Kant: “*A intuição é uma representação singular (repraesentatio singularis), o conceito uma representação universal (repraesentatio per notas communes), ou refletida (repraesentatio discursiva)*”(§ 1, p. 109).

¹⁹¹ Mesmo não sendo apresentada como reprodutiva, submetida às leis psicológicas de associação, mas considerada como “*produtiva e espontânea, (...) [isto é] como autora de formas arbitrárias de intuições possíveis*”(KdU p 69), a faculdade da Imaginação – enquanto “*o fundamento do juízo [de reflexão] só pode consistir na subsunção de própria faculdade da Imaginação para a condição de que o entendimento chegue da intuição a conceitos*”(KdU § 35 p. 146), na representação pela qual é dado um objeto – aparece como condicionadora da esquematização da reflexão, sem ela própria apresentar-se conduzida por um princípio superior da razão. Nisso a “*universalidade estética*” do juízo de reflexão, que “*estende o predicado*” da finalidade livre formal “*através da faculdade da imaginação*”, ao não apresentar o predicado como conectado ao “*conceito*” da finalidade, admite ajuizar o objeto de acordo com a essência (conformidade ou relação final interna) da representação “*para em seu jogo livre promover a faculdade de conhecimento*”, mas assentado o juízo de reflexão “*sobre uma simples sensação das faculdades reciprocamente vivificantes da imaginação em sua liberdade e do entendimento em sua conformidade a leis, portanto, sobre um sentimento*”(p. 146). Nisto o princípio de subsunção da faculdade reflexiva, como subsunção da faculdade das intuições ou apresentações originárias (Imaginação) sob a faculdade dos conceitos (Entendimento), na concordância da primeira “*em sua liberdade (...) com a segunda em sua conformidade a leis*”, a inteira faculdade da imaginação é subordinada e confinada à estrutura singular do juízo de reflexão como mera forma lógico-estético, sem referir-se aí a partir do gênero (razão universal) a forma singular como pertencente à forma lógico-racional, atinente a *relações* vitais e espirituais.

¹⁹² Kritik der Urteilskraft, p 118.

Segundo Kant, embora a imaginação transcendental “*acima do sensível não encontra nada sobre o que possa apoiar-se, precisamente por esta eliminação das barreiras da mesma [ela] sente-se também ilimitada; e aquela abstração [como sua apresentação que é inteiramente negativa frente à sensibilidade] é, pois, uma apresentação do infinito, a qual, na verdade, precisamente por isso, jamais pode ser outra coisa que uma apresentação meramente negativa, que, entretanto, alarga a alma*”¹⁹⁴.

Definida como “*faculdade das intuições a priori*”¹⁹⁵, a imaginação transcendental concede o esboço aqui daquele lado positivo, antevisto no limite *numênico* pelo entendimento especulativo, onde, como numa segunda natureza, concordam imaginação transcendental e razão (vinculadas à questão do Sublime), no qual as idéias se produzem pela tensão de forças¹⁹⁶ conforme a qual o ânimo (*Gemüt*) atua “*bem mais poderosa e duradouramente que o impulso por representações dos sentidos*”¹⁹⁷.

Responsável pela elevação da faculdade de conhecimento a um domínio suprassensível, no qual se encontram *entes de razão* (*ens rationis*), são postas aqui imaginação transcendental e razão para

¹⁹³ Kritik der Urteilskraft, p. 119.

¹⁹⁴ Kritik der Urteilskraft, p. 124.

¹⁹⁵ Kritik der Urteilskraft, p. XLIV.

¹⁹⁶ Kritik der Urteilskraft, p. 122.

¹⁹⁷ Kritik der Urteilskraft, p. 122.

concordar, entretanto, em vista do veto da *finalidade* à categoria, como numa fundamentação *psicológica*¹⁹⁸.

Em face dessa unificação transcendental, a operação deste modelo poderia alegar por isso outra necessidade de uma cisão como condição possibilitadora para encontrar o *terceiro termo*, ao qual seria concedido

¹⁹⁸ A primazia do elemento prático em face do elemento da reflexão transcendental (estético) acentua, por sua vez, o impacto da implementação daquela cisão entre Filosofia (metafísica) e Ciência, como ínsita agora na abordagem moral da razão, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Disse Kant: “(..) *É por isso que a própria sageza – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade*”(BA 23, p. 37)). Concernendo à dúvida acerca da proporção de Filosofia e de Ciência que deve haver na abordagem dos costumes (*Sitten*), a fundamentação *negativa* da razão prática terá seu suporte em pressupostos teóricos (Postulados Práticos), na condução da fundamentação da Filosofia a uma Teologia Moral. Entretanto, na medida em que o próprio Kant enfatizou nisso um contra-fato, a saber, a presunção antecipada de “*que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer e, por conseguinte, saber, é também pertença de cada homem*”(FMC BA 22, p. 26), deixou a posse dessa ciência (em duplo sentido) sem o suporte de um princípio positivo, superior, da razão. Todavia, cabe imputar isso à própria pretensão meramente crítica da razão, como afetando metodicamente todo o desenvolvimento da razão. Isso é patente na fundação da reflexão transcendental, enquanto o próprio juízo de reflexão estético (juízo de gosto) é posto como assentado em uma estrutura singular para fornecer igualmente a *reflexão* como um juízo somente singular. Com efeito, somente o mundo fenomênico expressa algo singular, particular, visível e concreto, enquanto que o mundo das leis é o universal, o invisível e o abstrato. O elemento psicológico reside aqui, portanto, no fato de que tal singularidade é posta como garantia do caráter formal da faculdade reflexionante estética, garantia do *desinteresse* à base deste juízo. Assim, para a fundamentação positiva sistemática, e a concomitante saída do *psiquismo*, o imperativo prático da tomada ou posição de interesse da razão irrompe como afirmação do primado prático a fim de imunizar o elemento meramente estético da reflexão, como também a(s) condição(s) que lhe dá (dão) surgimento, a saber, tudo aquilo que é posto sob o elemento incondicionado da razão. Nesse sentido é que as relações vitais e espirituais, como assinalou Hegel, são expressadas por determinações com vistas à absoluta liberação para a vida e para o movimento do conceito, à base do elemento incondicionado. Ou seja, a metafísica tem como meta encontrar tais relações onde o desdobramento das *determinações* designa o caminho mediatizado para constituir a completude do elemento incondicionado na relação, como a determinação que tem de ser encontrada necessariamente à base de todas as outras determinações. À base disso torna-se incompreensível certas determinações explicitadas por Kant, que explicitam as determinações mais universais da razão como impedidas de ser identificadas com as determinações encontradas nas categorias. Isso é exemplificado na *Crítica da faculdade do juízo*, onde afirma: “*A conformidade a fins externa é um conceito completamente diferente do conceito de conformidade a fins interna, que está ligada à possibilidade de um objeto, independentemente de saber se a sua própria efetividade é ou não fim*”(KdU § 82, p. 265); aqui torna-se problemática a afirmação kantiana porque, no caso de que se admitisse essa finalidade *externa* como “completamente diferente” da finalidade *interna*, teria a mesma de ser assumida como “absolutamente independente” desta última (porque esta revelar-se-á fundadora da primeira), no qual a razão, apesar de presumir-se expressando um conhecimento transcendental, pareceria nesse caso impedida de pensar essa *conformidade*, como expressão de um impedimento, portanto, da capacidade de encontrar as soluções morfológicas (morfológicas)

também o caráter de incognoscível – tal como antecipado por Kant na apresentação da descoberta da unidade superior, subjacente às faculdades, no dizer: “há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida para nós”¹⁹⁹.

Nesse sentido, interessa sob muitos aspectos a faculdade de imaginação transcendental à exposição da Filosofia transcendental, porque ela testemunha a importância desta faculdade para o e no processo da *síntese*, enquanto havia Kant já afirmado na primeira Crítica:

*é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para o conhecimento e os une em um determinado conteúdo; é pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem de nosso conhecimento*²⁰⁰.

Ou seja: “a síntese em geral é (...) um simples efeito da imaginação, função cega, mas imprescindível, da alma²⁰¹, sem a qual não teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência”²⁰².

Aqui, em face dos objetos de ordem espiritual, é produzido pela Imaginação transcendental um vínculo que atende igualmente a uma

da própria razão em si mesma, enquanto devia ser considerada, ao mesmo tempo, como seguramente transcendental

¹⁹⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 30.

²⁰⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 103.

²⁰¹ Convém lembrar o desapontamento de Schopenhauer (*Crítica da Filosofia Kantiana*, p.101) com as modificações do texto kantiano, na reforma de sua parte central. Disse: “o texto da *Crítica da razão pura*, tal como circulou do ano de 1787 até o ano de 1838, tornou-se um texto desfigurado e pervertido e a “*Crítica*” tem sido um livro que se contradiz a si mesmo e cujo o sentido, por isso mesmo, não podia ser totalmente claro e compreensível a ninguém”.

²⁰² Kritik der reinen Vernunft, B 103.

ordem empírica²⁰³, sem que tenham de ser definidos os conceitos puros e ser explicitamente construídos esquemas transcendentais.

1.2.6 O Alicerce da figura *numênica* às bordas da Metafísica

Fonte de uma alteridade furta-cor, o conceito *numênico* é a representação que leva a pensar “*um entendimento totalmente diverso do nosso (...)*”, e que constitui “*um problema*”²⁰⁴.

Atrelando o recurso de um domínio inteligível do pensamento para espaço de atuação de um conceito teórico (entendimento-problema)

²⁰³ Conforme essa faculdade de exposição, tanto das intuições quanto das idéias estéticas, segundo Kant deve ainda ser visto que “*nós nos entretemos com ela [faculdade da Imaginação, como faculdade de conhecimento produtiva] sempre que a experiência parece-nos demasiado trivial, [onde] também a remodelamos [a experiência] de bom grado, na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas, contudo, também segundo princípios que se situam mais acima na razão (e que não são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico da faculdade), de modo que segundo ela, na verdade, tomamos emprestado da natureza a matéria, à qual, porém, pode ser reelaborada por nós por algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza*”(KdU, § 49, p. 159). É nesse sentido que a Imaginação transcendental apresenta um caráter positivo, a saber, enquanto ela assenta e se encontra também – extensivamente – no “*sentimento de liberdade no jogo de nossas faculdades de conhecimento (...) ao mesmo tempo conforme a fins, (...) aquele prazer que, unicamente, é universalmente comunicável sem, contudo, se fundar em conceitos*”(KdU, § 145, p. 152). Ou seja, essa satisfação positiva como prazer da reflexão transcendental só é possível porque se dá aqui a “*antecipação*” transcendental, designada como antecipação prática, isto é, como sensação oriunda, no âmbito prático, como produto da legislação prática, na referência a “*esta resistência de uma razão praticamente legisladora contra toda a inclinação*” como heterogeneidade de princípios determinantes (*Kritik der praktischen Vernunft* A 164). Ou seja, tendo a sensação seu surgimento como produzido pela legislação, e não precedendo esta, ela exprime-se como resistência às leis práticas puras da razão. Aparecendo, deste modo, só negativamente como força positiva, sem encontrar-se fundada por um princípio ele mesmo positivo, a despeito disso Kant tem de contemporanizar com a constatação da vantagem da capacidade de julgar no âmbito prático, à qual declara: “*Não podemos nos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica*”(FMC BA 22, p. 36), na medida em que tal capacidade se demonstra a partir do uso prático comum da razão como confirmação de que o “*princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente a priori, independente de todos os dados sensíveis, e como lei suprema da sua vontade*”(Kritik der praktischen Vernunft A 164).

²⁰⁴ Kritik der reinen Vernunft B 344.

(noumeno), esse modelo tornou possível solucionar problemas com conceitos *excedentes* ao conhecimento da razão.

O conceito *numênico* procura manter a tematização do ponto de vista sistemático, sem considerá-lo ainda como elemento ontológico da razão. Com efeito, pela falta de auto-tematização do fundado por ele mesmo, serve até elevar as relações estabelecidas pelo entendimento no conhecimento, a matéria da dialética, a um primeiro condicionante, considerado um “ser de razão” (*ens rationis*): ele é

uma simples idéia (...) [que] só problematicamente se põe como fundamento (pois não o podemos atingir por conceitos do entendimento), a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível como se tivessem fundamento nesse ser de razão, com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática que é imprescindível à razão e favorável ao conhecimento empírico do entendimento, sem que, de qualquer modo, lhe possa jamais ser prejudicial²⁰⁵.

A realidade suprassensível resultou refletida pelo conceito furta-cor numênico, na fugidia representação da *coisa em si* (*Dinge an sich*), ausente de um estatuto constitutivo e efetivo.

Subjacente ao pressuposto do pensamento, a faculdade exigida para colocar as coisas em perspectiva, a partir da figura *numênica*, exerceu efeitos que confirmam o reconhecimento do lado *positivo* dos limites do entendimento. Mas, ao servir o conceito *numênico* de espaço lógico à necessidade imanente de um princípio superior na razão teórica, na atuação das categorias em relação às coisas e à condição

transcendental que admite o incondicionado como pressuposto negativo, a mistura destes condicionantes legitimou como série de conseqüências do conceito *numênico* uma derivação continuada em triplo sentido: 1) como podendo assumir ora a função do que pode ser apenas possível, “hipotético”, relativo ou contingente para a razão; ou 2) como servindo de fundamento para o que deve ser “dogmático” na abordagem da Filosofia (fundamento da discursividade no procedimento da razão); ou 3) como o que se apresenta como “arbitrário”(no sentido forte, da pretensão que ultrapassa seu direito)²⁰⁶ no contexto das determinações do entendimento²⁰⁷, e por isso tem de ser vetado.

Enquanto não é confrontado esse recurso, o desenvolvimento da razão por uma *crítica* transcendental prossegue insistindo no caráter universal da aplicação das categorias em *todos os domínios* da razão, dissolvendo ao mesmo tempo o princípio da consciência em um conceito

²⁰⁵ Kritik der reinen Vernunft B 709.

²⁰⁶ Como adiante dirá Hegel (*Ciência de la Lógica*, p. 67), o desenvolvimento da coisa ou seu começo depende “da natureza do assunto e do próprio conteúdo”, e não é já nem provisório, nem problemático e nem hipotético. Kant, por não discriminar detalhadamente cada caso, legitima uma definição do *problemático* em geral, admitindo a concomitância desse triplo sentido do conceito, sem qualquer delimitação mais rigorosa e atrelada sistematicamente a um elemento incondicionado principiator.

²⁰⁷ No último caso, a representação torna-se refém da respectiva fonte da representação que a toma como um fim em si mesmo e esgota suas possibilidades de relação com outra representação. No caso intermediário, o particular é certo porque é dado, mas o universal será admitido só como objeto de investigação ou da *Idéia* reguladora, no apoio para encontrar a causa desse particular (conseqüência). E no primeiro caso, o universal é pensado no conceito mas precisa ser instanciado por um particular, que tem de ser dado. Tanto quanto possível, o uso e a atuação do uso “problemático” do conceito de *conhecimento*, representado pelo conceito numênico torna-se indiscriminadamente diversificada: a partir dele será possível a Kant tocar desde a esfera da história, na investigação de ampla margem especulativa acerca do fim moral da humanidade (em *Idéia de uma História universal do ponto de vista cosmopolita* e outros) até a esfera estritamente especulativa, do ângulo da fundação conceitual seja do domínio da razão teórica (*Crítica da razão pura*), seja do domínio da razão prática (*Crítica da razão prática*), seja da investigação do princípio da unidade fundadora do conceito de finalidade da natureza (*Crítica da faculdade do Juízo*).

tematicamente inacessível²⁰⁸, pela limitação negativa do uso *numênico* desse princípio nos domínios da moralidade, do direito, da arte e da religião.

Nisso Kant preserva desde então a ausência de sentido para muitas das análises realizadas como núcleo da *crítica* ou do que deve ser designado como *metafísica*.

Por isso, essa Metafísica era na verdade ainda a Crítica mesma, uma metafísica no sentido *negativo*, que reduzia a atividade da razão a objetos das ciências. Como recomendação *negativa* deixou a ressalva de sempre guardar ou suspender o juízo acerca da distinção entre o vastíssimo campo do pensamento, conseqüentemente da linguagem, e o reduzido do conhecimento.

O carência do conceito de sistema subjaz como pressuposto de continuidade da investigação da natureza da razão (*Verstand*) pela razão (*Vernunft*), a razão enquanto esta “*faculdade de atuar segundo fins (uma vontade)*”²⁰⁹ que, enquanto lida com o entendimento, que no domínio supra-sensível se encontra “*perante um espaço vazio em que pode, certamente, pensar a forma para as coisas, mas não as próprias coisas*”,

²⁰⁸ Reinhold e Fichte concordarão quanto ao diagnóstico e ao caráter nocivo da tentativa de inserir este conceito no âmbito da Filosofia. Ao mesmo tempo, porém, vão discordar quanto ao modo de dar cabo, de modo bem sucedido, do fornecimento do primeiro princípio que deve solucionar a carência de sistematicidade da Filosofia transcendental.

²⁰⁹ Kritik der Urteilkraft, § 64, p. 212.

ocupa-se com a possibilidade de fornecer realidade às leis de operação²¹⁰ dos conceitos no domínio das próprias coisas.

É necessário recorrer ao que mantém o foco da atividade da razão, segundo a exigência da visão de conjunto do conhecimento, isto é, ao pano de fundo da Idéia *projetada* (*focus imaginarius*) da unidade do conhecimento na *Crítica da razão pura*.

Kant tem presente isso e o tematiza na Tópica transcendental, onde não aparece explicitado o que deveria ser explicitado:

A Crítica da razão pura demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações [teórica e prática] e das faculdades que lhes pertence no mesmo sujeito [e], por conseguinte, nenhuma das duas pode fornecer um conhecimento teórico do seu objeto como coisa-em-si, o que seria supra-sensível, cuja idéia na verdade tem que se colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo nunca elevá-la ou alargá-la a um conhecimento²¹¹.

Na *transição* do limite entre ambos os domínios da razão, a saber, o propedêutico (Crítica) e o sistemático, é assim expresso por Kant a descoberta da razão (*Vernunft*):

Para que o nosso conhecimento teórico não seja alargado no mínimo em direção ao supra-sensível, referente às leis provindas do conceito de liberdade, não podemos fornecer nenhuma outra realidade a não ser a realidade prática²¹².

²¹⁰ No Capítulo 2 submetemos à prova, a partir do Princípio da Consciência de Reinhold, o estatuto transcendental da representação estabelecida por Kant como *noumeno*. Se o conceito *numênico*, caracterizado isolado da esfera do conhecimento, não pode possuir nem um caráter representacional, como evitar conceber o princípio da consciência (*Eu penso*) kantiano enquanto representação de uma identidade vazia?

²¹¹ Kritik der reinen Vernunft, § II, B.19.

Por fim, dirá D. Henrich, para julgar se os sucessores de Kant atuaram de modo consequente ao buscar o espírito da filosofia crítica em um conceito de *sistema*, há que se considerar por que não o teriam feito, se consideravam justamente que “o conteúdo peculiar da filosofia crítica só se revela através de um esforço autônomo”²¹³.

²¹² Kritik der reinen Vernunft, § II, B. 20.

²¹³ D. Henrich, *La Estructura de la Prueba en la Deducción Transcendental de Kant*, p. 44.

CAP. 2 – RESGATE DA UNIDADE DA RAZÃO: OS PRIMEIROS PÓS-KANTIANOS E A *ELEMENTARPHILOSOPHIE* DE REINHOLD

Veremos nesse capítulo a concepção reinholdiana, segundo a qual o primeiro princípio da Filosofia se apresenta na forma do Princípio da Consciência. Inicia nesta concepção o debate do caráter constitutivo do primeiro princípio para fundamentação do Sistema da Filosofia transcendental. A consideração do poder originário da Faculdade de Representação é a etapa necessária à concepção da Filosofia, em que a atividade da consciência é capacidade de distinguir os elementos componentes de toda proposição cientificamente fundada. A referência, executada na consciência, da representação ao sujeito e ao objeto, ajuíza a consequência desta formulação: consciência é poder distinguidor sintético. Isso preparará o terreno até o solo radical em que Fichte acentua tal fundamento como assentado de modo puro e transcendental, e não de modo empírico (fato).

2.1 A transição à *Wissenschaftslehre* de Fichte

Diferentemente da especulação filosófica que se aproximava da idéia de “ser” como representação transparente e pura, não ameaçada em seu domínio racional pelo cético²¹⁴, o terreno investigado aqui apresentar-se-á turvado justo em virtude da resposta negativa kantiana à questão da possibilidade da Metafísica como ciência. Mas, ainda que não seja possível replicar a isso para resgatar a posse daquela transparência mediante a defesa da metafísica como disposição natural, será posta na contra-argumentação apresentada à seguir pelos pós-kantianos Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze e Salomon Maimon, e por Johann Gottlieb Fichte, a exigência de tomar conta de um aspecto

²¹⁴ Segundo Krampf, W. (*Die Metaphysik und ihre Gegner*, 1973), a filosofia da Idade Média fundara a suposição da idéia de “ser” como representação pura e transparente.

essencial no questionamento da razão, a saber, o da sua auto-reflexividade.

No sentido de apresentar o desenvolvimento dessa racionalidade introduzimos o presente capítulo mencionando que a apresentação dos autores historicamente anteriores à Fichte atende, de modo específico, o que serviu de influência ao autor para a concepção da *Doutrina da Ciência* (1794).

Contrastamos aqui já a visão metafísica como disposição natural, justificada por Fichte, para apresentar o desenvolvimento da auto-reflexividade como único modo de demonstrar a autonomia necessária da razão. Sob a alegação de que, nisso, “*o filósofo tem de ser dotado do sentimento obscuro do que é correto (..) e tal senso [da verdade] certamente existe*”²¹⁵, Fichte inferirá que o fundamento do sistema das representações é possível devido à premente necessidade da introspecção prática para guia do comportamento ético. É neste sentido que tal fundamento será extensivo à organização sistemática do conhecimento, na medida em que, por um lado, diz, “*nossa vida efetiva nada mais pode fazer do que observar esse mundo, peça por peça, assim como o acaso inexplicavelmente o dispõe (..) [em face de que] a vida não é um engendramento, mas um achamento*”²¹⁶, mas, por outro, compete à

²¹⁵ Sobre o Conceito (Über den Begriff der Wissenschaftslehre), (nota), p. 73.

²¹⁶ Comunicado claro como o Sol (Sonnenklarer Bericht), p 398.

Filosofia ser o domínio inteiro do pensamento e do saber, devendo por isso se distinguir das demais ciências²¹⁷.

Pode-se afirmar daí para pano de fundo norteador das investigações dos primeiros pós-kantianos a meta de atingir a objetividade necessária do pensamento assentada na pesquisa da auto-reflexividade da razão. O pensamento de Fichte se segue dessas tentativas para cumulá-las na fundamentação de toda a Filosofia sob o primado da razão prática, da reflexão que reverbera a necessidade de fazer existir e perseverar a produção das atividades humanas no primado da inteligência prática, presente como liberdade pura, fonte originária do ser e solução última das aporias exclusivamente teóricas do pensamento transcendental.

2.2 A exigência sistemática da Unidade da razão (*Elementarphilosophie*) sob a “*Faculdade da Representação*”

A *Elementarphilosophie* de Reinhold surgiu como o resultado maduro²¹⁸ da tentativa de reduzir os resultados da filosofia kantiana a

²¹⁷ No fundo, Fichte está ciente do estágio atual no qual se encontra desenvolvida a filosofia. Segundo ele, “a filosofia até agora quis ser, e quis ser algo que, entretanto, nem mesmo ela sabia muito bem ‘o que’ era; e isto chegava a ser um dos pontos capitais que debatia. Pela exploração do domínio inteiro do pensamento e do saber finitos, se verifica [agora] qual é a parte desse domínio que lhe compete, depois que se mostrou que todo o restante ou não é nada, ou já foi encampado por outras ciências” (Comunicado claro como o Sol, p. 407) (grifo do autor). O desenvolvimento desse domínio dependerá fundamentalmente da apresentação do princípio incondicionado (*Eu sou*), para a apresentação da auto-reflexividade da razão como constitutiva dos seus objetos, e com isso o deslocamento do “postulado da objetividade” como noção derivada.

²¹⁸ Como observa Spickhoff, K., (*Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94*, p. 3) a ocupação de Reinhold com a filosofia de Kant aconteceu não em um único estágio, a cujo interesse fora motivado a fim de legitimar o uso livre da razão nas questões da

partir de um princípio e demonstrá-lo no seu sentido completo. Foi embasado nessa teoria que ele pôs a exigência de um primeiro princípio para a fundamentação do Sistema da Filosofia transcendental (“*A toda a filosofia até aqui, sem excetuar a kantiana, se considerada como ciência, falta nada menos que um fundamento*”)²¹⁹.

Enquanto Ciência da Faculdade da Representação, a *Elementarphilosophie* devia evitar o caminho de prova por meio de *conceitos*²²⁰, tentado já pela Filosofia Crítica kantiana. Esta última havia tornado possível em suas provas e explicações só *exposições incompletas*.

De certo modo foram necessárias as explicações tiradas da Crítica a partir de exposições incompletas, porque deste modo precederam à descoberta da exposição completa da *Elementarphilosophie*. A convicção fundamental de Reinhold assentará então em que a explicação fundamental absoluta da *representação* deva ser por isso diferente da fornecida por Kant, que exigiu proposições para obter uma explicação do *nome*, mediante uma definição verdadeira²²¹ que exprimisse a consciência (para que as definições contivessem então algo determinado

crença religiosa, que ele se esforçava por defender, na tarefa de seu catolicismo, de um lado contra o irracionalismo irrompendo de uma filosofia do sentimento (*Gefühlsphilosophie*) e de outro lado contra o ateísmo racionalista ou empirista, ou seja, tal como acontecerá posteriormente com Fichte, da mesma forma é no tocante ao fundamento moral do conhecimento que faz Reinhold despertar, primeiro, a seguir o itinerário da teoria do conhecimento (estudo da *Crítica da razão pura*) de Kant.

²¹⁹ Reinhold, K. L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 3.

²²⁰ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 90.

²²¹ Kant havia dito: “*definir não deve significar propriamente mais do que apresentar originariamente o conceito pormenorizado de uma coisa dentro dos seus limites*”(Kritik der reinen Vernunft, B 755)

universalmente). Ou seja, na Filosofia Crítica ter-se-ia já conceitos, como primeiro de tudo:

As definições são decomposições de conceitos dados, temos primeiramente estes conceitos, embora sejam ainda confusos e a exposição incompleta precede a completa, de tal maneira que, de alguns caracteres que extraímos de uma decomposição ainda incompleta, podemos concluir vários outros, antes de alcançarmos uma exposição completa²²².

Ao estabelecer simples conceitos mediante a derivação das definições pelas proposições da consciência, carecia ser acrescentado ainda um terceiro elemento, a fim conduzir sua aplicabilidade a seu objeto. Com efeito, esse terceiro aparece como a própria consciência, que devia ser acrescida.

É neste contexto que Reinhold se referirá dizendo que a tarefa da Filosofia crítica apenas pode ser concluída²²³ com a explicação fundamental absoluta da “representação”, sendo que a Filosofia Crítica apenas preparava, por isso, a *Elementarphilosophie*²²⁴.

Essa última não exige uma definição dos conceitos para condição da explicação das representações. O desdobramento do fundamento da *Elementarphilosophie* é que fornece as condições à definição de todo

²²² Kritik der reinen Vernunft, B 758.

²²³ Da mesma forma que termina a explicação fundamental, a Filosofia também termina de ser “crítica”. Começa nisso a Ciência do Fundamento da Filosofia, sem alcunha, e que será chamada *Elementarphilosophie*. Para Reinhold, ela seria o último degrau no caminho, que conduziria à ciência, mas o primeiro no caminho para consistir na Ciência mesma.

²²⁴ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 104.

conceito: o fundamento das representações “é aquilo que na consciência distingue sujeito de objeto e é a ambos referido”²²⁵.

Na explicação fundamental, na apresentação pormenorizada (como “clareza e suficiência das notas”)²²⁶ do conceito da representação, as notas do conceito de “representação” são claras, porque são determinadas imediatamente por *Fakta* evidentes, e são suficientes, porque por ela pode ser distinguida a representação de tudo o que não é representação.

Por sua vez, a explicação fundamental apresenta o conceito da representação no interior dos seus limites porque, tal como exigido, várias notas da representação nela estão contidas como pertencentes ao conceito pormenorizado da “representação”.

E, por fim, tal explicação apresenta o conceito da representação originariamente, sem ser deduzida a determinação do limite, residente nela, por outra explicação do conceito da representação. Assim, a explicação fundamental da representação precede todo juízo, prescindindo das exigências que valiam à Filosofia Crítica. Ou seja, há que se convir de que a *Elementarphilosophie* “não necessitava de nenhuma prova ou de uma explicação, a qual tornaria incapaz a

²²⁵ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 81.

²²⁶ A *Elementarphilosophie* de Reinhold finca raízes de modo verdadeiro ao lado do estabelecido pela Filosofia Crítica, sendo que se atém rigorosamente a continuar o desenvolvimento da razão transcendental, no acompanhamento e cumprimento das exigências postas pelo texto kantiano. Nesse sentido, repete e faz contar essa ‘exigência pormenorizada’ de um conceito, na sua teoria, fazendo menção à passagem da *Crítica da razão pura*, na qual dizia Kant: “O pormenor significa a clareza e a suficiência das notas, os limites, a precisão, de tal maneira que não haja mais caracteres do que os que pertencem ao conceito pormenorizado”(Kritik der reinen Vernunft, B 755, nota).

*explicação fundamental, a fim de ficar à frente de todo juízo sobre a representação*²²⁷.

Em vista do autor da Filosofia Elementar estar convencido de que há apenas uma única explicação fundamental absoluta na Filosofia, na refutação da exposição anteriormente dada devido à dúvida kantiana (*“porque nunca posso estar seguro de que a representação clara de um conceito dado (ainda confuso) foi desenvolvida no pormenor, senão quando sei que é adequada ao objeto*²²⁸), requer que seja mostrado como residindo num Saber fundamental o padrão (medida) desta *adequação* ao objeto, e como esgotando todo o cognoscível do objeto no conceito. Mediante isso é fornecido um conceito completo, a respeito do qual há a certeza de ser determinado universalmente. Mas se, por um lado, a Filosofia crítica se apoia no elemento duvidoso de “seu próprio” desenvolvimento (*“no pormenor”*) da representação do objeto, por outro lado é justo na tentativa de sanar essa insegurança que a investigação reinholdiana aprofunda a tematização do tipo de carência existente na intenção desse desenvolvimento. Ou seja, justo no “pormenor” do conceito reside espaço à Ciência da Faculdade da Representação, que deve ser confrontada com as carências (incompletudes) da exposição kantiana:

Mas, como o conceito deste objeto, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras no pormenor, que omitimos na

²²⁷ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 100.

²²⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 755.

*análise, embora as utilizamos sempre na aplicação deste conceito, a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e pode apenas, mediante múltiplos exemplos concordantes, tornar-se provável, mas nunca apoditicamente certa*²²⁹.

Noutras palavras, a necessidade de exaurir as notas cognoscíveis do objeto – antes de se assegurar da determinidade universal dele – a partir de um conceito, aponta à primazia daquilo que é anterior ao próprio conceito, a saber, o *princípio da consciência*, como esgotando ele próprio o originário conceito da “representação” em todas suas notas. E é neste sentido que na *Elementarphilosophie* a explicação fundamental já seria a exposição completa e a definição verdadeira de seu objeto, a representação.

Já à propósito do *princípio da consciência*, como o *único que precede* a representação: ele não é capaz nem de uma exposição completa, nem de uma incompleta, porque não se trata mais aqui de nenhuma exposição do conceito da representação; ele é expressão imediata do *fato (Tatsache) da consciência* evidenciado por si mesmo, donde tira imediatamente a explicação fundamental sua exposição completa²³⁰.

Assim, o raciocínio fundado nesta exposição (como representação que está dada na explicação fundamental na sua maior completude possível), não pode ser apresentado em nenhuma exposição completa da representação, porque a definição da representação “*não contém nem*

²²⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 756-7.

²³⁰ Reinhold, K. L., Über das Fundament des philosophisches Wissens, p. 103-4.

*uma única nota, que necessitaria ou seria capaz de uma explicação*²³¹.

Esse é o caráter *absoluto* da fundamentação do primeiro princípio da Filosofia.

Levando consigo, de modo subjacente, o questionamento: o que condiciona a Metafísica do conhecimento a alcançar a historicização pura²³² da razão?, a investigação reinholdiana vai desenvolver sua série de critérios formais necessários, a partir dos quais a forma científica da Filosofia possa ser alcançada, mediante a fundação do “princípio da consciência”.

2.2.1 A forma científica da Filosofia mediante o *Princípio da consciência* de Reinhold

A investigação reinholdiana mostrou que a razão, já condicionada por pressupostos em função dos quais desenvolve seus critérios formais, tem de desenvolver o conceito de Sistema assentado no vínculo da “unidade do conhecimento” com aquilo que está posto à sua base²³³.

²³¹ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 101.

²³² Neste sentido Hegel reconhecerá também a contribuição de Reinhold. Hegel (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 13) disse: “*Se o impulso para ampliar a ciência se aplica à história da filosofia, esta adquire uma dimensão mais útil enquanto, segundo Reinhold, deve servir para penetrar mais profundamente do que nunca no espírito da filosofia e para levar mais longe os pontos de vista particulares dos predecessores sobre a fundamentação da realidade do conhecimento humano, por meio de novos pontos de vista particulares; só por meio de tal conhecimento das tentativas preliminares realizadas até agora para resolver a tarefa da filosofia pode, por fim, ter êxito, na verdade, a tentativa, se é que está concedido tal êxito à humanidade*”.

²³³ Como mostra Schrader, W. (*Introdução ao “Über das Fundament des philosophischen Wissens”*, p. XIV-XV), ao seguir este caminho, Reinhold estava recorrendo ao conceito de Sistema antigo, já explicitado por Wolff e Lambert, de acordo com o qual a unidade do conhecimento devia ser garantida pelo princípio que está à sua base. De certo modo, essa idéia

Fora definido isto que está à base do conhecimento *como princípio da consciência*, e reportar a fundação da Ciência fundamental (Idealismo) à constituição doutrinária (*Elementarphilosophie*), que leva a “*unidade universal de múltiplos conhecimentos sob um princípio*”²³⁴, consiste na tarefa produzida como meta pela razão filosófica.

A explicitação reinholdiana se atém nisso em assegurar a perpetuação da Filosofia²³⁵ obtendo para ela a mesma solidez, utilidade e dignidade de uma Ciência verdadeira.

Colocando no pano de fundo um interesse vindo do Esclarecimento (*Aufklärung*), está em jogo nisto não apenas a certificação da capacidade cognitiva humana, mas um interesse didático, uma relevância prática de livrar o espírito humano de sua menoridade, de provocar o refinamento do gênero humano e de favorecer uma direção benéfica das forças humanas pelo pensamento de um tema comum, a fim de que o destino (do ângulo mesmo do Estado) não fique à mercê do acaso cego²³⁶.

Em vista da tarefa de, em vez da mera exposição dos princípios do conhecer, obter o *conhecimento articulado* na forma do Sistema dos princípios do conhecimento, a fundamentação da Filosofia deve aparecer conforme isso desvinculada de um sistema de objetos (ainda que a razão

também recupera aquela tentativa de reduzir tudo a uma única *força* intelectual, como condicionante fundamental de todas as operações dedutivas da razão.

²³⁴ Reinhold, K. L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 116.

²³⁵ A fim de ser dada a forma de Ciência à Filosofia, Reinhold realiza um levantamento histórico a respeito das carências pendentes na determinação mesma do “conceito” da Filosofia, por meio de cujo enriquecimento e correção é proclamado tarefa: o conhecimento articulado na forma do Sistema dos princípios do conhecimento, em vez da mera exposição dos princípios do conhecer.

²³⁶ Isso é explicitado por Reinhold no Prefácio ao *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (p. V/VI).

kantiana tivesse procurado garantir, em suma, essa perspectiva pela idéia de *fins* do homem como essência racional)²³⁷.

Para alcança essa meta, postas à luz por Kant na recuperação da competência da Filosofia para decidir acerca das questões fundamentais do homem, urge reformar a Filosofia (Crítica), e alcançar a concepção dos elementos sistemáticos que compõem e tornam possível à razão produzir seu fundamento último.

Enquanto complementação da obra do Esclarecimento, é mister tornar compreensível os princípios de Kant, a fim de que sejam mostradas a fundamentação da Moralidade, do Direito e da Religião, como condições internas da própria Filosofia, varrendo a falsa convicção da moralidade (como doutrina da prudência de interesse pessoal), o mau-uso do Direito, e os preconceitos nos temas de Religião (superstição e não superstição).

Nesse sentido, para explicar as premissas universais vigentes dos princípios, válidos universalmente, da *crítica* da razão, o domínio de uma Filosofia Elementar (*Elementarphilosophie*) é concebido para preencher o

²³⁷ Reinhold não lançará mão de nenhum dos conceitos de Sistema expressos por Kant, os conceitos escolástico (*Schulbegriff*) e cosmológico (*Weltbegriff*), porque para ele Crítica e Sistema essencialmente se distinguem (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p.132). Ou seja: não pode o Sistema ser concebido pela Crítica como a exposição expressa e completa do esboço do conhecimento filosófico em vista de seus princípios *a priori*. Apenas num sentido limitado de um sistema historicamente necessário é que vale, para Reinhold, a Propedêutica como Crítica da razão (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p.132-135). Ele vê como rendimento da Propedêutica aquilo que, por meio da Crítica, Kant queria dar a entender como esboçando arquitetonicamente o plano do Sistema.

espaço seccionado, segmentado e nunca preenchido, entre Teoria e Práxis²³⁸, do modelo kantiano.

Assim, é revisada pela *Elementarphilosophie* a posição kantiana, a fim de produzir o pressuposto segundo o qual são determinadas ainda proposições particulares, deduzidas da Filosofia, como universalmente válidas, em relação aos princípios da Religião, da Moralidade e do Direito, mediante a reflexão sobre o *fundamento* do Saber filosófico e a explicação do *primeiro princípio* universalmente válido – como princípio não apenas verdadeiro, senão também evidente e apoditicamente certo.

Deslocando o debate para o tema do primeiro princípio do Saber filosófico, Reinhold funda a Teoria da Faculdade da Representação para sustentar todo o edifício científico da Filosofia. Esse primeiro e único fundamento, chamado princípio da consciência, foi assim caracterizado: “*na consciência a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto, e a ambos referida*”²³⁹.

Decisivos à reflexão transcendental, os elementos constitutivos da consciência (sujeito, objeto e representação) são constitutivos da Ciência fundada a partir deste princípio.

Indo contra à incompreensibilidade da *Crítica da razão pura* e ao prolongado conflito sustentado entre os amigos e inimigos da filosofia kantiana, Reinhold reconhece no conceito de “representação” e da “faculdade de representação” o tema decisivo que coloca fim à indistinção

²³⁸ Reinhold, K.L., Prefácio ao *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. X.

²³⁹ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p.78.

conservada por Kant entre o conceito de conhecimento e a mera pressuposição do conceito de representação²⁴⁰, estabelecido na primeira Crítica.

Fazia-se mister à investigação²⁴¹ da *Elementarphilosophie* preceder à elucidação do conceito do conhecimento e das faculdades do conhecimento, na medida em que mais fácil e menos ocasião dá a mal-entendidos a investigação do conceito de representação, por causa do diminuto número de notas características (*Merkmale*).

Face ao complicado conceito de conhecimento empregado por Kant sem reflexão e dependente da organização originária da faculdade do conhecimento, restara espaço para uma Ciência não estabelecida pelo próprio Kant.

E, na medida em que “*pertence como condição mais própria e característica do fundamento completo de uma Ciência, na fundamentação de uma ciência, a descoberta e estabelecimento de seu primeiro princípio*”²⁴², devia ela ser distinguida da Metafísica kantiana (como ciência dos objetos da experiência possível, cujo fundamento foi estabelecido de modo analítico)²⁴³.

Nesse sentido, na dimensão da reflexão da representação, é naturalmente solapado o nível teórico da *crítica* da razão à favor da importância imediata do problema filosófico-sistemático. A Teoria da

²⁴⁰ Reinhold, K.L., Über das Fundament des philosophischen Wissens, p.62.

²⁴¹ Reinhold, K.L., Über das Fundament des philosophischen Wissens, p.71.

²⁴² Reinhold, K.L., Über das Fundament des philosophischen Wissens, p.68.

²⁴³ Reinhold, K.L., Über das Fundament des philosophischen Wissens, p.66.

Faculdade da representação permanece assim, no debate, às costas dos princípios estabelecidos por Kant; na reflexão do condicionamento deles, como reflexão do *conhecimento do princípio do conhecimento*, atinge o pano de fundo tematizador fundamental, a partir do qual é possível tornar tema e meta a pergunta pela possibilidade da Filosofia como ciência.

A constituição de uma *Elementarphilosophie*, distinguindo-se do empreendido pela crítica kantiana, que havia servido como “*meio para a Ciência, e não constituiria a Ciência mesma*”²⁴⁴, compreende o recurso de distinguir de modo rigoroso o que havia sido determinado pela distinção kantiana na relação entre Crítica e Sistema.

Se a Crítica e a Metafísica (estabelecida sistematicamente) não são apresentadas, em Kant, como teoria que reflete as condições da formação filosófica que a Teoria deve ter, em seus pressupostos, e abranger, em sua exposição, elas expressam só um não-conhecimento da meta aonde a razão filosofante pode chegar. Isto é, exprimir o esforço universal dessa razão a partir do qual é possível descobrir “*o último engaste fixo, que segura tudo o que ainda está para ser constituído e o já constituído, sem o qual todas as convicções filosóficas são compreendidas como vacilantes*”²⁴⁵, não exprime ainda a diferença necessária para distinguir entre o que não é ainda um Saber verdadeiro e o que um saber verdadeiro deve ser como Saber no fundamento.

²⁴⁴ Reinhold, K.L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 133.

²⁴⁵ Reinhold, K.L., Prefácio ao *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 10.

É neste sentido que os progressos só hipotéticos servem para acumular material para a futura Ciência. Vê-se em vista disso que a descoberta do fundamento verdadeiro e de validade universal da Filosofia tem de ser realizada como último trabalho, e não primeiro.

A necessidade requerida para o tipo de conexão, na consciência, entre sujeito/objeto/representação, denota aquela concernente às faculdades transcendentais do sujeito, em que tanto a sensibilidade como o entendimento (intelecção) e a razão são só *formas* da representação²⁴⁶.

O elemento ideal, resgatado deste modo pelo princípio da consciência a partir da ênfase sobre o elemento da representação, torna a representação nuclear como Faculdade da representação, visto que face ao sujeito, funda a possibilidade do objeto.

Como três instâncias fundadoras do saber (fundado segundo um princípio), sujeito/objeto/representação são reconhecidos mediante a capacidade de “diferenciação” e “conexão” da consciência. Elas constituem a proposição fundante, irreduzível e única, seja de todo o edifício cognoscente e da forma *científica* do conhecimento, seja dos elementos mínimos do conhecimento (puro).

Na apresentação da união (sintética) destes três elementos para um conhecimento verdadeiro, a Faculdade da Representação (sujeito)

²⁴⁶ Veremos na Unidade 2.3.2 como a crítica de Maimon se mostrará decisiva para transformar a concepção de atividade da razão, em Fichte, como oriunda de um único princípio, e não mais de *faculdades* transcendentais, como na teoria kantiana. No fundo, a concepção de que a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) tem de ser entendida já como um entendimento, apenas que ainda a ser desperto nos seus graus, é trazida pela abordagem maimoniana para resgate de uma importante dimensão

diferencia sua “representação” de si próprio e do objeto; em seguida refere-a a si mesmo e ao objeto, promovendo por esta distinção, ato contínuo, uma conexão da representação com a consciência (poder distinguidor), na forma sistemática de uma apresentação (proposicional) do conhecimento, como apresentação da união necessária desses elementos.

A relação do conhecimento sistematicamente constituído assenta assim não mais como dependente das próprias coisas (recomendadas por Kant serem tomadas só como *fenômenos*, a pesar de insistir ao mesmo tempo que deviam ser conservadas como representações²⁴⁷), que acabavam por atrair exteriores a si mesmas um estatuto, diferente de tudo o que podia ser conhecido pela fundação kantiana da Filosofia transcendental, a saber, uma coisa em si (*Dinge an sich*).

Esta conexão sistemática torna o conhecimento independente do elemento *incognoscível*, ao colocar a questão do fundamento do Saber,

positiva, que se mostra como refutação da figura *numênica*, enraizando assim a fundação da objetividade do conhecimento no princípio da consciência como *princípio da determinabilidade*.

²⁴⁷ Reinhold observa a fonte de uma confusão que teria passado por muitos filósofos famosos sem ser notada: concernente a questão acerca dos fundamentos últimos e suficientes do Saber filosófico, teria sido apreciada de modo tão próximo à questão acerca da origem das representações, que eles, em resposta a esta última, acreditavam ter respondido já a própria questão acerca do fundamento da Filosofia; sendo que existia aqueles filósofos para quem a investigação acerca da “origem” das representações passava como inteiramente dispensável, uma tarefa inútil à Filosofia (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p.12-13). Todavia, é importante ressaltar que a colocação dessa questão aponta para o futuro além da *Elementarphilosophie*. Disse Reinhold: “*Até que ponto todo Saber depende do representar, e é possível a Ciência pensar por representações; nisso o fundamento do surgimento das representações deve ser também o fundamento da determinação do saber*”(Über das Fundament des philosophischen Wissens, p.13). O porvir promissor a partir dessa passagem aponta a aquilo que será fundamentado por Fichte, à base de uma reforma da cosmovisão: tendo em vista o ponto de partida reinholdiano, em que ressalta o primado prático da autoconsciência, Fichte dirá: “*Não é a representação que deve nos determinar; neste caso o sujeito se comportaria de modo somente passivo – seria determinado,*

pela qual é distinguido o Saber sistemático de todo outro tipo de saber: como saber fundado em um princípio, ele conduz a um conhecimento verdadeiro, não abstraindo do próprio princípio da consciência enquanto produz o saber mínimo (proposicional e fundamental) do edifício do conhecimento).

Diante desta distinção, a diferença fundamental entre Kant e Reinhold ficará ainda mais presente a partir da crítica ao elemento *numênico*, preservado para efeito da sistematização kantiana.

2.2.2 Reinhold e a objeção decisiva à fundamentação do Sistema: *a coisa em si (Dinge an sich)*

Publicado com vistas a deduzir os resultados da Filosofia kantiana, o *Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana*²⁴⁸ de Reinhold procurava estabelecer, mediante a exposição do novo conceito geral de representação, o fundamento da Faculdade de Representação como faculdade *una*, base da *Elementarphilosophie*.

No estabelecimento da plataforma de crítica ao conceito da *coisa em si (Dinge an sich)* kantiano, assentada na série de questionamentos habituais do entendimento a *representações* candidatas ao conhecimento,

porém, não determinaria a si próprio –, mas somos nós que devemos nos determinar através da representação” (Apud Siemek, M., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, p. 80).

²⁴⁸ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789)). Esse texto foi a primeira tentativa de deduzir um caminho próprio e novo aos resultados da filosofia kantiana, sendo que o texto anteriormente tratado (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*), data do ano 1791.

começou a se evidenciar a verdadeira necessidade do Sistema transcendental.

Kant afirmara, apoiado na admissão teórica do conceito de *coisa em si*, como pano de fundo seja da razão teórica, seja da razão prática, a completude das categorias obtidas pelo princípio incondicionado do *juízo*.

No encobrimento do amparo da atividade da razão teórica sob o primado prático – a despeito de que afirmara –, a crítica e avaliação de todos os pressupostos da exposição kantiana se dá, face à ausência de fundamentação, no ataque à figura *numênica*. Reinhold começa por questionar, sentenciando: além de não-cognoscível, a coisa-em-si é também algo não-representável?

Segundo Reinhold, deveria ser evidenciado como não possível

*que aquilo que na representação a refere ao objeto dela distinto (a matéria) seja exatamente o mesmo que o que a refere ao sujeito dela distinto, a forma. Ela refere-se a ambos, porque algo de ambos mostra em si, e, se não queremos suprimir toda a possibilidade de distinguir o sujeito representante e o objeto representado, não é possível que esse algo seja exatamente a mesma coisa*²⁴⁹.

Tem origem aqui o princípio instituído como estatuto da representação (*Vorstellung*), enquanto exigência primária lógico-transcendental da razão de ater-se àquilo que é necessário ser deduzido no processo dedutivo, a saber, mostrar que não “*podem apresentar-se à consciência nem a matéria isoladamente da forma, nem a forma*

²⁴⁹ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p.191

isoladamente de toda a matéria, e sim, somente, ambas em conjunto, na sua indissolúvel união".

Na apresentação do conceito de autoconsciência (*Ich denke*), Kant conserva a idealidade transcendental deste princípio pela afirmação da idealidade total da apercepção de um diverso dado na intuição, como contendo “*uma síntese das representação e que só é possível pela consciência desta síntese*”; entretanto, nisso excluiu do processo e não elucidou o modo como “*a representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação*”, a saber, a representação da *coisa em si*, como ela não se mostraria “*contraditória com o conceito de uma representação em geral*”²⁵⁰.

Desvelando-se como algo que não passa pelo crivo da representação, o conceito de *coisa em si*, enquanto admissão teórica, aparece como contra-senso, pois, apesar do caráter indispensável de um primeiro princípio incondicionado para fundamento do Sistema transcendental, é com base no modelo da *coisa em si* que Kant acentua o caráter esquivo do princípio da consciência (*Eu penso*) fornecido no domínio da razão teórica, conforme à qual se supõe poder ao mesmo tempo escapar da esfera do *Eu penso* e ainda assim continuar a realizar uma atividade dele, pressuposta e teoricamente legitimada, mas meramente como conceito negativo, conceito de algo não-cognoscível.

²⁵⁰ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 191.

É nesse sentido que terá de ser abolida a ausência de representabilidade da *coisa em si*, sendo desautorizado em consequência disso o uso deste conceito, pois *“uma vez que aquilo que nela [representação] é a matéria pertencente ao objeto, teria que ser referida exclusivamente ao objeto e não poderia ser distinguida, se não fosse porque recebeu a forma da representação, que lhe falta no objeto e pela qual se distingue deste, e que não lhe advém do representado e sim do representante”*²⁵¹. É que

*embora, por um lado, a consciência e a própria representação só sejam possíveis mediante esta diferença essencial entre matéria e forma, por outro lado, tanto esta consciência como a representação só são possíveis pela inseparabilidade da matéria e forma, a qual só pode ser pensada porque a matéria deixa de ser mera matéria e recebe a forma da representação, que não pode ser dela separada sem que se suprima a representação e, com ela, a consciência, e até mesmo a diferenciação entre sujeito e objeto*²⁵².

Tem-se assim o *Princípio da Consciência (Satz des BewuBtseins)* assentado para fundamento de uma Filosofia mais fundamental, sistemática, beneficiada pelos momentos propedêutico e crítico da razão.

É deslocado, segundo esse princípio, para o lado do sujeito estabelecer a grade representacional, segundo uma regra estabelecida de modo seguro, conforme á qual evidencia-se – do lado do sujeito – a obtenção da representação por um estatuto transformado, mais abrangente:

²⁵¹ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p.191.

²⁵² Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p.191.

Quanto à distinção na consciência entre sujeito e objeto, não é a forma da representação separadamente da matéria o que se refere ao sujeito, [mas] é a representação global através da sua forma; e não é separadamente da forma que a matéria se liga ao objeto, mas sim a representação global através da sua matéria²⁵³.

Desvelado o Princípio da Consciência como plataforma abrangente da unidade em geral de todo o representável, é evidenciado graças à ele o caráter limitado da dedução transcendental kantiana, visto que, como diz Reinhold,

o objeto, distinto da representação só pode aparecer na consciência, isto é, ser representado, sob a forma da representação, que recebe necessariamente na mente a matéria que lhe corresponde. Consequentemente, não pode de maneira nenhuma [aparecer] como coisa-em-si, quer dizer, sob a forma que lhe correspondesse independentemente de toda a representação, que seria indicada pela mera matéria da representação, e que seria necessariamente diferente da forma da representação²⁵⁴.

Desfiando seu rosário de críticas à ausência de explicitação daquilo que devia era para ser evidenciado, desde o princípio, a saber, que “o conceito de coisa em si aqui apresentado é arbitrário, uma vez que se entende como tal uma coisa cuja forma é distinta da forma da representação”, Reinhold joga a pá de cal sobre esse noção, inquirindo aos sucessores de Kant:

Porque é que há de pertencer à coisa em si exatamente a mesma forma que ela tem na mera representação? [Ora] A forma da representação é aquilo mediante o qual a representação se diferencia do que não é representado (...) [e] se os partidários da

²⁵³ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p.192

²⁵⁴ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 192 (grifo do autor).

*representabilidade das coisas em si admitem que esta não é uma representação, também têm que admitir que a forma da representação não lhe corresponde*²⁵⁵.

Ocultados sob o véu de um monadismo ou dogmatismo cético, é perguntado ainda aos sucessores de Kant, partidários da representabilidade da coisa em si: apesar de uma presumível forma distinta da coisa em si em relação à forma de representação, não corresponde à coisa em si essa *forma distinta* graças à forma que ela tem ou adquire na representação? Mas, assinala, por fim, Reinhold: “*Será que os que defendem isso se compreendem a si próprios?*”²⁵⁶

A filosofia pós-kantiana perigava não poder se desvencilhar da objeção sofística, segundo a qual “*tem que ser possível uma representação da coisa em si, pois o conceito de coisa em si (...) definido é uma representação que tem por objeto a coisa em si*”²⁵⁷, ou isso ocorreria a menos que fosse mostrado que

*a forma sob a qual o objeto, por intermédio da matéria correspondente, aparece na consciência é, pois, essencialmente distinta da forma que tem que ter fora da mente (em si), e esta última forma, pela qual é pensado como coisa em si, não é representável de maneira absolutamente nenhuma, a não ser negando-lhe a forma da representação*²⁵⁸.

Com efeito, o véu desce sobre as pretensões dos sucessores de Kant, cerrando a vista para o que verdadeiramente não pode deixar de

²⁵⁵ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 192.

²⁵⁶ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 192.

²⁵⁷ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 192.

²⁵⁸ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 193.

aparecer em uma representação deste tipo, a saber, “o seu representante, a matéria da representação” – ou seja, “não é nem a própria representação, nem uma parte constitutiva da mera representação” –, pois, “mesmo que esta matéria (...) tivesse exatamente essa forma que corresponde ao objeto, por essa mesma razão ele não poderia, nessa circunstância, ter a forma da mera representação”, ou seja, “esta sua forma objetiva tem que ser essencialmente distinta da [forma] subjetiva da representação, visto que, caso contrário, seria simultaneamente matéria e não-matéria”²⁵⁹.

A carência de um senso de direção à fundamentação do Sistema da Filosofia transcendental tem agora removidos os obstáculos que anteriormente haviam à sua frente.

2.3 A vertente “cética” nos pós-kantianos Schulze e Maimon

Se a questão urgente para Reinhold havia se tornado a de dar uma forma científica unitária aos pressupostos da Filosofia Crítica kantiana, reduzindo tudo à fundamentação sob um único princípio, os dois autores pós-kantianos seguintes, procedendo igualmente no retorno e questionamento dos pressupostos fornecidos pelo modelo Crítico kantiano, instalarão um propósito cético à base das suas inquirições contrariando assim a direção pretendida de dar cabo a uma

²⁵⁹ Ensaio de uma nova Teoria acerca da Faculdade de Representação Humana, § XVIII, p. 192/3. (grifo do autor).

fundamentação absoluta da Filosofia, esses autores irão se tornar cruciais à elucidação dos pontos fracos pendentes da fundamentação kantiana – das categorias do entendimento, da obtenção das formas puras da sensibilidade, da ligação destes dois domínios (do empírico e do transcendental), e principalmente a respeito da figura *numênica* (*Dinge an sich*), conservada indiscriminadamente como fonte originária de uma síntese “intelectual” metafísica –, colaborando para que Fichte possa colocar diante de si todos os requisitos para satisfazer a fundamentação incondicionada da Filosofia, obtendo êxito naquilo em que nenhum autor anterior obteve sucesso.

Assim expomos adiante as duas abordagens céticas desenvolvidas por Schulze e Maimon, acentuando seu núcleo a partir das carências expostas e que são de importância decisiva à apresentação posterior, por Fichte, do fundamento do Sistema sob o princípio do *Ich bin*.

2.3.1 A crítica de Schulze (*Aenesidemus*) à exposição da Filosofia Transcendental

Havíamos enfatizado em Kant a relevância do *a priori* na Filosofia e a ausência de um princípio regulador expositivo da possibilidade da disjunção entre o empírico e o transcendental. No pequeno livro intitulado *Enesidemo ou Os fundamentos da Filosofia elementar exposta em lena pelo Sr. Prof. Reinhold, com uma defesa do ceticismo contra as*

*pretensões da crítica da razão*²⁶⁰, Schulze testemunha a volta do ceticismo, mais radical que o apresentado por Maimon, a fim de questionar acintosamente a carência de fundamentação do criticismo.

Na forma de cartas, o texto apresenta o diálogo entre dois personagens, Hermias e Enesidemo (representando respectivamente Reinhold e Schulze), como a posição da filosofia crítica em face da defesa da hipótese que quer assegurar o elemento cético do criticismo.

Para Schulze o serviço indiscutível prestado pela *Crítica da razão pura* fora o estabelecimento dos limites do espírito filosófico. Deste modo, a personagem Hermias responde contra Kant e Reinhold, a fim de manter as posições céticas.

Surgindo como destruidor do dogmatismo filosófico tradicional, mediante um *apriorismo formal* através do qual fora fenomenalizado todo o conhecimento humano (Estética transcendental), e demonstrado que nem o entendimento, nem a razão (Lógica Transcendental) podem fornecer o conhecimento das coisas-em-si, Kant conduziu a um interessante contraste no *núcleo duro* da teoria em face da necessidade de mantê-lo, na *Crítica da razão pura*, ao lado da afirmação da efetividade da coisa-em-si como um “X” que é a *matéria* de que depende a afecção da sensibilidade (faculdade).

²⁶⁰ Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, 1792. (2. Auflage. Neudrucke seltener philosophischen Werke, hrsg v. der Kant-Gesellschaft. Berlin: Reuter & Richard, 1911).

Contrastado esse conhecimento, impossível a nós, a ser mantido graças aos pressupostos internos da exigência demolidora do dogmatismo, ao basear a limitação do poder humano de conhecer na existência da *coisa em si* (assentando nela com isso uma fonte de conhecimento diferente da representação de puros objetos), a *Crítica da razão pura* pretendeu considerar o ceticismo, por tabela, como refutado.

Sem dar-se conta que admite nesta refutação justo a verdade de uma proposição negada pelo ceticismo, e que admite a existência da *coisa em si* só para refutar os seus princípios e para uma aplicação, mostrada ilegítima, do princípio da causalidade, apresentar-se-á o texto kantiano invariavelmente apoiado no elemento *numênico*.

A partir disso, sob qual estatuto assentar a razão a fim de responder questões como: de onde advém a necessidade de dar uma existência exterior às representações de experiência? Porque buscar uma fonte diferente, do próprio espírito, a estas representações?

Com efeito, na medida em que não se tem mesmo a experiência de que as representações são produto de objetos exteriores, qual a finalidade de fundar a *coisa em si* como elemento filosófico? (pois delas não se pode declarar o que são).

Assim: onde reside a fonte da *necessidade* no conhecimento, a partir da qual podem ser apresentados os juízos sintéticos como conformes à realidade? Se o texto kantiano se vê forçado a pensar o *poder da representação* como princípio destes juízos, e procura a fonte da

realidade dos juízos sintéticos necessários nas determinações originais da alma humana, como poderá fazer da alma o fundamento real dos juízos? (se a Crítica iniciou da alma *para deduzir* a necessidade dos juízos sintéticos *a priori*, retorna-se à questão: a alma é a fonte da *necessidade* no conhecimento?)

De duas uma: ela (alma) pode ser ou um *numeno* (coisa em si) ou uma idéia transcendental. Haveria *causalidade da alma* (no caso de que fosse *coisa em si*) como realidade absoluta à propósito dos juízos sintéticos, considerados como seus efeitos. Mas esta dedução contradiz o espírito da Crítica, que só admite a explicação da causalidade no mundo da experiência. Tal recurso à *coisa em si*, incognoscível para nós, designa, portanto, a ausência de toda explicação, como esmorecimento reflexivo da teoria filosófica apresentada.

Já no caso de que fosse uma idéia transcendental, como dados da experiência, a existência de juízos sintéticos *a priori* tornaria concebível apenas o caráter auxiliar da idéia transcendental. No entanto, tal idéia, sem uso para o entendimento e na experiência (dela não se deve esperar nem confirmação nem negação) é a exigência da razão de o conhecimento experimental, já fornecido pelo entendimento, ampliar-se à unidade absoluta²⁶¹.

²⁶¹ O entendimento se elevaria então imediatamente e todo de uma vez de um dado da experiência (os juízos sintéticos *a priori*) para o sujeito absoluto das modificações do sentido interno, *a fim de* voltar a descer, imediatamente também e todo de uma vez, do sujeito absoluto à *determinação da possibilidade da experiência e disto que lhe pertence*, mas isso por uma aplicação confusa (ilegítima) das categorias do entendimento ao objeto de uma Idéia da razão.

Se o uso das idéias transcendentais é só para deixar o conhecimento experimental tão perfeito quanto possível, sem fornecer uma intuição suprasensível -, e em desprezo das categorias, aplicadas à idéia do sujeito absoluto à explicação da origem da necessidade no conhecimento –, tal explicação continua o trabalho do entendimento, demarcando os objetos de experiência²⁶².

Visto que é uma ilusão acreditar poder se concluir da concepção feita da origem puramente intelectual da necessidade, cujo fundamento está na alma, à realidade desta origem e deste fundamento, aqui há um sofisma, de acordo com o próprio Kant, na passagem da Idéia à realidade; mas, assegura Schulze, é justamente este sofisma que o ceticismo de Hume visava denunciar.

Com efeito, se a Crítica supôs como certa a) a existência objetiva de um fundamento real, de uma causa verdadeiramente distinta de tudo o que chegava a nosso conhecimento, e supôs b) a validade do princípio de causalidade tanto das representações e suas ligações subjetivas, como das *coisas em si* e suas relações objetivas; então isso era porque ela já admitia 3) a possibilidade de concluir da maneira de ser de uma coisa em nossa “representação” à maneira de ser objetiva da coisa ‘*fora*’ de nós.

Ou seja, em função disso, com poderia a *Crítica da razão pura* refutar o ceticismo de Hume se já supunha nisso a certeza das proposições mesmas, contra as quais Hume dirigia sua dúvida?²⁶³.

²⁶² Léon, X., Fichte et son Temps, p. 241.

²⁶³ Léon, X., Fichte et son Temps, p. 240.

Neste sentido ao colocar em dúvida a existência das coisas-em-si, a possibilidade mesma do conhecimento se torna duvidosa. E a vantagem permanece por isso do lado do ceticismo. E, se se devesse declarar que o conhecimento implica uma relação da faculdade de representação com a existência de *coisas em si* (independente do poder de representar), e implica a ligação das notas da representação com as *coisas em si*, então a Crítica kantiana já não avança, na verdade, nem um passo adiante do ceticismo²⁶⁴.

Portanto, para Schulze a filosofia de Kant não é a filosofia definitiva; a Crítica pode ser ainda aperfeiçoada mediante o enfrentamento dessas questões; e se a pretensa necessidade, a pretensa universalidade do conhecimento não tem outro fundamento que o *apriorismo* da razão pura, um *numênico* (uma quimera), o ceticismo de Hume permanece inteiro.

Já Reinhold, continuador de Kant, no purificar a *Crítica da razão pura* de suas contradições e lhe dar uma forma definitiva, ele é visado de modo particular por Enesidemo (Schulze). O êxito do empreendido por Reinhold (*Elementarphilosophie*) não era menos problemático e nem teve melhor resultado em afastar as objeções postas por Enesidemo.

²⁶⁴ Como observa Xavier Léon (Fichte et son Temps, p. 239), aqui o “*Enesidemo (Schulze) extrai a conclusão de que o kantismo, purificado das contradições das quais adoece, deixaria intacto o sistema de Hume e de Berkeley. (...) E permanece inteiro o idealismo subjetivo de Berkeley se as representações da consciência não têm nenhuma objetividade e esta consciência só pudessem tê-las se a necessidade de sua forma concorda como forma a priori da razão numênica, ou a necessidade de sua matéria, como produto de uma coisa-em-si, na dupla hipótese contraditória com os princípios mesmos do sistema*”.

Fornecendo ocasião aos ataques do ceticismo, a *Elementarphilosophie* foi confrontada em sua conquista mais própria: o princípio da consciência.

Na defesa da incognoscibilidade da *coisa em si* (*Dinge an sich*), antes para sustentação do edifício do Idealismo crítico, agora para base do ceticismo, Schulze critica o “princípio da consciência” reinholdiano, a partir do questionamento do estatuto *necessário* na ligação das representações, na relação entre causa e efeito.

Na ênfase à insatisfatória separação no *princípio da consciência* entre as dimensões transcendental e empírica, como o subjetivo-ideal e o empírico-real, esta concepção de “consciência” revela carências extras que impedem ao sujeito encontrar uma mediação para o exterior, carecendo gerar nisto o acesso à ordem da própria experiência. Privado disso, tal sujeito é deixado desfavorecido para encontrar as condições de perceber a gênese das representações e fundar a necessidade nas suas ligações.

Segundo Schulze, ao princípio reinholdiano faltava demonstrar: 1) que ele não dependia do princípio da não-contradição; 2) que, sendo supostamente um princípio que se determina a si mesmo através do “distinguir” e do “ligar” (diferenciação e síntese das representações), esse princípio não consegue realizar distinções entre o meramente subjetivo e o real objetivo (*“Na proposição da consciência não é, porém, de forma alguma indicado de que forma determinada e modo seja distinguida a representação do objeto e do sujeito e em que medida possui aqueles*

*sinais distintivos*²⁶⁵; e 3) que essa consciência é válida universalmente ou que exprima um fato que não se liga a nenhuma experiência determinada e a nenhum raciocínio determinado, sendo fácil mostrar, ao contrário, que acompanha todas possíveis experiências e todos os pensamentos.

Toda iniciativa de introduzir conceitos como *necessário, objetivo, objeto em si, afecção*, etc., que servem ao domínio do empírico-real, apresentar-se-á neste domínio, segundo Schulze, como sem sentido, se o princípio da consciência não puder elucidar, na consciência, a posse de um recurso que realiza a distinção nas representações entre o que é só da ordem do exterior e o que é só da ordem do interior

Apresentado como um princípio uno e absoluto, esse princípio, que devia dar a forma de Ciência à Filosofia, levando além do ceticismo, não era já inicialmente um primeiro princípio: segundo Enesidemo ele já supunha, pelo menos em sua forma, o princípio da contradição, como fonte de toda 'distinção' e de toda 'relação'.

Assim, quando mesmo seria, em sua matéria, o princípio da consciência, o gênero supremo contendo os atributos supremos e universais, no entanto, dependeria a verdade da ligação das representações que ela contém, da verdade de um princípio *superior*.

Refutando que tal princípio seria inteiramente determinado por si mesmo, Enesidemo declara que para Reinhold a consciência era, em sua

²⁶⁵ *Aenesidemus*, p.58-71 *Apud* Marques, A. *Uma interpretação cética do Criticismo*, p. 250.

generalidade, indeterminação pura, capaz de uma infinidade de determinações possíveis.

Enfim, tal princípio não era um princípio universal enquanto: ele exprimia somente um *fato* (*Tatsache*), sem ser ligado a nenhuma experiência determinada. Partindo do pressuposto de que seriam possíveis manifestações na qual a tripla relação (sujeito, objeto, representação) não se aplicaria, Enesidemo declara tal princípio como somente uma abstração, extraída dos fatos. Assim, muito distante de afirmar a universalidade e a unidade de seu fundamento, a *Elementarphilosophie* repousa em uma areia movediça.

A partir da análise das teses essenciais de Reinhold, segundo Enesidemo o autor da *Elementarphilosophie* cometeu um *sofisma dogmático*, a saber, concluiu do poder da representação (que é um conceito) à eficácia deste poder da representação enquanto causa de nossas representações; ou seja, realizou somente uma abstração.

Do mesmo modo, quando deduz do poder da representação o conhecimento em sua matéria e em sua forma, Reinhold não teve êxito. Ou seja, em nome dos próprios princípios da Crítica, o ceticismo deteria a *Elementarphilosophie*, caso ela quisesse deduzir as representações, chamando 'real' a este poder do princípio da consciência.

Assim, no fundo, a dedução reinholdiana foi, segundo Schulze, só uma aparência, porque o poder de representação não havia explicado

nada do que deveria ter explicado e tudo o que fizera foi somente exprimir o que constatara como já dado na experiência.

Como se refere o próprio Reinhold mais tarde, ele alegará ter deixado um livre espaço à recíproca pressuposição de ambos os níveis, o empírico e o transcendental, um ao outro, sem especificar como poderia assegurar nisso a autêntica Filosofia como Ciência, constando daí que a Filosofia não havia sido ainda levada ao estágio de uma Ciência²⁶⁶.

Será igualmente decisivo o confronto de Fichte²⁶⁷ com o ceticismo schulziano, cujo poder de persuasão terá conduzido o autor *da Doutrina da Ciência* a rever os fundamentos que vinham sendo preparados para a Sistematização da Filosofia, uma vez que as invectivas de Schulze haviam ameaçado ruir todo o edifício científico em construção através da *Doutrina-da-Ciência*.

²⁶⁶ Spickhoff, K., *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94*, p. 13.

²⁶⁷ Fichte tomou conhecimento do texto de Schulze a partir de uma resenha avaliativa solicitada pela *Allgemeinen Literatur Zeitung* à propósito do texto que refuta os pilares, aparentemente sólidos, da fundação por Reinhold da Ciência aperfeiçoada da *Crítica da razão pura* de Kant, e do seu sistema como tal. Na resenha, intitulada *Recensão a Enesidemo* (1792) Fichte, uma vez superado o impacto do ceticismo corrosivo schulziano, apresenta os resultados seminais que constituirão no fornecimento do *primeiro princípio* do Sistema filosófico na fórmula ativa do *Ich bin* e que, em parte em defesa da teoria de Reinhold, em parte subvertendo o dogmatismo da *coisa em si*, lança as bases à exposição da mais ampla *Fundamentação completa da Doutrina da Ciência* (1794), a mais geral das versões da *Doutrina da Ciência*.

2.3.2 A crítica de Maimon à Filosofia kantiana

A crítica de Maimon à Filosofia kantiana traz teses de vigor especulativo²⁶⁸ que repercutiram no idealismo seguinte por ele antecipado. Devido à fecundidade de seu pensamento e das questões que propôs pensar, visou alcançar no conteúdo dessa crítica tanto a Kant, como ao melhoramento da teoria transcendental, proposto por Reinhold na sua Teoria da Faculdade de Representação.

Nesta sua obra principal, Maimon acentua a perspectiva cética de Hume, estabelecendo a partir dela um refinamento que será decisivo no debate com a *Crítica da razão pura* de Kant. No sentido de não encobrir em momento algum essa pretensão, Maimon disse:

Para evitar falsas interpretações vou fazer conhecer publicamente minhas opiniões ao mundo sobre o seguinte ponto: considero a Crítica da razão pura, de Kant, na verdade, tão clássica e tão irrefutável em seu gênero como a obra de Euclides. A fim de confirmar o que digo vou enfrentar todos os seus adversários. No entanto, considerado por outro lado, eu tenho este sistema por insuficiente²⁶⁹.

Sem antecipar uma concessão à teoria kantiana mas, pelo contrário, por associar um ceticismo empírico a um dogmatismo racional

²⁶⁸ O texto em que expõe suas idéias, pela primeira vez, chama-se *Ensaio sobre a Filosofia transcendental (Versuch über die Transzendente Philosophie)*, publicado em Berlin em 1790, um ano após o *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* de Reinhold.

²⁶⁹ Léon, X., Fichte et son Temps, p. 227. A propósito do seu empreendimento, Maimon (*Versuch einer neuen Logik*, p. 53, Apud Ferreira, M. C, *Maimon, crítico de Kant*, p. 216) se referirá, dizendo: “ *O meu ceticismo fundado não nega o que a filosofia crítica afirma, não chama erro ao que aquela apresenta como verdade. (...) Eu assumo a parte negativa (antidogmática) da filosofia*

(apriorismo puro), considerou como ponto de partida da sua tarefa o de acrescentar densidade àquilo que aparecia já insuficiente em Kant, a saber, a insuficiência sistemática do ponto de vista do *conteúdo* da Filosofia transcendental.

Por isso, para desenvolver esse novo estágio da razão transcendental, Maimon elucidará um momento positivo, instanciado já pelo trabalho crítico kantiano, e que permaneceu encoberto pela função dispensada ao conceito da *coisa em si*.

Ele denomina *princípio da determinabilidade* a única “síntese” verdadeiramente objetiva na qual o fundamento se acha no objeto mesmo, e visa suprimir, mediante esse princípio, a hipótese kantiana de que houvesse uma ligação puramente acidental entre os termos (sujeito e objeto), onde ambos os elementos permaneceriam, fora dessa relação, independentes um do outro.

Do ponto de vista de seu embate com o trabalho crítico kantiano, o principal problema dessa teoria era a conservação do conceito da *coisa em si* como princípio *material* do conhecimento. Trazer à consciência o propósito do uso desse conceito, cujo efeito poderia tornar a readmitir as ilusões do dogmatismo no interior da filosofia crítica (portanto, como conservadora de “uma sombra da metafísica” tradicional), dá início à meta de elucidação metódica como explicação do conjunto das faculdades envolvidas na elaboração do que se chama *matéria*, enquanto que

crítica, mas rejeito a parte positiva da mesma”, a saber, o conhecimento a priori da experiência como fundado transcendentemente na experiência.

permanecia incontestada a questão da *forma* do conhecimento: o princípio da consciência permanece responsável à constitutividade da forma dos juízos sintéticos *a priori*.

Vê-se, portanto, que graças ao conceito da *coisa em si*, a cisão ou dicotomização das faculdades fora conservada como necessária de ser amparada para estabelecer a fundação da verdade do conhecimento²⁷⁰. É essa insuficiência que tem de ser resolvida pela reformulação da proposta metodológica, para encontrar o elemento positivo, diferenciado, no interior da própria consciência, como nova perspectiva da posição do problema crítico do conhecimento, enquanto uma perspectiva genética.

Pela indagação da compreensão da gênese das faculdades que podem se mostrar a contento na execução de todas essas operações, Maimon redefine o que chama de saber "*real*": unicamente mediante uma perspectiva genética pode ser alcançado o saber "*real*"²⁷¹, como exclusivamente aquele *saber* que produz em si o objeto e a totalidade das

²⁷⁰ Como recorda Faustino O. Coves (Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la Filosofía Práctica del Criticismo, p. 369-420), Maimon sustenta como um "ceticismo construtivo", frente ao dogmatismo e ao criticismo, a posição filosófica que prima por lançar objeções não apenas à filosofia teórica, mas ainda sobre a filosofia prática do criticismo. A falta de sistematicidade das objeções à filosofia prática dificulta perseguir seu paralelismo com as colocações feitas em relação às objeções à filosofia teórica. Todavia, é interessante observar que Maimon irá identificar os conceitos de "verdade" e de "dever" a partir de uma característica essencial comum, a saber, a validade universal. Nesse sentido, Maimon antecipa determinações que se tornarão decisivas para o idealismo sistemático posterior, principalmente o idealismo hegeliano. Dirá: "*Não posso reconhecer nada como verdadeiro que não seja considerado como verdadeiro por qualquer outro ser racional. Por conseguinte, dou uma maior universalidade a ambas posições: 'Um ser racional pode se determinar, como tal ser racional, só por modificações reconhecidas por ele como válidas universalmente'. Ora, com dita proposição, no que respeita ao conhecimento da verdade, nos está dada como um fato da consciência e sua possibilidade está demonstrada por seu uso real, resulta que também temos que admitir sua realidade no que respeita ao dever*" (p. 378-9).

²⁷¹ Ferreira, M. C., Maimon, Crítico de Kant, p. 214.

suas condições, ou seja, o saber que efetivamente constrói o objeto na plenitude das suas relações.

Centrado no plano genético-estrutural da consciência, nas leis do seu funcionamento e no horizonte da sua intencionalidade, a tarefa aqui resume-se a mostrar *que e como* o pensamento é reconduzido ao círculo perfeito da sua imanência, no seu movimento de autopoisição e autojustificação.

A partir do ataque a duas questões principais, Maimon tem êxito em mostrar que a insuficiência do sistema kantiano, tanto do ponto de vista de Kant como do ponto de vista da solução reinholdiana do princípio da consciência, reside na questão do *conteúdo (coisa em si)*.

Primeiro, pela extração da noção de *objetividade* científica extraída do confronto entre a concepção de um conhecimento *por experiência* (Teoria do Conhecimento) e a concepção do conhecimento das matemáticas, subjacente ao qual se recupera a *unidade fundamental* do juízo sintético como subsistindo na consciência, como recuperação que se efetua pela crítica à figura *numênica*, num conceito que é tornado obsoleto a partir dela.

E, em segundo lugar, pela relativização dos resultados obtidos pelo princípio da consciência de Reinhold, que havia alcançado o conceito da *consciência em geral* a partir da mera relação com o conceito de representação, tendo reduzido nisso a envergadura da síntese necessariamente constitutiva da consciência transcendental.

Na primeira das críticas, pelo questionamento do fio-condutor genético que vincula o tipo das operações realizadas pelas ciências particulares, e que pode ser designado *objetivo*, com aquela objetividade a ser filosoficamente apresentada como *científica*, Maimon alcança a demonstração da *modelização matemática* como o único recurso para recuperar segundo um estatuto filosófico o pensamento da *matéria* da intuição.

Na apresentação de uma *teoria dos diferenciais* como conservadora de um estatuto para pensar a “*continuidade perceptiva*”, a teoria maimoniana inova por tornar possível compreender, através disso, a constituição da *matéria*, como constituída por “*elementos infinitamente pequenos*”, como “*pontos monádicos sem extensão nem intensidade, e contudo dinâmicos, consistindo o trabalho do entendimento em realizar a sua soma – a sua “integral” – nisto residindo a gênese do objeto como a unidade sintética das intuições*”²⁷².

À base disso, torna-se possível compreender que o fenômeno comporta um resíduo irracional (formulado analogicamente como raiz quadrada de 2) que, visto como limite insuperável, implicaria para a função categorial uma passividade intrínseca, como registro de que ocorre na consciência uma modificação que é incapaz de se tornar totalmente transparente: esse seria o ‘*dado*’ como irreduzível, como a forma

²⁷² Ferreira, M. C., Maimon, crítico de Kant, p. 214.

imperfeita da consciência, como a expressão daquilo que, imanente nela, persiste indefinidamente sem ser formalizado.

Todavia, é justamente esse elemento que conduz à concepção da gênese da *objetividade* do conhecimento. Na medida em que é um “estatuto” transcendental, aqui não se trata mais de haver uma exterioridade absoluta que se impõe a consciência, tal como levava a pensar o conceito *numênico*. Disse Maimon:

*A razão exige que não se considere o dado no objeto como algo inalterável segundo a sua natureza, mas meramente como uma consequência da limitação da nossa faculdade cognoscitiva, que desapareceria num intelecto superior, infinito. Portanto, a razão comanda um progresso ao infinito, mediante o qual o pensado se amplia cada vez mais e o dado diminuirá até ao infinitamente pequeno*²⁷³.

Reconduzida a objetividade ao circuito plenamente imanente da consciência, com a exclusão de qualquer recurso transcendente, admitir uma causalidade à coisa em si torna-se agora algo inteiramente obsoleto. A teoria kantiana da afeção (auto-afecção) pode, por isso, ser rejeitada junto com a tese da *coisa em si*, visto que esta última representava a exigência de um fundamento real para um fenômeno determinado de um absoluto, do qual nada se podia saber nem se poderá saber, pois ele é “um conceito impossível, um nihil absoluto”²⁷⁴.

Pela redução do esquema da teoria do conhecimento ao esquema da explicação do conhecimento na matemática, é questionado o valor e o

²⁷³ *Philosophisches Wörterbuch*, p. 169 Apud Ferreira, M. C., *Maimon, Crítico de Kant*, p. 213.

fundamento da possibilidade de cada um dos modelos do conhecimento até então apresentados.

Isso significa que todo juízo sintético *a priori*, que Kant acreditava proceder da experiência, tem seu fundamento, na verdade, no tipo de certeza e no tipo de conhecimento científico e racional, objetivamente verdadeiro, validado primeiramente como matemático, pois unicamente aqui a atividade da consciência apresenta-se *limitada* pelo dado. Mediante isso o exercício (domínio) da consciência é que mostra produzir seu objeto, conforme as leis universais do pensamento, como ligação da diversidade de elementos em uma unidade, ligação chamada de “síntese do juízo”.

Contactar esse pensamento real, prévio, como a condição que fornece uma matéria inteligível e suscetível de ser construída, moldada, pela ação do espírito, permanece então como o estatuto filosófico transcendental para todo juízo sintético *a priori*. Comparação a isso, o juízo da experiência fornece o “dado” só como *a posteriori*, em virtude da qual tal juízo nunca poderá ser completamente inteligido. Em razão disso, ele se torna incapaz de ser convertido em um juízo de conhecimento científico²⁷⁵.

Enquanto crítica a esse valor meramente subjetivo do conhecimento *por experiência*, a separação estabelecida laboriosamente por Kant, entre a sensibilidade e o entendimento como faculdades

²⁷⁴ *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, p. 160 Apud Ferreira, M. C., *Maimon, Crítico de Kant*, p. 214.

inteiramente distintas, aparece como a fonte da *aparência* de que há uma cisão necessária entre essas duas esferas. No fundo, essa aparência se dá em virtude da *limitação* humana, na relação estabelecida para pensar o ato de conceber um juízo sintético, como conhecimento objetivo e científico.

Todavia, se mudarmos nosso ponto de vista, e passarmos a pensar já do ponto de vista do espírito infinito, será diferente, a saber, ver-se-á que “*a sensibilidade e o entendimento são somente uma só e a mesma força e a sensibilidade é em nós somente um entendimento incompleto*”²⁷⁶.

Portanto, como fonte das dificuldades do sistema kantiano, esse dualismo e a distinção radical do sensível e do inteligível expressa a insuficiência do modelo crítico-transcendental, na medida em que tal dualismo implica dois princípios distintos, uma para a fundamentação da *matéria* do conhecimento (impressões da sensibilidade) (a *coisa-em-si*), e outro para a fundamentação da *forma* de nosso conhecimento (a consciência). Se devesse se perpetuar essa separação, então a idéia do conhecimento como ciência permaneceria fundamentada de modo paralisante e ininteligível, ou, como disse Maimon, tal ciência acabaria por formar dois sistemas fechados e sem ligação.

A fim de resgatar a unidade do princípio, exigido pela ciência que deve se mostrar una, Maimon mostra que o que se esconde por detrás da

²⁷⁵ Léon, X., Fichte et son Temps, p. 234.

²⁷⁶ Léon, X., Fichte et son Temps, p. 233-234.

figura da *coisa em si*, enquanto algo que devia se mostrar condição da consciência e para isso tinha de se opôr à consciência, é algo ainda capaz de tornar-se inteligível

A idéia de um objeto transcendental ou das modificações da consciência como regidas por algo exterior a ela, impediu que fosse enfatizada a consciência como único princípio do conhecimento. Todavia, mediante a apresentação da inanidade da *coisa em si*, torna-se demonstrável que a *matéria* do conhecimento, o dado, o sensível, estão atreladas á concepção de um “irracional”, vinculado desde sempre à consciência e que, portanto, não é preciso sair desta para explicar a *matéria*. Afinal, pergunta Maimon: como seria possível termos intuição de um objeto que estivesse fora de nossa consciência?

A exterioridade pleiteada pelo sistema kantiano, por isso, refere-se a um modo de mostrar sua sustentação em algo que não passa de uma ilusão. Pois, há que se convir que a síntese – por nós chamada de “objeto” – como síntese de um conjunto de modificações de percepções e de nossa consciência, é já operada pela imaginação (*Einbildungskraft*).

E, se pudessem as percepções se referir a alguma coisa exterior à intuição que o sujeito dela tem, então a noção de sujeito teria de suprimir a si própria, e dar lugar a uma operação de fora sobre o objeto, mas ainda assim conservar-se sendo pensado por ele. Todavia, a *matéria* desse pensamento, da qual o sujeito se serve para formar diversos objetos, são

fornecidas pelas percepções, motivo pelo qual o núcleo das percepções é o núcleo da atividade que as processa e recebe.

Portanto, nesse domínio radical a exterioridade é uma ilusão que tem de cair por terra, onde a hipótese de um objeto transcendental é apenas uma muleta às operações do sujeito: na medida em que o “espaço” é um forma no sujeito²⁷⁷, toda ligação de elementos empíricos, dados nas intuições, apresenta-se como uma ligação do espaço com nós, sem ser ela mesma já uma coisa “exterior a nós”.

Segundo Maimon, a ausência da consciência de uma espontaneidade é que aponta à necessidade de haver uma coisa “exterior” a nós; todavia, esse prenúncio da coisa significa somente haver uma coisa “na representação” por nós já constituída, e que do ponto de vista da consciência designará *“um estado de passividade pura e simples em nós, um estado onde [ainda] não há nenhuma atividade de nossa parte”*²⁷⁸.

Mediante a correção do efeito da suposta *coisa em si*, como exterior à consciência, Maimon chama a atenção aos efeitos possíveis de *puros dados* como estados que se impõem à consciência e aos quais esta deve se ater: visto que todas nossas afirmações estão condicionadas a serem afirmadas por relação à nossa consciência, todas as hipóteses de

²⁷⁷ O próprio Kant defenderá o caráter subjetivo do “espaço”, mais tarde, na Crítica da faculdade do Juízo; disse: “(..) *Presenciamos esta harmonia a priori [que] deveria nos levar a saber que o espaço não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas sim um simples modo de representação em mim (..)*”(KdU, § 62, p.207).

²⁷⁸ Versuch über die Transzendente Philosophie, p. 63-67 Apud Léon, X. Fichte et son Temps, p. 229.

haver uma causa (*Ursache*) estranha à nossa consciência são descartadas, sem o menor prejuízo para a atividade da consciência.

Nesse sentido, os “puros dados” só podem se mostrar já como produto de uma consciência ativa, a saber, “*eles implicam justamente a passividade da consciência; [e considerados] diferentemente, eles cessariam de ser dados, tornar-se-iam inteiramente penetráveis à consciência e a consciência poderia lhes produzir à vontade, ela não os subtrairia; eles não cairiam por isso na esfera do conhecimento propriamente dito, [antes] escapariam à nossa faculdade de conhecer*”²⁷⁹.

No fundo, o que constitui essencialmente o *dado* é sua impenetrabilidade à consciência. A questão resolve-se à medida que pode ser mostrado que essa impenetrabilidade não é irreduzível, mas, pelo contrário, pode o *dado* ser ligado à consciência.

A partir da recorrência a símbolos matemáticos e de sua aplicação ao problema do conhecimento, Maimon julga ter descoberto o modo de apresentar como o *dado* se liga à consciência: trata-se daquela idéia de *grandeza irracional*, na idéia do diferencial. Segundo diz ele,

o dado não pode ser outra coisa que isso, no qual não somente a causa, mas também o modo de produção (essentia realis) em nós nos fica desconhecido na representação, isto é, isso do qual nós temos somente uma consciência imperfeita. Mas esta consciência imperfeita pode ser concebida como indo além de uma consciência determinada, indo ao nada absoluto da consciência e isso por uma série de graus decrescentes ao infinito; e, em consequência, o puro ‘dado’ (este que está presente a nós [como] fora de toda

²⁷⁹ Versuch über die Transzendente Philosophie, p. 202-3, notas p.419 Apud Léon, X. Fichte et son Temps, p. 230.

*consciência, de nosso poder de representação) é a simples idéia do limite desta série, limite do qual se pode sempre se aproximar (como por uma raiz irracional), mas que não pode nunca se alcançar*²⁸⁰.

Enquanto conhecimentos *limites*, estas *puras idéias* (dados), como formadas por uma “*regressão ou diminuição indefinida da consciência a partir de uma intuição*, – diz Maimon – *não representa os objetos, mas o modo de produção dos objetos*”²⁸¹.

É deste modo determinado, como limite, que o *dado* torna-se redutível à consciência e explicável por ela, deixando de aparecer-lhe como algo estranho (externo). Deixa-se assim de perguntar por uma causa exterior à consciência, quando se quer saber a propósito das modificações da sensibilidade, como *matéria* do conhecimento. Então é tornado inteligível o mecanismo do conhecimento humano²⁸² no processo de formação dos objetos sensíveis.

²⁸⁰ Versuch über die Transzendente Philosophie, in: *A Recepção da Crítica da razão pura*, p. 224. (grifo do autor).

²⁸¹ Versuch über die Transzendente Philosophie *Apud* Léon, X. Fichte et son Temps, 230.

²⁸² A fim de tornar claro como Maimon entende esse mecanismo, citamos aqui o longo trecho onde diz: “*Em toda representação sensível considerada nela mesma como qualidade, é necessário fazer abstração de toda quantidade extensiva tanto como da intensiva. Por exemplo, na representação do ‘vermelho’, é necessário pensar alguma coisa que não tenha extensão finita, sem dúvida, não um ponto matemático, mas sim um ponto físico ou como o diferencial de uma extensão. Ela deve, além disso, ser pensada sem qualquer grau finito de qualidade, embora como o diferencial de um grau finito. Essa extensão finita ou grau finito é aquilo que é necessário à consciência dessa representação e que é diferente para as diferentes representações segundo a diversidade dos seus diferenciais. Por conseguinte, as representações sensíveis em si, consideradas como meros diferenciais, não dão ainda consciência. A consciência surge através de uma atividade da faculdade de pensar. Na recepção das representações sensíveis singulares, esta faculdade comporta-se de forma meramente passiva. Se eu digo: eu tenho consciência de alguma coisa, então por esse algo entendo não aquilo que está fora da consciência, que se contradiz, mas tão somente a forma determinada da consciência, isto é, da própria ação [da consciência]. A palavra representação empregada pela consciência primitiva aqui induz ao erro, pois de fato bçai se trata de uma representação (Vorstellung), isto é, de um mero ato de tornar presente o que não está presente, mas, muito mais, de uma apresentação (Darstellung), isto é, de apresentar como existente o que anteriormente não era. A consciência só surge quando a imaginação reúne*

À base da idéia do mecanismo do conhecimento, Maimon contemporaniza que nenhuma das faculdades, concebidas em separado, poderia tornar inteligível a *idéia contínua* necessariamente expressa e que, por isso, deve ser assim necessariamente compreendida, como no exemplo indicado:

*Assim como, por exemplo, num movimento acelerado, a velocidade do instante precedente não desaparece, mas vai sempre se adicionar à seguinte, de onde resulta uma velocidade cada vez maior, assim também não desaparece a primeira representação sensível, que vai antes associar-se sempre às seguintes, até se alcançar o grau necessário à consciência*²⁸³.

Como assinala Maimon, a modo de complemento, diz:

*isto não acontece pela comparação dessas representações sensíveis e pelo discernimento da sua singularidade (isto é, não temos consciência alguma da comparação entre elas, embora essa comparação se processe em nós de forma obscura, porque a comparação é uma condição da unidade na multiplicidade ou de uma síntese em geral que é necessária para que uma intuição se torne possível), assim como acontece depois pelo entendimento, quando este atingiu a consciência dos diferentes objetos (pois a imaginação não compara), mas apenas pelas leis gerais da natureza de Newton, a saber, que nenhum efeito pode ser anulado por si próprio sem um efeito que lhe é contrário*²⁸⁴.

diversas representações sensíveis singulares, as ordena segundo as suas formas (sequência no tempo e no espaço) e, a partir daí, forma uma intuição única. A singularidade é, pois, necessária, porquanto, de outro modo, não poderia haver articulação numa consciência única. Existem, pois, várias representações em si (embora não no que concerne à nossa consciência), pois, embora não percebamos nelas qualquer sequência cronológica, temos, no entanto, de a conceber, porque o tempo em si é divisível ao infinito”(Versuch über die Transzendente Philosophie, in: Recepção da Crítica da razão pura, p. 223-224.).

²⁸³ Versuch über die Transzendente Philosophie, in: A Recepção da Crítica da razão pura, 224.

²⁸⁴ Versuch über die Transzendente Philosophie, in: A Recepção da Crítica da razão pura, 224.

Nesse sentido, preservam-se as faculdades, a partir do princípio da consciência: o entendimento, cujo papel é “colocar em relação uns com os outros os diferentes objetos (intuições) sensíveis, já dados, por meio de conceitos puros a priori, fazendo deles objetos reais do entendimento”; a sensibilidade, como fornecedora dos “diferenciais para uma determinada consciência”, e a imaginação como ação de extrair deles “um objeto finito (determinado) da intuição”²⁸⁵.

Da ligação dos diversos diferenciais que são objeto do entendimento, este extrai a ligação dos objetos sensíveis que provém dele. Ora, isso o que se chamava *noumeno* vê-se, agora, como sendo esses “diferenciais”. Com respeito à intuição, o diferencial de cada objeto será, segundo Maimon, igual a zero; entretanto, suas ligações são conservadas como diferentes de zero, visto que elas (ligações) podem ser determinadas nas intuições que provém de cada objeto.

Numa redefinição do conceito *numênico*, diz Maimon:

*Estes numenos são as idéias da razão que, como princípios, servem para a explicação da gênese dos objetos segundo certas regras do entendimento. Quando, por exemplo, digo: o vermelho é diferente do verde, o conceito puro do entendimento da diferença não é encarado como a relação das qualidades sensíveis (pois, de outro modo, subsiste a questão kantiana quid juris), mas ou, segundo a teoria kantiana, como a relação dos seus espaços, como formas a priori, ou antes, segundo a minha teoria, como relação dos seus diferenciais, que são idéias da razão a priori. O entendimento não pode pensar objeto algum (com exceção das formas dos juízos, que não são objetos) do que como fluente*²⁸⁶.

²⁸⁵ Versuch über die Transzendente Philosophie, in: *A Recepção da Crítica da razão pura*, 224.

²⁸⁶ Versuch über die Transzendente Philosophie, in: *A Recepção da Crítica da razão pura*, 224-5.

É nesse sentido que reencontramos a função do entendimento como a função de introduzir “*unidade*” à diversidade, enquanto o único modo de se pensar um objeto é o fornecimento da regra ou, mais explicitamente, do modo de sua produção, onde fornecer a regra é fornecer a lei da geração do objeto. Enfatiza-se assim que à unidade da regra só é possível submeter a diversidade do objeto, motivo pelo qual o entendimento está limitado a poder pensar somente o objeto por ele produzido, no momento (fluyente) em que o produz.

Assim, mostra-se objeto particular do conhecimento justamente a regra particular da produção de um objeto ou o modo de sua diferenciação, assim como as ligações gestadas entre os diferentes objetos nascidos das ligações de seus diferenciais.

Do ponto de vista da crítica de Maimon a Reinhold são detectados dois níveis: primeiro em um nível formal, pela carência do estatuto de universalidade que Reinhold exigiu para seu princípio da consciência; e, em segundo lugar, do ponto de vista material, na discussão com o conceito de consciência²⁸⁷.

A interdependência entre o conceito de consciência e a postulação da universalidade é apresentada por Maimon, historicamente, como

²⁸⁷ Como observa Rolf-P. Horstmann (Maimon’s Criticism of Reinhold’s “Satz des Bewusstseins”, Ed by L.W Beck, *Proceeding of the Third International Kant Congress*, 1972, p. 330-338), Reinhold havia introduzido um germen de ceticismo a propósito do conceito universal da faculdade do conhecimento, acerca do qual teria enfatizado: “*É inteiramente impossível chegar a um acordo sobre o conceito universal da faculdade de conhecimento, assim como as diferenças permanecem com relação ao conceito da faculdade de representação*”. No dizer de Horstmann, visto que a explicação de “representação” de Reinhold não pode ser melhor detalhada nesse contexto, permanece pura e simplesmente presumido – mas sem elucidar como isso se dá – que a cada conceito de conhecimento cabe um conceito de representação.

desconfiança e suspeita de incompletude na tentativa reinholdiana de definir a consciência em geral como uma forma de relacionamento entre representação (1), sujeito representante (2) e objeto representado (3).

No entender de Maimon, não se poderia por meio da categoria da “representação” definir a consciência em geral, na medida em que aquela primeira categoria sempre pressupõe uma multiplicidade já sintetizada como o que é *representado* e que se refere a um objeto.

Porque a representação pressupõe um síntese e, do mesmo modo, também a possibilidade da consciência de uma representação pressupõem uma síntese (como no caso da consciência de uma percepção), então, diz Maimon, porque uma *“mera percepção não relaciona, antes de ter sido trazida no interior de uma síntese, a nada exceto ela mesma, como uma representação se relaciona a isto que é através dela representado, ela relaciona-se à síntese apenas por ter sido pensada por uma parte da síntese”*²⁸⁸.

Nesse sentido, a diferença entre “percepção” e “representação” fornecida por Maimon antecipa a dificuldade de refutar mesmo fenomenologicamente que a consciência em geral *“não pode ser definida satisfatoriamente através do conceito de representação e suas relações ao sujeito e ao objeto”*²⁸⁹.

É nesse sentido que a sustentação da indefensabilidade do princípio da consciência reinholdiano como um princípio universal, num

²⁸⁸ Horstmann, Rolf P., Maimon’s Criticism of Reinhold’s “Satz des Bewusstseins”, p. 330-338.

²⁸⁹ Horstmann, Rolf-P., Maimon’s Criticism of Reinhold’s “Satz des Bewusstseins”, p. 330-338.

tipo de argumentação muito semelhante ao *Enesidemo* de Schulze, que negava a universalidade do princípio da consciência pela tentativa de dar evidência a outros tipos de consciência que não podem ser reduzidas ao relacionamento entre representação, sujeito e objeto, trouxe à frente o conjunto de suspeitas que eram correntes naquele efervescente período filosófico.

Para Maimon, o predicado da *consciência em geral* envolve a relação com ser a consciência algo que é comum a vários tipos de consciência, sem que possa consumir-se como mera substituição do relacionamento gênese-espécie para o relacionamento entre consciência em geral e tipos diferentes de consciência, como enfatizava Reinhold, ao dizer que “a *consciência da representação, a consciência do representante (a autoconsciência), e a consciência do representado relaciona a consciência em geral como as espécies se relacionam ao gênero. Eles são distinguidos somente por seus objetos, e o que eles têm em comum é chamado consciência em geral*”²⁹⁰.

A objeção maimoniana a propósito dessa concepção é bastante direta: segundo Maimon, uma vez que o ato de relacionar os três momentos (representação, sujeito e objeto) pode ser pensado por um único ato da consciência somente porque esse ato já pressupõe em si ao mesmo tempo uma consciência em geral, mostra-se já como um tipo de

²⁹⁰ *Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen Apud* Horstmann, Rolf-P., Maimon's Criticism of Reinhold's "Satz des Bewusstseins", p. 330-338.

consciência aquilo que Reinhold chamava de *elemento comum* e ao mesmo tempo “consciência em geral”.

Noutras palavras, Reinhold descuidaria aqui de um quinto tipo de consciência, no interior da consciência formulada por ele, a saber, a consciência dos tipos específicos de relações respectivas entre representação, sujeito e objeto. Ou seja, somam-se a cinco tipos de consciência o ato de relacionar uma representação e seu ser-relacionado a seu objeto e sujeito: “*consciência do sujeito, consciência do objeto, consciência da representação, consciência da relação entre estes três uns aos outros em geral, e a consciência de tipo específico da relação e ser-relacionado de cada um destes três tipos*”²⁹¹.

A tentativa de definir a consciência *reflexivamente*, a partir dos seus diversos tipos, se converterá aqui no paradigma de todas as tentativas seguintes, porque o discorrer sobre um tipo de consciência implica a familiaridade com o que teria de ser chamado – como o foi aqui – de consciência em geral. A necessária circularidade implicada por esse tipo de definição da consciência se perpetuará para todo o debate seguinte acerca do problema da consciência.

Nesse sentido, Maimon se dá conta das implicações trazidas por esse método específico para explicitar o problema da consciência, no debate com o princípio da consciência de Reinhold. Disse ele:

²⁹¹ *Apud* Horstmann, Rolf P., Maimon’s Criticism of Reinhold’s “Satz des Bewusstseins”, p. 330-338.

Consequentemente, consciência em geral, também abstraída do tipo particular de consciência, não pode ser concebida através de características interiores. Contudo, como o resultado da adição de uma distinção específica particular pode ser concebida não apenas como este tipo particular de consciência, mas como consciência em geral. Isto é, porque consciência em geral não pode ser definida exceto em um círculo, porque ela tem necessariamente de aparecer em toda definição, [ela tem de] ser a mais geral de todas as características²⁹².

A crítica maimoniana do conceito basilar de consciência é bem sucedida, por isso, na medida em que rejeita a tentativa potencial de arraigar um *erro formal*, da parte de Reinhold, que poderia ser igualmente evitado no caso de que não houvessem sido limitadas, no projeto de Reinhold, as possibilidades de uma prova empírica.

A tese que Maimon vê confirmada na teoria de Reinhold, e que tem de ser rejeitada é, portanto, a de que achar-se-ia para cada teoria uma base suportável a qualquer incremento posterior em um conceito específico de consciência. Teria de ser visto que tal concepção admitiria, por esse meio, unicamente um *tipo específico* de teoria, na conservação já de sua insuficiência congênita.

Assim, embora os efeitos da crítica maimoniana não visam imediatamente estabelecer um novo modelo filosófico-teórico, todavia, essa crítica é importante para o conjunto das questões que se tornaram importantes para o problema idealista da fundação. É nessa direção que encontraremos o debate de Fichte com o princípio da circularidade,

²⁹² Horstmann, Rolf-P., Maimon's Criticism of Reinhold's "Satz des Bewusstseins", p. 330-338.

desenvolvido por Maimon, como a circularidade necessária do único princípio que pode se apresentar como o “*primeiro, mais alto e absoluto*”.

Fichte ultrapassará Maimon justo porque contraporá a questão da “representação” e da “universalidade” do princípio da consciência como objeção contra a possibilidade de uma teoria filosófica em geral. A fim de apreender a consideração de qualquer consequência, para além da possibilidade de uma teoria em geral, no interior da circularidade do princípio superior, a universalidade se estabelecerá em Fichte como sendo a própria *reflexão* (essência do Eu transcendental), contraposta à mera consideração formal, dogmatizada e estéril, de extrair primeiro a possibilidade da dúvida como apreensão da consequência implícita da circularidade do princípio.

A crítica de Maimon a Reinhold é justificada num duplo sentido: primeiro porque trouxe novos subsídios críticos para uma tomada de posição histórica a propósito do estágio da Filosofia transcendental e, em segundo lugar, porque forneceu novas bases para a consideração de um problema que merecerá atenção para além de um período filosófico particular. Fichte enfatizará esse mérito de Maimon, com cuja crítica se

*descobriu a inadequação da razão até esse ponto existente e desse modo indica onde uma razão mais sólida pode ser encontrada. Através dela a ciência ganha, se não em substância, então certamente em forma. E há pouca consciência dos interesses da ciência se o discernimento cético negou o respeito que ela [consciência] merece*²⁹³.

Nesse sentido, o elemento positivo que Maimon procurava alcançar pela crítica á Filosofia kantiana, ainda surgido e conservado sob os moldes céticos, caberá a Fichte reverter pela apresentação do modo da consciência ser apresentada auto-reflexivamente como universal. A maneira de demonstrar isso assenta na constatação de que a razão transcendental tem início, primeiro, como exigência da manutenção e conservação do primado do “fato da razão”, a saber, que a razão é primeiramente prática, e só depois aparece sob o ângulo de uma questão teórica.

²⁹³ Horstmann, Rolf-P., Maimon’s Criticism of Reinhold’s “Satz des Bewusstseins”, p. 330-338.

CAP. 3 – A DOCTRINA DA CIÊNCIA (*WISSENSCHAFTSLEHRE*) TRANSCENDENTAL: O SISTEMA SOB O PRINCÍPIO *ICH BIN*

Nesse capítulo apresentamos a concepção fichtiana da *Doutrina da Ciência* como Sistema do pensamento puro fundado em um único princípio. Na reformulação do *princípio da consciência* de Kant e de Reinhold, o primeiro princípio em Fichte demonstra como a ciência possível apresenta-se invariavelmente fundada numa *atividade pura*, a espontaneidade transcendental. É tarefa da Filosofia expor essa atividade pura (*Eu sou*) no poder sistematizante da razão fundada em Primeiros Princípios (Ontologia). Tal Saber fundamental apresenta o primado da razão como primado prático, no ajustamento do processo efetivo do conhecimento à sua realidade originária, o domínio prático. Assim, toda ciência possível se mostra como assentada primeiro neste terreno radical, a partir do incondicionado da razão humana, cuja forma expressiva é um sujeito incondicionado, que funda tanto o conteúdo (matéria) da ciência, quanto fundamenta a matéria transcendental (forma) do conhecimento filosófico (Ontologia).

3.1 Fichte e a Filosofia transcendental

É notório o despertar da verve filosófica *transcendental* em Fichte pelo conhecimento da filosofia kantiana²⁹⁴. Antes dele nenhum kantiano havia percebido a ligação essencial entre o sentido do horizonte da Filosofia, exposto por Kant na concepção tanto da razão *pura* (teórica) como no horizonte ético do conceito de liberdade da segunda Crítica, e a problemática concreta da histórica humana empírica, resultantes das

²⁹⁴ O papel desempenhado pela *Crítica da razão prática* de Kant na formulação dos interesses filosóficos de Fichte é bastante conhecido. Até pouco antes, para Fichte a concepção determinista do mundo e da natureza era a única ou mais sadia das alternativas predominantes. Na forma de um deísmo a visão consequente e determinista do homem e da sua relação para com Deus, e das leis necessárias do mundo criado, surgia como verdadeira e indubitável no campo da especulação. Todavia, era ainda insuficiente diante das necessidades práticas mais urgentes, impondo-se como obstáculo para conciliar duas esferas principais: a liberdade e a responsabilidade humana, na verdade da especulação face à verdade subjetiva da religião; a necessidade do conhecimento (a racionalidade universal do sistema e os temas soteriológicos) face à certeza interior do ato individual da “fé”. Cfe. Siemek, M. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, p. 76.

atitudes sócio-políticas, dos interesses e programas da Revolução francesa.

A própria estrutura de leitura dos textos kantianos condicionou isso, a centralização do interesse na primeira Crítica, que acabava por separar a parte ético-prática do sistema kantiano (da segunda Crítica), da parte teórica pura. Dividida em um Teoria do conhecimento e uma Teoria da Moralidade, a primeira se tornou a fundamentação da segunda, apresentando-se esta como um suplemento ou complemento da teoria do conhecimento.

Levada adiante na interpretação dualista radical, de “dois mundos” opostos, ambas subsistiam a partir de uma relação de mútua exclusão, sendo que quanto mais separadas, mas claro conservavam seu domínio: razão teórica e razão prática, conhecimento e ação moral, natureza e liberdade, estabelecendo uma espécie de fronteira, tornaram-se por fim na problemática “teórica” do kantismo.

Revelado ao *pathos* ético da filosofia kantiana, Fichte²⁹⁵ escapa da visão dilemática do mundo, da verdade teórico-especulativa do “deísmo” iluminista e da necessidade prático-moral da religião “subjéctiva”.

²⁹⁵ Data de agosto de 1790 o encontro de Fichte com a filosofia kantiana, ao ser instado por um estudante que queria tomar aulas particulares sobre a doutrina kantiana. Após ler as três Críticas, produz-se uma revolução na sua maneira de ver o mundo, manifestada por cartas a amigos. É interessante notar que a maioria dos pensadores da época conhecera primeiro o sistema de Espinosa que o de Kant: Jacobi, Reinhold, Maimon e o próprio Fichte. O sistema espinosista havia sido apresentado na Alemanha como o único que levava as exigências da razão até as suas últimas consequências, desembocando num determinismo, apresentado como o único dogmatismo consequente frente ao criticismo kantiano, pois a filosofia kantiana renunciava ao saber absoluto em favor da liberdade. É para fazer conter o predomínio espinosista (ao qual Heine referirá mais tarde, dizendo: “*o panteísmo é o segredo público da Alemanha*”) que Jacobi publica em 1795 “*Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa*”. A própria fundamentação da

Para fundar o Sistema da Filosofia transcendental, mediante a unificação dos domínios prático e teórico a partir exclusivamente de um único primeiro princípio incondicionado, Fichte deve executar esse desafio de dois modos. Deve mostrar, em primeiro lugar, como a relação originária entre “autoconsciência” (razão prática) e “objetos” (razão teórica) tem início a partir de um ato constitutivo transcendental, isto é, de uma subjetividade incondicionada. O caminho para explicitar isso se dá mediante duas teses: demonstrar que 1) toda consciência (teórica) é originalmente condicionada pela consciência imediata de nosso Eu (autoconsciência) (isto é, que todo “objeto” só chega à consciência sob a condição (primeira) de que eu (constituidor do objeto) tenha também consciência de mim mesmo (Eu = intuição da totalidade compreendida e composta pela autoconsciência)); e demonstrar que, 2) as ciências particulares têm um caráter derivado em relação ao primado “reflexivo” da razão filosofante, isto é, em todo ato constitutivo de objetos, seja no domínio das ciências, seja no domínio da filosofia há implícita uma auto-reflexividade (pré-reflexividade).

Em segundo lugar, preservada a divisa transcendental kantiana: *“nós só conhecemos a priori das coisas aquilo que nós pomos previamente nelas”*, Fichte deve deduzir todo o “saber humano”, tanto a “forma” como a “matéria” do conhecimento, do primeiro princípio

doutrina fichtiana assentará num modo de refutar de Espinosa, caracterizando assim a parte teórica da *Doutrina da Ciência* como “*espinosismo sistemático*”(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, p. 122).

(autoconsciência), colocado à base do fundamento da pensabilidade em geral. Esse princípio da autoconsciência (Eu sou) deve ser mostrado como coroando a cadeia das séries reflexivas, no desafio de ser o primeiro princípio, fundador de uma teoria dos primeiros princípios (Ontologia). Essa teoria é fornecida na *Doutrina da Ciência*, como leis sintéticas transcendentais (da identidade, da oposição e de razão), mediante as quais é evidenciado o modo como a “certeza” (fundada pelo primeiro princípio), constitui toda a idealidade necessária para afirmar a fundamentação do Sistema do Idealismo. Através disso, torna-se patente que é somente pela afirmação radical do Idealismo que poderá ser conservado o aspecto ou exercício “crítico” da razão. Nesse sentido, o modelo fichtiano de razão quer ser a complementação do pensamento filosófico de Kant²⁹⁶.

Veremos nas unidades seguintes como a partir da exigência de fundamentação da Filosofia transcendental sob o primeiro princípio absoluto a fundamentação radical do Idealismo crítico é garantida subliminarmente a partir da tese metódico-sistemática da razão, segundo a qual o princípio que funda o Sistema da Filosofia transcendental é o mesmo que fundamenta a *autonomia* da razão transcendental, da Filosofia como Ciência das ciências em geral.

²⁹⁶ Na Nota Preliminar à Primeira Introdução (*Erste Einleitung*) (p. 420-1), diz Fichte: “*Creio que (...) devo dizer aos leitores as advertências à seguir. Disse sempre, e repito aqui, que meu sistema não é outro que o sistema kantiano; isto significa que coincide com ele quanto ao enfoque do tema, ainda que concernente ao modo de proceder não tem nada a ver com a exposição kantiana (...). Minhas obras não querem explicar a Kant nem serem explicadas a partir dele; têm de se sustentar por si mesmas (...)*”.

3.1.1 O programa da *Doutrina da Ciência*: o princípio *Eu sou (Ich bin)* como princípio absoluto da Filosofia transcendental

O percurso concentrado aqui em atenção ao interesse fichtiano, subjacente ao contexto dos interesses da ativa produção filosófica do Idealismo alemão (Schelling e Hegel), que revisa continuamente a investigação da tematização e fundamentação do incondicionado pela razão, não reduz o fato de que o caminho iniciado com Kant em direção à Hegel tem de ser reconhecido na densidade das conseqüências que as tarefas do pensamento apresentadas trouxeram à contemporaneidade.

Mas, quanto ao núcleo do problema por nós investigado, na abreviação do percurso que deverá conduzir à forma nova da Filosofia transcendental, mostraram-se decisivos e de utilidade para Fichte o trabalho prévio de Reinhold e sua *Elementarphilosophie*. A condução das formulações da *exigência* de um primeiro princípio e de uma forma científica unitária aos pressupostos filosóficos, na redução e fundamentação sob uma única e exclusiva atividade, trouxeram o pano de fundo para as correções que deveriam complementar a fundamentação do princípio da autoconsciência (*Eu sou*) como fundamento de todo o Sistema.

Em Reinhold essa atividade aparecia como Faculdade de Representação, no poder de *distinguir* e *relacionar*, previamente concebido segundo um princípio sintético (consciência). Entretanto,

enquanto *princípio sintético* ele fora conservado como um *fato* (*Tatsache*)²⁹⁷. A partir da correção do estatuto verdadeiramente *transcendental* deste princípio de unidade, Fichte estabelecerá o alicerce para unificar os domínios teórico e prático, sob um único primado incondicionado (transcendental) da razão.

Advém daí também a necessidade de distinguir entre Metafísica e Propedêutica, ou entre Sistema e Ciência: os acréscimos de Fichte à formulação do aspecto distintivo entre o caráter “empírico” e o caráter “puro” no interior da própria razão, mas isso a partir de dentro do próprio fundamento do Idealismo, conduz a outro rumo a necessidade da fundamentação incondicionada do Sistema.

Torna-se claro a Fichte dois modelos distintos de *atividade* filosófica, um voltado ao aspecto da fundamentação transcendental da experiência (Idealismo crítico ou *crítica*) e outro voltado àquilo que permanece carente de estatuto autônomo (Propedêutica) para ser considerado de interesse da atividade filosófica. Disse: “A *Crítica propriamente dita critica o pensamento filosófico; [e] se a própria filosofia*

²⁹⁷ Na Doutrina da Ciência (1794), disse Fichte: “Reinhold estabelece o princípio da representação, e na forma cartesiana sua proposição fundamental seria: *repraesento, ergo sum, ou mais corretamente: repraesentans, ergo sum. Ele vai consideravelmente mais longe do que Descartes; mas, se quer estabelecer a ciência mesma e não meramente sua propedêutica, não vai longe o bastante; pois mesmo o representar não é a essência do ser, e sim uma determinação particular dele; há, além dessa, ainda outras determinações de nosso ser, mesmo que elas tenham de passar pelo meio da representação para chegar à consciência empírica*”(p. 100). Mais tarde foi feita por Schelling uma referência semelhante em carta a Hegel (4 de fevereiro de 1795), na qual dizia: “Sobre as tentativas de Reinhold por reduzir a filosofia a seus últimos princípios, certamente não te enganou tua impressão de que não faz avançar a revolução mesma produzida pela Crítica da razão pura”(Correspondências, p. 58, in: Hegel, *Escritos de Juventud*).

também for chamada de crítica, [então] só se pode dizer que ela critica o pensamento natural²⁹⁸.

Evitando confundir²⁹⁹ ou misturar as operações de “reflexão” e “abstração”, como em Kant³⁰⁰ – que teria assentado as atividades do entendimento numa dupla transcendentalidade (a dos objetos e a da causa dos objetos (*coisa em si*)) –, a exigência de um *primeiro princípio* traz à frente o que é primeiro em relação a todo outro: a capacidade sistematizante de uma faculdade *métodica* (objeto *per se* da razão), que deve ser apresentada como *mediadora* do conhecimento objetivo.

²⁹⁸ Sobre o Conceito (Über den Begriff der Wissenschaftslehre), p. 33.

²⁹⁹ Em que medida, com base nisso, a consideração do Opúsculo conhecido de Kant, “*O que significa o Iluminismo?*”, no qual manifesta a exigência do “*Sapere aude!*” ou obrigação do homem de sair da sua menoridade enquanto “*incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem*”, pode ser rastreado aquilo que Kant identificou como sendo a irresistível “*ilusão*” da razão como propensão da razão humana em ultrapassar os limites do campo da experiência possível? Adiante tentamos apresentar a solução disso como sendo a própria expressão da tomada de consciência prática fichtiana, condicionante da razão teórica (*Verstand*). Se encarada a irresistível ilusão como o uso positivo das idéias, proposto por Fichte, apoiado no fato óbvio de que “*na consciência não existe absolutamente nenhuma ilusão (...) mas [a ilusão sim] constitui nossa única verdade*” que não deve ser, portanto, destruída pela filosofia, tem de ser visto então que o operar dialético do entendimento com conceitos que confunde, nessa operação dialética, o desenvolvimento e o emprego dos conceitos empregues como passagem para os diferentes domínios da razão, confunde – repete-se – com o uso que trunca e restringe o sentido destes conceitos aquém do sentido dos mesmos, que opta em cair na cilada restringidora do entendimento em vez da opção de ampliação da funcionamento da razão na visão da mesma como um todo, é o que tem de ser caracterizado como estágio estacionário na menoridade da razão e cair no abismo sustentado pelo entendimento, pela sua perda de medida. Nesse sentido, enquanto a razão é uma, não pode ela significar outra coisa como maioridade do que isso, o assumir seu “*estado de convicção e (...) de concordância consigo mesma*”, enquanto única forma verdadeiramente de produzir *evidências*. Somente neste sentido teria de se encarar, com base no texto fichtiano, o contexto de maioridade da razão que não recrudescer seu desenvolvimento reflexivo. A inquietude repousa aqui no fato de que o conflito, considerado como vida e primeiro em relação ao conhecimento e à razão teórica, revela em si mesmo o estofado da moralidade, *que não pode* ser colocada posteriormente ou feita surgir à reboque após o conhecimento, pois por este meio tornaria impossível apresentar verdadeiramente sua dignidade. O princípio absoluto fichtiano quer ser a exibição desta incondicionalidade suprema *reveladora do escopo* de possibilidades, em vez do esgotamento delas na mera esfera do pensamento.

³⁰⁰ Como observa Ricoeur (O Conflito das interpretações, p. 322.), a razão não devia ser reduzida a uma única dimensão em que “*as operações canônicas do pensamento são aquelas que fundamentam a objetividade das nossas representações*”.

Assentada em um princípio superior, ela não deve se esgotar no desenvolvimento teórico da ciência; ao contrário, remete à esfera estritamente filosófica, e não do pensamento natural. A essência da razão aparece aqui como determinação reflexiva livre para realizar inteiramente a si mesma³⁰¹, cumprindo nisso o *status* de *primeiro princípio* incondicionado da investigação.

Como fator necessário, o princípio da consciência (*Ich denke*) kantiano é posto como determinação secundária, derivada, da essência da razão. Nesse sentido, indaga Fichte:

*Qual é a condição da unidade sintética da apercepção? Kant fala certamente aqui de condições, mas a verdade é que indica somente uma que seja condição fundamental*³⁰².

Como é possível ao princípio meramente teórico (*Eu penso*) fundamentar incondicionadamente o Idealismo, se visa legitimar as estruturas transcendentais assentando-as fora do domínio do sujeito, isto é, nas ciências particulares?

A fim de preservar o domínio legítimo da *Doutrina da Ciência*, dessa Ciência das Ciências em geral, Fichte garante a diferenciação de estatuto entre o que pertence à Filosofia (seus conceitos e determinações) e o que pertence às ciências em geral. A elevação até esse estatuto diferenciador é a questão subsumida na pressuposição de

³⁰¹ Lauth, R., *Der systematische Ort von Fichtes Geschichtskonzeption in seinem System*, p. 100.

³⁰² Segunda Introdução (*Zweite Einleitungen der Wissenschaftslehre*), p. 65. Para Fichte, a proposição “*Eu sou*” – e não “*Eu penso*” – “*acompanha todo saber, está contida em todo saber e todo saber a pressupõe*” (Sobre o Conceito, p. 58).

que há um *primeiro princípio* incondicionado, porque unicamente através do “incondicionado” se legitima o estatuto puro e filosófico das “categorias” do pensamento.

Em vista disso, a Filosofia compreende a razão de modo essencial, sem poder conceituá-la de outro modo, pura e simplesmente porque deve fazê-lo:

Teria de haver na razão, tanto para esse entendimento como para a eterna cisão sobre a filosofia, um meio de unificação superior ao conceito e à sua cópia de segunda mão, freqüentemente tão falsificada, que é a palavra. E que esse meio de unificação superior poderia ser a intuição, diante de cujo tribunal teriam de se colocar o próprio conceito e seu suplente, a palavra. (...) Logo, a filosofia seria um conhecimento da própria razão por si mesma – por intuição³⁰³.

A auto-reflexividade se impõe aqui como requisito de captação e apreensão de si mesma da razão, na medida em que ela não se caracteriza como um elemento estanque: a razão “*tem necessidade de conhecer a si mesma, antes de se colocar a conhecer objetos*”, e, visto que “*a razão é absolutamente autônoma; [ela] é só para si e além disso só ela é para si*”³⁰⁴. Devido a tal propriedade intransferível, a razão “*não poderia apreender-se e captar-se em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo*”³⁰⁵.

³⁰³ Programa da Doutrina da Ciência (*Seit Sechs Jahren lieg die Wissenschaftslehre*, 1800), p. 53-4. Fichte completa: “*A primeira parte desta definição é a importante descoberta de Kant, que este, contudo, não chegou a executar; a segunda, como condição de possibilidade dessa execução, foi acrescentada pela Doutrina da Ciência; logo, esta é uma ciência inteiramente recém-descoberta*”.

³⁰⁴ Segunda Introdução, p. 65.

³⁰⁵ Sobre o Conceito, p. 191-2. Segundo Torres Filho (*A virtus dormitiva* de Kant, in: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, p. 28-9), como pergunta fundamental para a filosofia transcendental devia ser

Todavia, é justo essa concepção da razão que refuta a fundamentação kantiana, superando o que ela renega como necessidade própria da *essência* da razão, concebida de modo fundamental, a saber, esse movimento dinâmico que em vez de afastar afirma a proximidade entre os métodos da Filosofia e da matemática³⁰⁶. Segue à afirmação dessa proximidade, a constatação:

*Desde Kant (..) a filosofia é um conhecimento racional a partir de conceitos, e é oposta à matemática, justamente por ser esta última um conhecimento racional a partir de intuições*³⁰⁷.

Mais próxima à realidade fichtiana, a presença da ciência matemática (contrastando o fato de que Schelling se voltará ao franco

levado em conta justo essa questão: “*em que importa, para o pensamento filosófico, a descoberta do transcendental?*”. Tal questão traz consigo o questionamento: “que é ler um texto de filosofia?”. É à base disso que pode-se perguntar ao procedimento inaugurado por Kant acerca da sua forma e do seu conteúdo. Nesse sentido, dirá Torres Filho, foi Kant “*quem primeiro fez vacilar, no sentido moderno, essa firme oposição metafísica da forma e do conteúdo*”. Para Torres Filho as duas questões anteriores são sintetizadas por essa terceira: “*em que a questão do transcendental afeta a questão da leitura*” – doravante, de textos que irão ser lidos como textos filosóficos?

³⁰⁶ Vista a exposição do método fichtiano desde a unificação originária desdes domínios, segundo Torres Filho (O Discurso Fichtiano, p. 10, in: *Discurso*, n° 4, 1973) aqui há que se considerar que Fichte conduziu a uma subversão da linguagem, enquanto que o “*engendramento interior do pensamento*” produziria um expositor (do sistema) que teria invariavelmente como meta “*guiar o ouvinte a um pensamento que não precisa de linguagem*”, ou seja, em face de uma linguagem que teria “*no limite, de calar ou mesmo ser esquecida*” para deixar espaço à ênfase sobre aquele terreno no qual tem de ser coletada “*a compreensão efetiva, a apreensão do pensamento*”, dependente do seu ser engendrado, sem o qual “*o discurso seria desprovido de sentido*”. Como ênfase a uma verdade “*que sempre existiu antes de toda linguagem, [que] está sempre além ou aquém das palavras, [que] de qualquer modo está sempre alhures, [que] não coincide com elas [palavras]*”, no limite de um pensamento pensando a si mesmo, para Torres Filho ter-se-ia aqui, subjacente à linguagem, um “*elemento metafísico*”, não redutível à crítica, cuja função seria a de restituir um certo “*recorte das coisas para designá-las*”. Enquanto um certo caráter estratégico, esse elemento metafísico imprimiria a impossibilidade de que um diálogo “*travado*” pudesse “*adquirir caráter descritivo*”. Conforme isso se daria então o caráter radical de uma tentativa de fazer referência às origens, como remetendo, para além da linguagem, à apresentação de uma “*anterioridade arqueológica do pensamento que é solidária de sua anterioridade lógica*”. Nesse sentido, como pensamento engendrado em sua própria consciência, o pensamento metafísico

avanço, na época, das ciências da natureza) apresenta a *matéria* da qual carece o método do pensamento, na concretude de suas demonstrações e de suas determinações. A constatação é aqui o ponto de partida:

Como de fato a matemática existe entre nós, já deveria ser para todos algo bem conhecido e corrente, a partir dela, que o funcionamento da evidência imediata, da necessidade e da validade universal não está nunca no conceito, mas na intuição do conceber; intuição que, aliás, nunca é necessária, ou contingente, ou algo dessa ordem, mas que apenas é, pura e simplesmente, e é assim como é – e que tampouco é universalmente válida, pois permanece eternamente uma e a mesma, mas justamente por isso a todo conceito que a concebe, porque a concebe e na medida em que a concebe, sua inalterabilidade³⁰⁸.

Encarado desde este ponto inicial, o ponto de vista da sua essência aparece como a matéria do *Substratum* que deve compor o caráter incondicionado da Filosofia. No fundo, como *meio* dinâmico dessa matéria, ela não se distingue da própria *intuição* (tal como existente na ciência metamática):

poderia aludir a algo que ultrapassa a linguagem, que precede-la-ia e torna-la-ia supérflua (secundária em relação ao pensamento).

³⁰⁷ Programa da Doutrina da Ciência, p. 52.

³⁰⁸ Programa da Doutrina da Ciência, p.191. (coleção Os Pensadores) Se procurássemos uma explicação biológica para considerar a possibilidade de resgate do cânone originário incondicionado da consciência, à base do elemento da intuição (Imaginação transcendental) nos depararíamos com elaborações temerárias, tal como a expressa por Richard Dawkins (*O gene Egoísta*, p. 83): “Talvez a consciência se origine quando a simulação que o cérebro faz do mundo se torna tão completa que precisa incluir um modelo de si mesma. Os membros e o corpo de uma máquina de sobrevivência devem, obviamente, constituir uma parte importante de seu mundo simulado. Pela mesma razão, presumivelmente, a própria simulação poderia ser considerada parte do mundo a ser simulado. Outra palavra para isto poderia, de fato, ser ‘autoconsciência’, mas não acho esta explicação plenamente satisfatória para a evolução da consciência, e isto não apenas porque ela envolve uma regressão infinita – se há um modelo do modelo, por que não um modelo do modelo do modelo...?” Adiante salientamos de que modo a Imaginação transcendental é o núcleo das aporias da fundamentação fichtiana do princípio da autoconsciência, levando a que fosse considerado o estatuto transcendental da reflexão (autoconsciência) como não fundado de modo sólido e objetivo.

*Desde que se começou a falar de uma crítica da razão, de um conhecimento da razão, como conhecida, e tornou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar a si mesma, e somente a partir disso deduzir como pode conhecer algo fora de si mesma, deveria ter-se tornado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, (...) mas teria de fazê-lo no único imediato, na intuição; que, portanto, se de agora em diante só se deve chamar de filosofia 'o conhecimento da própria razão por si mesma', a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição*³⁰⁹.

Como fonte da síntese intelectual, colocada diante do pensamento puro para trazer em si todos os requisitos de satisfação da fundamentação da razão, aparece o elemento intuitivo contrastado ao rigor e à tarefa a ser cumprida pela *Doutrina da Ciência*: a de assegurar por um único primeiro princípio a fundamentação das ciências, conduzindo à resposta da questão: *“como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência?”*³¹⁰.

Na medida em que a doutrina já sabe da sua *matéria*, estabelecida no encontro da auto-reflexividade que necessita da intuição, a dinâmica da razão é concebida pura e simplesmente desde a visão de totalidade, de uma totalidade que exige atrair para diante de si a dinamicidade desta mesma *intuição*. Pois,

Já que deve haver também um conhecimento racional a partir de intuições, como se afirma quanto à matemática, então, se com aquele conhecimento todo conhecer e pensar não chega a seu termo, e, aliás, apenas para que a mera afirmação 'de que' há um

³⁰⁹ Programa da Doutrina da Ciência, p. 191 (coleção Os Pensadores).

³¹⁰ Sobre o Conceito, p. 43.

*tal conhecimento seja possível, é preciso que [já] haja, por sua vez, um conhecimento desse conhecimento, e, uma vez que uma intuição como tal só pode, em si mesma, ser intuída, que este seja uma conhecimento por intuição*³¹¹.

Com efeito, para justificar a seguir que a *Doutrina da Ciência* é, de fato, a Ciência Fundamental perante as ciências particulares, deve demonstrar a mesma como fundadora de todas as ciências, como condição mesmo da aplicação da Lógica geral. Subjacente a isso, vige a seguinte exigência: essa Ciência fundamental só se deixará captar como ou desde uma *totalidade*. Nisso o elemento intuitivo e o elemento da razão, constituindo uma união originária, presidem o que procede da *totalidade* denominada *Doutrina da Ciência*. A isso, Fichte afirma:

*A doutrina da ciência é mathesis, não somente segundo a forma exterior, mas também segundo o conteúdo. Descreve uma série contínua na reflexão e demonstra todas as suas proposições na intuição. É a máthesis da própria razão. Assim como, por exemplo, a geometria abrange o sistema inteiro de nossas delimitações do espaço, ela abrange o sistema da razão inteira*³¹².

Se diante das posições aventadas anteriormente em face da exigência de demonstração de um primeiro princípio no primado da razão, haviam muitas filosofias se mantido céticas e mesmo desconhecendo a tomada de consciência (auto-reflexividade) existente como *essência*, agora, em face da exigência total da capacidade da razão como

³¹¹ Programa da Doutrina da Ciência, p. 53 (coleção Os Pensadores).

³¹² A partir daqui deve ser considerado o caráter oneroso de uma fundamentação transcendental sustentada exclusivamente na figura da Intuição, impossível de resistir às investidas contrasolipsistas e na demonstração da defasagem entre o real da razão como produto universal da razão em geral. Nesse sentido, é necessário começar a pensar a faculdade de Imaginação como suprasumida e integrante da realidade concreta, pois assim a faculdade de intuir perde o sentido

necessária para captar/conservar a *matéria* da razão³¹³, a carência dos modelos meramente propedêuticos à atividade filosófica descortina mesmo a incompreensão acerca do significado que Fichte que emprestar como construção de uma *nova Filosofia*. Dirá Fichte:

*aquilo de que tantos filósofos, apesar de seu suposto criticismo, não são capazes de conceber e que mostra que eles ainda não se desvencilharam do dogmatismo transcendente é: que e como o Eu pode desenvolver exclusivamente a partir de si mesmo tudo aquilo que deve aparecer nele, sem sair de si e romper seu círculo – exatamente como tinha de ser se o Eu deve ser um Eu*³¹⁴.

Com efeito, complementa Fichte: “no sistema crítico a coisa é o que é posto no Eu. (..) [Assim] O criticismo é imanente, porque põe tudo no Eu”³¹⁵ –, portanto, contrária à hipótese dogmática, em que a coisa ou é

de seu uso, quando a figura do “conceito” passa a realizar a atualização mais completa da auto-reflexividade das estruturas da razão.

³¹³ Uma tal exigência de totalidade, de superação da cisão das faculdades, não aparecerá apenas em Fichte. Muitos dos modelos teóricos que então surgem irão acentuar a necessidade de superar de vez o modelo vigente da cisão no pensamento. Fichte (*Doutrina da Ciência*, p. 285, nota) manifesta essa exigência, dizendo: “A doutrina da ciência deve esgotar o homem inteiro; por isso só pode ser apreendida com a totalidade de sua capacidade inteira. Não pode tornar-se filosofia universalmente válida enquanto em tantos homens sua formação mata uma força mental em proveito de outra, a imaginação em proveito do entendimento, o entendimento em proveito da imaginação ou mesmo de ambos em proveito da memória; enquanto for assim, ela terá de encerrar-se em um círculo estreito – uma verdade tão desagradável de dizer quanto de ouvir, mas que é, mesmo assim, uma verdade”. A mesma constatação Schiller (*Educação Estética do Homem*, Carta VI, p. 41) registra: “Tão logo a experiência ampliada e o pensamento mais preciso tornaram necessária uma separação mais nítida entre as ciências, assim como, por outro lado, o mecanismo mais intrincado dos Estados tornou necessária uma delimitação mais rigorosa dos estamentos e dos negócios, rompeu-se a unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas. O entendimento intuitivo e o especulativo se dividiram com intenções belicosas em campos opostos, cujos limites passaram a vigiar com desconfiança e ciúme, e com a esfera à qual limitou sua atuação, cada um deu a si mesmo um senhor que não raro termina por oprimir as demais potencialidades”. É neste sentido que Fichte funda, próximo aos princípios da *Doutrina da Ciência*, sua reforma pedagógica ínsita na intenção reformuladora do aspecto sistemático do pensamento transcendental.

³¹⁴ *Doutrina da Ciência*, p. 289.

³¹⁵ *Doutrina da Ciência*, p. 119. Assim, na medida em que funda uma Tese Absoluta, o Idealismo quantitativo crítico fichtiano convirá que “se o método do espírito humano nos juízos téticos em geral está fundado no pôr do Eu pura e simplesmente por si mesmo”(p. 115), então não se poderá alegar razões ou fundamentos para esse e qualquer tipo de juízo tético já determinado.

ou teria de ser aquilo ‘em que’ o próprio Eu está posto, no qual o princípio da unidade (“Eu sou”) é ultrapassado, de maneira totalmente arbitrária, a partir de um pretenso conceito superior de coisa (Ens)”

Essa direção francamente contracorrente deve ser entendida aqui como refutação do dogmatismo “cético” kantiano, em favor de um dogmatismo crítico, assentado sobre suas próprias bases, na garantia da exclusiva fundamentação metódica do pensamento como sustentação do elemento crítico (criticizante) da razão. Uma vez conservado o pressuposto metódico à base da própria intuição (totalidade) do processo de cada determinação transcendental, apresenta-se a unidade subjacente (conservada) do pensamento como unidade incondicionada.

Nesta constatação irrefutável se afirma o elemento paradigmático presente, a saber, há que se convir que *“na doutrina da ciência a forma nunca está separada do conteúdo, ou o conteúdo da forma; em cada uma de suas proposições, ambos estão unificados da maneira mais íntima”*³¹⁶.

Isso porque a separação “lógica” entre a forma e conteúdo não é “filosoficamente” originária, mas *“só pode ocorrer por liberdade”*, isto é, por abstração; e a essência da lógica mesma é essa: a *“abstração de todo o conteúdo da doutrina da ciência”*³¹⁷.

Enquanto tal, graças a ela são delimitados os domínios:

³¹⁶ Sobre o Conceito, p. 67. Fichte continua, dizendo: *“Se nas proposições da lógica está contida a mera forma das ciências possíveis, mas não o conteúdo, então elas não são ao mesmo tempo proposições da doutrina da ciência, mas são diferentes destas”*.

³¹⁷ Sobre o Conceito, p. 67.

Todas as proposições que são fundamentais em uma ciência particular qualquer são, ao mesmo tempo, também proposições domésticas da doutrina da ciência; uma e a mesma proposição deve ser considerada sob dois aspectos: como proposição contida na doutrina da ciência e como proposição fundamental colocada no topo de uma ciência particular. A doutrina da ciência continua a inferir, a partir desta proposição, como proposição contida nela: e a ciência particular continua também a inferir a partir da mesma proposição como sua proposição fundamental. Portanto: ou o que é inferido em ambas as ciências é o mesmo – e nesse caso todas as ciências particulares, não apenas segundo seu princípio, mas segundo todas as suas proposições derivadas, estão contidas na doutrina da ciência, e não há nenhuma ciência particular, mas apenas partes de uma e a mesma doutrina da ciência – ou em ambas as ciências se infere de modo diferente, o que também não é possível, uma vez que a doutrina da ciência deve dar a todas as ciências a sua forma – ou então é preciso acrescentar a uma proposição da mera doutrina da ciência algo mais, que sem dúvida não pode ser tomado emprestado a não ser da doutrina da ciência, para que essa proposição se torne princípio de uma ciência particular.³¹⁸

Deste modo, em um único argumento com dois momentos centraliza-se a resposta fichtiana (a propósito de haver uma série na reflexão, sustentada por si mesma, auto-reflexiva): o momento da possibilidade do próprio pensamento; e o momento da unidade que concebe todas as relações de pensamento entre si num diverso formador, constitutivo. Isto tudo graças à noção de *totalidade* (união entre *intuição* e *razão*)³¹⁹; ou porque:

³¹⁸ Sobre o Conceito, p. 56.

³¹⁹ As idéias de “totalidade” e “intuição” se aproximam aqui para formar o que Fichte designará como Intuição intelectual, enquanto a “*atividade de conceber a si própria*” da intuição. Entretanto, em sua noção básica, esse elemento complexo foi recolhido pelo próprio Fichte de uma recomendação kantiana, na *Crítica da razão pura*, ao abordar um tema, diz ele, de se visar “*explicar [as coisas] segundo o contexto e de acordo com a idéia de conjunto, ou seja, segundo o espírito e a intenção que tais passagens possam ter*”(Segunda Introdução, p. 478). À propósito da “intuição intelectual”, dirá Fichte: chamo intuição intelectual “*a este intuir-se a si mesmo exigido ao filósofo na realização do ato mediante o qual surge para ele o ‘eu’*”(p. 463).

*a doutrina da ciência não é condicionada e determinada pela lógica, mas a lógica o é pela doutrina da ciência. A doutrina da ciência não recebe eventualmente da lógica sua forma, mas a tem em si mesma, e a estabelece 'antes', para a possível abstração por liberdade.*³²⁰

Com efeito, a primeira meditação livre proporciona o sistema ou sistematização; essa liberdade se encontra, no domínio da doutrina da ciência, como

*a matéria inteira (...), mas não [como] essa ciência mesma. Para instituí-la é preciso ainda uma ação do espírito humano que não está contida entre todas aquelas ações, a saber, a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral. Como esta [ação] não deve estar contida entre aquelas ações que ocorrem todas necessariamente e que são todas necessárias, tem de ser uma ação da liberdade*³²¹.

Manifestado a modo de imperativo, surge a *Doutrina da ciência*, “surge, portanto, na medida em que deve ser uma ciência sistemática, exatamente como todas as ciências possíveis, na medida em que devem ser sistemáticas, por uma determinação da liberdade”³²² – como determinação auto-fundada, designada no princípio *Eu sou*.

Visto que a propósito deste condicionamento livre, fundador da *Doutrina da Ciência*, não é possível asserir que assenta num elemento teórico pensado, possui o primeiro princípio um estatuto completamente diferente daquilo que é o conteúdo da ciência.

³²⁰ Sobre o Conceito, p. 68.

³²¹ Sobre o Conceito, p. 71.

³²² Sobre o Conceito, p. 71.

Assim, contrastava-se com a estrutura fundante do Sistema do filosofar, se “o pensar não é de modo nenhum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser; e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser”, como tendo o Sistema de ser realizada por um procedimento sintético-progressivo transcendental, constitutivo da síntese *a priori* – confrontado à afirmação kantiana³²³ nos *Prolegomena*, segundo a qual, apesar de não afirmar um procedimento tautológico puramente analítico, afirmava ter realizado na *Crítica da razão pura* um procedimento sintético-progressivo e nos *Prolegomena* um procedimento analítico-regressivo na exposição do sistema do conhecimento.

Para além da condição *transcendental* como constitutiva da *Doutrina*, através disso uma condição a mais é ainda expressa – anexa à forma de toda ciência –, a saber, o *ato da liberdade* do conceber e efetivar a possibilidade das séries reflexivas, iniciado no conceito disponível e legitimado para essa construção sistemática.

Justo de uma razão autônoma é esperado esse comportamento. Enquanto fundada (por um princípio), não pode o vínculo (mecânico) forma/conteúdo da ciência eliminar a existência desta condição inegável à toda a dinamicidade, seja daquela encontrada no pensamento, seja daquela encontrada no objeto: o vínculo originário entre conceito e intuição, entre as ciências e a Doutrina, é fundado de modo absoluto nesta última.

³²³ Prolegomena, Introdução A 20-21.

A autonomia do cientista, que cabe à série reflexiva da Filosofia transcendental desenvolver e fundar, realça a diversidade presente à subjetividade transcendental como dependente única e exclusivamente do sujeito. Nisso é esclarecedora a seguinte observação de Fichte:

Por estranho que parece a muitos pesquisadores da natureza, verificar-se-á no devido tempo que isto pode ser rigorosamente provado: foi ele próprio [o físico] quem introduziu na natureza as leis naturais que acredita aprender dela por observação, e estas, da menor até a maior, da constituição da mais insignificante folha de grama até o movimento dos corpos celestes, podem [por isso] ser derivadas, anteriormente a toda observação, do próprio princípio do saber humano (..) Por isso mesmo, é verdade que não as aprendemos por observação, mas as colocamos no fundamento de toda observação, e que não são tanto leis para a natureza independente de nós, quanto leis para nós mesmos, de como temos de observar a natureza³²⁴.

Entretanto, a condição para que isso aconteça é ocorrer uma primeira motivação qualificada, a saber, haver algo dado como *um objeto*:

É verdade que nenhuma lei da natureza e nenhuma lei em geral chega à consciência se não for dado um objeto ao qual possa ser aplicada; é verdade que nem todos os objetos têm de concordar necessariamente com essas leis, nem todos no mesmo grau; é verdade que nem um só deles concorda, nem pode concordar integralmente com elas (..)³²⁵.

A demarcação entre Ciência e Filosofia, presumida pela Filosofia transcendental como reflexivamente estabelecida, se dá então segundo a

³²⁴ Sobre o Conceito, p. 65 (nota). Fichte ainda dirá: “A tarefa geral de submeter todo objeto dado na experiência a uma lei natural dada em nosso espírito é princípio da ciência da natureza [Física]: esta consiste integralmente em experimentos (e não em um comportamento passivo diante das ações sem regra da natureza sobre nós), que nos propomos arbitrariamente e aos quais a natureza pode ou não corresponder; e com isso a ciência da natureza está suficientemente apartada da doutrina da ciência”(p. 65).

referência do próprio *princípio* da reflexão: sua referência passa pelo pensamento, mas não reside nele, mas sim como Ação absoluta (*Eu absoluto*). Ou seja, a referência do pensamento passa a ser a própria reflexão (como referencial originário), ou outro pensamento³²⁶.

Neste domínio, todavia, começam a se evidenciar as aporias da sistematização fichtiana. Veremos adiante de que modo segundo a série dos três princípios fundamentais do “pensamento” ontológico é fundada a *Doutrina da Ciência*.

3.1.2 Os Princípios da *Fundamentação Completa da Doutrina da Ciência* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*)

Para estatuto diferenciador (referencial) do Idealismo, que não distingue apenas entre o empírico-contingente e o inteligível-transcendental mas promove à ampliação do elemento ontológico, direcionando a sistematização do pensamento à base da ampliação do

³²⁵ Sobre o Conceito, p. 65 (nota).

³²⁶ Justamente devido à primazia do estatuto da reflexão em relação à toda determinação teórica, aparece a consciência (em Kant, a consciência teórica (Ich denke)) como derivada. Porque, diz Fichte, “Consciência só é possível por reflexão, e reflexão só é possível por determinação”(Doutrina da Ciência, p. 270), ou seja, enquanto a pensabilidade do princípio prático “se funda na pensabilidade do princípio teórico”(Doutrina da Ciência, p. 126), visto que “é da pensabilidade que se trata na reflexão”(Doutrina da Ciência, p.126). Desde aqui evidencia-se que o pensamento possui dois ângulos distintos, a saber, se considerado do ponto de vista de uma atividade “abstrativa” e se considerado do ponto de vista de uma atividade “reflexiva”, por meio do qual as duas atividades, de abstrair e de refletir, não se confundem, mas requerem ser unificadas por uma “ligação”, uma “síntese” compreendida como atividade executada “com consciência”, isto é, com um conceito. Por isso a figura do princípio incondicionado (autoconsciência) é o conceito, como se refere Fichte (A destinação do homem, p.249-250), através do qual eu “ponho olhos aos instinto (Trieb), que por si é cego”. Do mesmo modo, Fichte antepor-se-á à conhecida definição kantiana, dizendo: “A intuição vê, mas é vazia; o sentimento refere-se à realidade, mas é cego”(Doutrina da Ciência, p. 319).

primado moral-prático (inteligível) da razão, isto é, da promoção do elemento inteligível da razão, os três princípios da *Doutrina da Ciência* fundam a atividade de longo espectro que abrange e fundamenta os domínios (interesses) da razão nos domínios teórico e prático.

Na distinção alcançada pelo estabelecimento do processo dialético conforme três princípios, atribuídos como originariamente existentes na razão transcendental: os princípios de identidade, de oposição e de razão, designa seu Sistema como Idealismo quantitativo crítico.

Apoiado no primeiro princípio (Eu absoluto), de acordo com a pressuposição sistemática inicial – dirá, “*que só é possível demonstrarmos perfazendo uma doutrina da ciência, não são possíveis mais do que um princípio pura e simplesmente incondicionado, um condicionado segundo o conteúdo e um condicionado segundo a forma, (...) além [disso] (...) não pode haver nenhum outro*”³²⁷.

Tem-se assim a série dos Três Princípios:

*na primeira ação sintética, a síntese fundamental (a do Eu e do Não-Eu), foi estabelecido um conteúdo para todas as possíveis sínteses futuras. (...) [Desta] síntese fundamental tem de se deixar desenvolver tudo o que deve pertencer ao domínio da doutrina da ciência*³²⁸.

Concernente aos dois últimos princípios, eles “*tornam possível o método sintético em geral; estabelecem e fundam sua forma*”; eles são

³²⁷ Doutrina da Ciência, p. 110.

³²⁸ Doutrina da Ciência, p. 123.

suficientes para estabelecer a “*validade formal de nosso conteúdo na reflexão*”³²⁹.

E, ainda: o princípio da identidade “*funda todos os demais*”; e os princípios de oposição (2º) e de razão (3º) “*se fundam mutuamente*” no princípio da identidade (1º).

Na ênfase sobre o caráter relacional (categoria da *determinação recíproca*) do princípio Idealista, se se realça no desdobramento dos Três Princípios que – em face da afirmação (pressuposição) da diversidade presente, de antemão, à subjetividade transcendental como dependente da autonomia do sujeito – não emerge esse pressuposto no princípio da conexão sistemática de modo temporal, na série da reflexão³³⁰, mas

³²⁹ Doutrina da Ciência, p. 123. (grifo do autor).

³³⁰ Recuperando o debatido no Capítulo 1, acerca do diferencial em relação às categorias matemáticas e dinâmicas propostas por Kant para fundar o *status* transcendental das determinações do conhecimento, tem-se isso: ao fixar uma lógica dialética, anterior à determinação temporal, Fichte fixa uma determinação categórica prévia das categorias de substancialidade e causalidade, reciprocamente ordenadas uma à outra, conforme uma terceira dimensão: a categoria de determinação recíproca, unificadora de ambas, que pensa-as como mutuamente determinantes (*Wechsel-Tun und Leiden*). A propósito da categoria de causalidade, diz, deve se fazer “*total abstração das condições de tempo empíricas; e, mesmo sem elas, esse conceito pode muito bem ser pensado*”(Doutrina da Ciência p.136). Como observou Rombach (*Substanz, System, Struktur*, p. 305): “*Não consiste a vantagem da quantidade em que ela funciona na determinação relacional pura, e através disso torna mensurável no todo as relações respectivamente determinadas?*”. Em vista de uma lógica de fundamentação para a fundação do Idealismo Fichte tem de assegurar que “*no conceito de causalidade, fundamento ideal e fundamento real são um e o mesmo*”; todavia, se absterá completamente em relação à outra categoria: “*no conceito de substancialidade, aparecerá só um fundamento ideal*”(Doutrina da Ciência, p. 175)(grifo do autor). O fato de estabelecer determinações pensadas sem uma vinculação com o tempo, não representará nenhum problema na fundação do Sistema das representações; entretanto, no fato de isso condicionar a prova da incondicionalidade da autoconsciência via redução ao absurdo, para pensar sempre a autoconsciência como incondicionada – já que, do contrário, não faria sentido conservar as determinações e a atividade do pensar como transcendentais – não justificará o elemento rigorosamente formal da estrutura dedutiva mediante a prova *via negationis*: alcançam-se os conceitos fundamentais (categorias) como simultâneos aos objetos do conhecimento, mas não se demonstra o fundamento ideal como simultâneo com o fundamento real. Como tarefa contínua a essa, restará a Schelling (*Sistema del Idealismo transcendental*, p. 156) colocar a questão para “*explicar como representações podem coincidir absolutamente com objetos que existem com inteira independência delas*”. Contrastando-a à posição cético-estóica kantiana, a investigação de Schelling acentua a importância fundamental do estabelecimento positivo da Filosofia com vistas à

emerge segundo a razão ou de modo *abstrato*, nisso se entende porque a pressuposição Idealista crítica fichtiana é entendida ainda relativisticamente: deste ângulo, realização de uma dedução genética das categorias, que deve exaurir o conjunto das estruturas transcendentais do pensamento, condicionado em uma temporalidade suprassumida³³¹ como (a ser) originária, condiciona o desdobramento

possibilidade de considerar filosoficamente a evolução e o contínuo progresso do conhecimento na Física. Diz Schelling: “Visto que a possibilidade de toda experiência se baseia na aceitação de que as coisas são precisamente como as representamos, por conseguinte, de que sem dúvida conhecemos as coisas como são em si (pois, sem este pressuposto da identidade absoluta do ser e do aparecer, que seria a experiência e para onde se estraviaria, por exemplo, a física?) é idêntica a resolução dessa tarefa à tarefa da filosofia teórica, a qual tem que investigar a possibilidade da experiência”(grifo do autor). Veremos adiante como a partir do exame positivo do conceito de limites da razão, a partir do conceito racional mais abrangente (o conceito de sistema), inicia-se a relativização do conceito teórico de espaço newtoniano, conservado pela Filosofia de Kant.

³³¹ Caracteriza-se essa temporalidade própria como a Razão mesma ou *faculdade de abstração*. Ela explicita o elemento absoluto na razão. O fato de Fichte atrelar, arbitrariamente, a condição externa (conceito de um Não-Eu) como *feedback* do sistema, neutraliza – como veremos na Unidade seguinte (3.3) – o alcance absoluto do desdobramento do primeiro princípio. Essa influência externa foi assim expressa: “É encontrado no próprio Eu o fundamento da possibilidade de uma influência do Não-Eu sobre o Eu. O Eu põe-se a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é perfeito em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um Eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo [e segundo] pôr, que se refere a um pôr originário [externo], ele se abre – por assim dizer – à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto posto por ele próprio. Ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do Não-Eu; sem a primeira [maneira] não haveria nenhuma atividade do Eu, que pudesse ser limitada; sem a segunda essa atividade [do Eu] não estaria limitada para o Eu, o Eu não poderia se colocar como limitado. Assim, o Eu, com o Eu, está originariamente em ação recíproca consigo mesmo, e somente através disso torna-se possível uma influência de fora nele”(Doutrina da Ciência p. 276). Fichte estabelece, para além de uma nova racionalidade no conceito de razão como auto-posição dos limites, uma noção de Sistema acerca do qual, disse contemporaneamente Luhmann (*O Conceito de Sociedade*, p. 90) conduziu “a filosofia ao desespero”. Aproximado esse conceito sistemático ao desenvolvido pelo conceito de *auto-organização*, no debate da “*mudança estrutural*” na transposição do conceito de auto-organização do nível da estrutura para o nível do elemento, na substituição do esquema tradicional “do todo e suas partes” pela diferença entre “sistema e ambiente”, segundo Luhmann, é mostrado o “fechamento operacional” como uma condição real de todo conhecimento. Do ponto de vista da teoria do conhecimento tradicional, entretanto, nem em Kant, que pressupôs arbitrariamente a faculdade do entendimento como espontaneidade originária na garantia da referência objetiva, nem em Fichte, que pressupôs arbitrariamente a possibilidade de “referência objetiva” na demonstração de todo objeto como produto do sujeito (Idealismo subjetivo), é alcançado o pressuposto sistêmico contemporâneo, de que “só se pode conhecer o ambiente porque (...) não se pode manter com ele nenhum contato operacional”, como “condição [que vale] para o trabalho do cérebro, [e] (...) para todos os sistemas que se baseiam nele, ou seja, para sistemas psíquicos (sistemas de consciência) e sistemas sociais (sistemas de comunicação)”. Neste sentido, completará Luhmann, estes sistemas

dialético (auto-reflexivo) do pensamento a um retorno ao primeiro princípio, de modo não mais imanente, senão transcendente.

Diante da aporia de recuperar uma temporalidade pela admissão intra-sistemática de uma influência extra-sistemática (*AnstoB*) ao “Eu”, o aspecto que antes servira de molo-propulsora condicionante do desenvolvimento da inteligência, o travo (*AnstoB*), na concessão dos objetos (motivações qualificadas) à atividade da reflexão (a pensabilidade ontológica), agora enrijece o eixo constitutivo da razão. Ou seja, coloca toda motivação qualificada sob a condição de reportar-se à expressão unívoca de contradição³³², enquanto conceito que deve pôr em movimento as determinações estanques do pensamento natural e das ciências.

Todavia, o conceito unívoco de contradição, como estrutura transcendental, tem de ser fundado a partir do princípio absoluto (“Eu sou”). E, na medida em que o princípio *Eu sou* é um juízo tético: um juízo supremo e originário “*em que nada é dito do eu, mas sim é deixado vazio*

são “no entanto diferenciados em seus fundamentos e só acoplados estruturalmente aos sistemas de seus ambientes. A consciência não pode saber nada do seu cérebro no momento de seu uso; e o mesmo vale para a relação da comunicação com suas condições neuro biológicas e psíquicas respectivamente”(p.63)

³³² Como bem ressalta Luft, E. (A insuficiência na razão, in: *Veritas*, V. 40, n° 160, dez. 1995 p, 776-778), há efetivamente quatro tipos, viáveis discursivamente, de “contradição”, sintetizados em quatro proposições: “1. O animal tem carência de alimentos (contradição por insuficiência); 2. A não-resolução da carência é morte (contradição disruptiva); 3. A resolução absoluta da carência também é morte (contradição disruptiva); e 4) A resolução constante da carência é vida (contradição sintética)”. O texto fichtiano concebia apenas um único tipo de “contradição”, a qual se identifica com a proposição n° 4. Todavia, na medida em que resume a um único tipo todo o escopo possível de contradições discursivamente viáveis, acentua o elemento da “contradição” como concebido de modo puro, pertencente só às faculdades, sem efetividade ou correspondência na realidade. Assim ele caracterizou este conceito: “Os conceitos de atividade e de passividade ainda não foram, sem dúvida, derivados e desenvolvidos, como opostos. (...) O que é manifesto é

o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito³³³, do mesmo modo, o conceito de contradição se conserva como determinação essencial existente apenas no pensamento, jamais voltado à expressar as contradições da própria natureza e da própria realidade³³⁴.

E, na *lei de oposição* (2º) da consciência como lei da apresentação do objeto, dependente da atividade prática *infinita* do Eu, o caráter relacional das determinações transcendentais do Eu as demonstra fundadas num único juízo, onde o juízo tético “*seria aquele [juízo] em que algo não fosse igualado a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo; por conseguinte, não poderia pressupor nenhuma razão de referência ou de distinção de nenhum fundamento*”³³⁵.

que em uma das proposições desenvolvidas é afirmado o que a outra nega e vice-versa; e algo assim é, decerto, uma contradição”(Doutrina da Ciência, p. 128).

³³³ Doutrina da Ciência, p. 116, p. 58. Como observa Dieter Henrich (*Hegel em su contexto*, p. 18-9), é possível compreender os descobrimentos que fizeram Fichte chegar à formulação da *Doutrina da Ciência* (1794). Contra a tese de Reinhold, Fichte teria compreendido no texto germinal, *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* (1792), que o ato fundamental da consciência não pode consistir meramente num relacionar e distinguir. Prévio a isso tem de se dar uma *oposição*, um opor, como condicionante da *operação de distinguir*. A tese de Fichte, mais rica em consequências do que a tese de Reinhold, sustenta que a consciência só é compreensível a partir da oposição, e não a partir da ligação do múltiplo, como postulava Kant. Num segundo momento, Fichte teria compreendido que oposição exige, ao mesmo tempo, um fundamento da unidade. E esse não devia ser encontrado senão na absolutidade da autoconsciência, enquanto ela abarca toda oposição.

³³⁴ Esse pode ser considerado o solo para o ponto de partida da crítica de Hegel, no *Escrito sobre a diferença entre os Sistemas de Fichte e Schelling* (1801), à forma sistemática dada por Fichte da razão ontológica. Hegel ressaltará neste texto até que ponto as determinações reflexivas fichtianas são conservadas como dependentes não do autêntico conceito da liberdade (razão), mas ao condicionamento de um conceito da Natureza (Não-Eu), para condição inarredável da realização do sistema no qual o elemento moral aparece enfraquecido, mediante a postulação do primeiro princípio (Eu sou) como postulado, assentado na má-infinitude na cadeia reflexiva. A partir da crítica de Hegel pode se entender por que a figura da Eticidade (*Sittlichkeit*), na *Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821), é tão necessária e importante a fim de garantir e conservar o que fora ainda meramente elucidado, previamente, no domínio da Moralidade.

³³⁵ Doutrina da Ciência, p. 116.

Os dois restantes princípios, os segundo e terceiro, designando a constituição da *forma* e do *conteúdo*, exprimem as condições material e formal constitutivas da autoconsciência: manifestam a condição de desenvolvimento da categoria de determinação recíproca, designando a lei fundamental segundo a qual

*o opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr não seria um opor, mas pura e simplesmente um pôr: ele somente se torna um opor pela referência a um pôr*³³⁶.

O segundo princípio funda a lei de que *há uma ação do opor* (lei de oposição) incondicionalmente nas ações do Eu, contida segundo a *forma*, mas condicionada segundo o *conteúdo* da ação. Sob o pressuposto da unidade da autoconsciência, como subjacente à possibilidade da ação do opor, o princípio do Eu (identidade) viabiliza a passagem do pôr ao opor no pressuposto de que o Eu que age e o Eu que julga é o mesmo.

Assim, na forma lógica da proposição empírica $A = A$ se funda o princípio da identidade transcendental de sujeito e objeto, enquanto o *Eu agente* estabelece na proposição do tipo: $A=A$ a ação de *oposição*, aquilo que é posto incondicionadamente (A) e aquilo sobre o qual se reflete (A). Por uma ação absoluta é oposto ao A, objeto da reflexão, o contrário de A (-A), na simetria da qual é julgado o contrário de A (-A) como oposto ao A *incondicionadamente posto*.

³³⁶ Doutrina da Ciência, p. 103.

Pela lei de identidade do Eu, como ação absoluta, é posto um oposto na qual residirá a possibilidade de todo *contrário*. Sendo nisso demonstrada ainda que a possibilidade de uma ação depende de sua vinculação com outra ação, na representação da sua matéria, enquanto *produto da ação* de opor (-A), permanecendo a forma *do contrário* de uma ação qualquer como forma incondicionada, sua matéria dependerá por sua vez de que ela seja alguma vez uma oposição “determinada”. E porque se a matéria é determinada por A, consistirá sua essência em ser sempre *o contrário de A*, conhecer A é condição para saber o que é A, pois até agora só se sabe de *que se sabe* isso, o contrário de A³³⁷(o oposto é, sabe-se, sempre matéria): “*Aquilo de que se sabe algo se chama, nessa medida, o conteúdo, e aquilo que se sabe dele, a forma da proposição*”; funda-se nisso que

*nenhuma proposição é possível sem conteúdo e sem forma. [Que] Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe sobre desse algo. A primeira proposição de toda a doutrina da ciência tem, portanto, de ter a ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode querer dizer que seu conteúdo determina sua forma, e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo*³³⁸.

Adentra-se aqui no sistema da razão: a *matéria* de toda determinação possível repousa na possibilidade de opor incondicionadamente um Não-Eu ao Eu; ou seja: “*de tudo o que cabe ao*

³³⁷ Doutrina da Ciência, p. 104.

³³⁸ Sobre o Conceito, p. 49. Continua Fichte: “*Essa forma só pode convir àquele conteúdo e aquele conteúdo só pode convir a essa forma; qualquer outra forma para esse conteúdo suprime a*

*Eu deve, por força da mera oposição, caber ao Não-Eu o contrário*³³⁹ e isso significa o segundo princípio³⁴⁰ como princípio de oposição (*Satz des Gegensatzens*)³⁴¹.

O Eu incondicionado (sujeito absoluto) é o domínio em que tanto ocorre a lei de oposição, como a lei de *limitação* das determinações

própria proposição e com ela todo saber, e qualquer outro conteúdo para essa forma suprime igualmente a própria proposição e com ela todo saber".

³³⁹ Doutrina da Ciência, p. 104.

³⁴⁰ A dificuldade interna do *feedback* do Sistema foi posta em andamento pelo próprio Fichte no *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*. Ao considerar o Segundo princípio como "condicionado segundo o conteúdo, mas incondicionado segundo a forma" ele revela que, em vista da doutrina da ciência, não haveria em si nenhuma dificuldade para responder à questão: de onde vem "a forma da doutrina da ciência", mas, ao se dar conta da questão da forma, vê que a dificuldade recai na questão do "conteúdo"; nisso complementa: "se o modo de ação necessário da inteligência deve ser acolhido na forma da consciência, então ele já deve ser conhecido como tal, portanto, já deveria estar acolhido nessa forma; e estaríamos fechado em um círculo"(p. 73). A tentativa fichtiana é separar deste modo de ação em geral por uma abstração reflexionante "tudo o que não é ele mesmo"; mas nisso o estipular regras para essa separação redundava na dificuldade anterior, pois a fixação de tais regras se vincula ao "conteúdo" da doutrina da ciência: "Essa abstração ocorre por liberdade e, nela, o Juízo filosofante não é de nenhum modo guiado por uma coação cega. A dificuldade inteira está contida na questão: segundo que regras procede a liberdade naquela separação? Como sabe o filósofo o que deve acolher como maneira de ação necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente?". Responde então: isso ele não pode absolutamente saber, a menos que "já tenha revelado à consciência aquilo que somente agora deve elevar a consciência"; como proposição que suprime a si mesma ele com isso faz espaço à conclusão: "portanto, não há nenhuma regra para essa operação, nem pode haver"(Ak 73). Numa recensão ao artigo de um ex-aluno de Fichte, Benjamin Höijer, Schelling (*Über die Konstruktion in der Philosophie* (1803), p. 99. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, p. 87-111) interpreta as incongruências da formulação dos princípios constitutivos da *Doutrina da Ciência*, acerca da qual diz: se "Kant constrói sem sabê-lo [ou] (...) teria podido construir; Fichte constrói, mas sem regra". De fato, a discursividade do princípio absoluto da razão depende da apresentação das próprias categorias (ou determinações fundamentais da consciência) como condicionantes da construção dos princípios temáticos e sistemáticos. Entretanto, essa via construtiva repousará ainda numa Intuição Intelectual que será rechaçada, posteriormente, por Hegel, a fim de demonstrar um desenvolvimento dialético da razão segundo um pressuposto "fenomenológico" e não mais transcendental. Para uma visão geral acerca do problema do conceito de "construção" nesse contexto, cfe. Ende, Helga. *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG, 1973.

³⁴¹ Aparece aqui a categoria de negação, cuja revitalização será significativa à dialética fenomenológica hegeliana. No estágio embrionário como a mera forma da consequência do "estar oposto ao não-ser" pelo posição do Eu, em Fichte, ela terá de perder sua base puramente inferencial, de função meramente abstrativa da razão, a fim de emprestar um significado dinâmico, imanente às próprias determinações da razão fenomenológica. É interessante observar, por isso, como de início destoa o modelo de dialética inspirado na proposta transcendental, para o modelo de dialética inspirado na proposta fenomenológica. Cfe. Hammacher, K., *Fichtes transzendente Dialektik und Hegels phänomenologische Dialektische. Eine transzendentallogische Rekonstruktion*, p. 40-65.

transcendentais do Eu, que constituem *objeto* de conhecimento, na medida em que são limitações estabelecidas dialeticamente a partir do Terceiro princípio, condicionado segundo a forma (e incondicionado segundo o conteúdo)³⁴².

Agora adentra-se definitivamente no sistema, pois é estabelecida a oposição, como divisibilidade do Eu e Não-Eu, pela ação do Eu (Y) que apresenta o conceito de “limites” e a lei de divisibilidade das

³⁴² Encontraremos nesse terceiro princípio constitutivo da doutrina toda a indeterminação que será posteriormente alvo das críticas schellinguianas e hegelianas. Ou seja, a lógica em Fichte não é ainda uma Ontologia, mas somente aponta para a Filosofia dos Primeiros Princípios. Devido ao Terceiro princípio, o sistema fichtiano evita considerar a realidade mesma como dialética, procurando remeter e localizar, pelo contrário, como uma doutrina do Entendimento, onde encontra o conceito de contradição como conceito *puramente dedutivo* (a inteligência contém contradições). O que se vê no Terceiro princípio é esse exercício de perenização da finalidade última do ser humano, a moralidade, a partir da perenização da contradição como impossível de ser definitivamente resolvida. Mas a manutenção arbitrária deste tipo de contradição significa, como vimos, somente a falta de ampliação do escopo das atividades de abstração possíveis pela razão, a partir do princípio da identidade entre sujeito e objeto, como princípio ontológico. Do ponto de vista do escopo reduzido (que poderia ser caracterizado como ainda imperfeitamente sistemático), o espírito humano é posto no entendimento da subordinação do conhecimento à meta moral, a partir do reproduzir do “*sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo Não-Eu, sob leis práticas do Eu; a qual, porém, (...) é (...) como objeto de uma idéia, algo que deve estar aí e ser por nós produzido*” (Doutrina da Ciência, p. 121). Todavia, essa determinação tergiversa a condição do melhoramento moral ao tributar o incondicionado a um conceito transcendental (idêntico aqui a transcendente) de divindade. Neste último sentido a condição da permanência da meta dependeria do seu afastamento perpétuo. Obviamente que assim ela permanece almejada, à medida que seja posta e conservada adiante. Todavia, não resultará incongruente uma tal postulação? Hegel crítica esse tipo de necessidade da permanência de algo (no mundo) sem determinação, visto que, como produto da razão, devia possuir em si também um sentido; ele designará isso como má-circularidade da razão. É nesse sentido que corresponde ao que chamamos *cilada do entedimento* aquela perda de medida da razão teórica (*Verstand*), quando esta faculdade procura abordar a contradição, conduzindo nisso à fixação da má-infinitude. Essa cilada configura-se, como observou Hegel, (Diferencia, p. 19) por um motivo basicamente dissimulador do entendimento, enquanto “*o entendimento [procura] imita[r] a razão no pôr absoluto, e mediante esta forma mesma se dá a aparência da razão, ainda que os elementos postos são em si contrapostos e, portanto, finitos; isto [o entendimento] obtém com tanta maior aparência quanto transforma o negar racional fixando-o em um produto. [Assim, aqui] o infinito, na medida em que se contrapõe ao finito, é desse gênero racional posto pelo entendimento e tomado para si enquanto racional expressa só o negar do finito. [Portanto] Ao fixá-lo, o entendimento o opõe absolutamente ao finito e à reflexão, que ao superar o finito havia se elevado até a razão, [e nisso já] rebaixou-se novamente ao entendimento porquanto fixou em uma oposição o ato da razão; além disso, continua pretendendo ser racional inclusive nesta recaída*”.

determinações do Eu no conceito de um objeto (X), cujas determinações devem se manter efetivas no sistema transcendental.

Nesse sentido, enquanto momento vinculado ainda à etapa representacional se funda, para Fichte, sobre a ação da imaginação “a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do eu, o que se contradiz (...); por conseguinte, a imaginação não ilude mas dá a verdade, e a única verdade possível”³⁴³.

Na aproximação desta meta a investigação da razão transcendental inicia-se pela razão teórica (Parte Teórica) (Princípio: “o Eu põe a si mesmo como limitado pelo Não-Eu”)³⁴⁴ como condição evidenciadora da dependência da atividade cognitiva da razão a coisas fora dela (natureza), cuja força anulativa requer a contraparte de uma força originariamente afirmativa, positiva, como atividade originariamente sintética da razão.

Em direção a esta capacidade sintética originária, o caminho inicia de modo problemático porque depende que seja mostrada a investigação teórica como sustentada em um conceito desenvolvido por pressupostos que são na esfera prática da razão são totalmente compreensíveis (Parte

³⁴³ Doutrina da Ciência, p. 227.

³⁴⁴ Doutrina da Ciência, p. 64. Com efeito, a prova demonstrativa de que a razão é prática não pode acontecer a menos que seja mostrado “que a própria razão não pode ser teórica, se não é prática: que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática; que a possibilidade de toda representação se funda sobre” a faculdade prática. Assim, faz sentido o início desta demonstração pela Parte Teórica, pois a prova de que a razão é prática “tem de ser

Prática) (Princípio: “o *Eu* põe o não-*eu* como limitado pelo *Eu*” ou “o *Eu* se põe como determinando o Não-*Eu*”)³⁴⁵.

O fundamento da razão, a ser construído, se mostra princípio incondicionado só na elevação de todos os condicionantes à *série da reflexão*, no qual a razão teórica reduz toda contradição (*Widerspruch*) a uma teoricamente insolúvel; mas não *praticamente*³⁴⁶.

A razão prática toma a frente para concluir o processo da reflexão numa contradição concebida enquanto processo do viver³⁴⁷, processo infinito e da infinitude a perfazer, enquanto a existência da *matéria* que “é a *condição da vida*”³⁴⁸ se converte no objeto da liberdade para a *Doutrina* (lógica incondicionada) das Ciências.

Se para valer como razão sistemática, o objeto tem de legitimar-se como submetido ao princípio incondicionado, mostra-se a condição distintiva do ser racional, face ao comportamento mecânico das coisas, nisto, na afirmação sistemática como comportamento desenvolvido

feita de maneira a satisfazer a própria razão teórica, e esta não pode ser despedida meramente por um decreto”(p. 264).

³⁴⁵ Doutrina da Ciência, p.125 e p. 248.

³⁴⁶ O problema insolúvel (contradição teórica) refere-se à incapacidade da razão teórica de evidenciar a causa (originária) das representações, numa questão que foi colocada por Fichte como pano de fundo ao próprio desenvolvimento da Fundamentação da Doutrina da Ciência. Trata-se da questão: “*que caminho se deve tomar na explicação da representação?*”(Doutrina da Ciência, p. 307). Para uma visão abrangente do debate, cfe. Spickhoff, W., *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-1794*. Todavia, do mesmo modo há que se ver ainda nisto que a partir da postulação do primeiro princípio, Fichte traz através da questão da fundamentação incondicionada do Sistema, algo de derradeiro para as Filosofias da representação, a saber, o desocultamento de uma racionalidade ou concepção de razão que não poderá mais ser entendida como identificada meramente com uma faculdade da alma. Nisso o modelo fichtiano antecipa a saída do *psiquismo da representação*, assentado pelo modelo idealista subjetivo kantiano.

³⁴⁷ Trata-se do supremo *Fim prático*, como meta para o homem se aproximar ao infinito como liberdade, em si mesma inalcançável. Doutrina da Ciência, p. 117.

³⁴⁸ Doutrina da Ciência, p. 307.

intrinsecamente em vista da “*plena concordância de um ser racional consigo próprio, (...) e concordância das coisas fora de nós com nossa vontade*”³⁴⁹.

Neste estágio Fichte estabelece *uma relação, um hábito, uma série na reflexão*, marcados pela *incompletude*, mas que, não obstante, corroboram a correção *do processo* na medida em que oferecem de modo satisfatório a *convicção* para produzir a *evidência* da conexão entre as representações a partir de um único princípio.

Visando o sistema da experiência³⁵⁰ em virtude da filiação das idéias (séries inferidas pela reflexão) que se enlaçam por pensamentos na

³⁴⁹ *Preleções*, p. 298-299.

³⁵⁰ Em contraste ao que Kant considerava como experiência, a idéia fichtiana de sistema da experiência suprassume em uma construção inteligível um conceito considerado transgressor. Assim, no conceito sistemático fichtiano desenvolvido dialéticamente vê-se justamente a elaboração da transgressão, entendida por Kant de modo pejorativo como uso dialético dos conceitos. Na verdade, todo o pano de fundo da sistematização repousa na necessidade de subordinação da sensorialidade ao cultivo dos fins que o homem, como ente dotado de sentidos e de razão, desenvolve a partir de si mesmo, na conciliação de sua ação incondicionada com o fundamento das esferas sensível e intelectual. Estabelecido como meta a se aproximar ao infinito, como destinação supra-sensível que “*paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser*” (Doutrina da Ciência, p. 270), com isso, exclusivamente mediante esse conceito é que se expressará a potencialidade da razão para obter “*o domínio de todo o irracional, mantê-lo sob o próprio jugo, livremente e de acorco com as leis morais humanas*” (Preleções, p. 299). Fichte acrescenta o fator da sociabilidade humana como decisivo para esse cultivo dos fins, sensoriais e racionais, na medida em que interfere positivamente na cimentação contra a influência advinda de fatores externos, empíricos. Dirá: “*As épocas e regiões da servidão são, portanto, ao mesmo tempo as da falta de gosto; e se por um lado não é aconselhável deixar os homens livres antes que seu sentido estético esteja desenvolvido, por outro é impossível desenvolvê-lo antes que sejam livres; e a idéia de elevar os homens à dignidade da liberdade e, como ela, à liberdade mesma mediante educação estética põe-nos num círculo, se antes não encontrarmos um meio de despertar em indivíduos da grande massa a coragem de não serem nem senhores nem escravos de ninguém*” (Fichte, J.G., *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*. In *einer Reihe von Briefe Apud Suzuki, M. e Schwarz, R., Notas à Educação Estética do Homem*, de Schiller, p. 148-9). Nesse sentido, uma série de acontecimentos ao quais careça de autonomia, eventos que se sucedam sem propósito, não atendem a um propósito verdadeiramente digno de atenção, para Fichte. Igualmente Schiller referir-se-á a isso, dizendo: “*Numa Filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamos a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação – embora possa estar na ‘letra’ do sistema kantiano – não está de forma*

coisa, a consciência efetiva aparecerá como correspondendo a um incondicionado na razão.

Na idéia de uma Egoidade a identidade de sujeito-objeto, que põe como um, o subjetivo e o objetivo, a consciência e o que está na consciência, o distanciamento crítico³⁵¹ se converte num olhar

alguma no espírito do mesmo”(A Educação Estética do Homem, Carta XIII/Nota). Assim, faz sentido pensar a experiência só a partir do coincidir forma/matéria do homem, de sua esfera sensorial e pura, em uma Unidade. Surge então uma pergunta mais sucinta, que desloca a questão, estritamente teórica, da unidade subjacente à diversidade sensível – expressa no princípio do *Eu penso* kantiano –, para essa: qual a importância e o que representa em geral haver uma “heterogenia de fins” da razão no ser humano? Enquanto pergunta pelo fundamento (fonte) da heterogenia dos fins, isso é decidido só na exposição do caráter contraditório da razão, no qual o princípio absoluto é gerador da conciliação e, portanto, criador dos próprios fins (metas) da razão transcendental.

³⁵¹ Tal aprofundamento refere-se à intensificação da caráter *transcendental*, já que não deve haver nada fora da Subjetividade: esta apresenta em si as condições necessárias de todo conhecimento, na medida em que ao tratar do conhecimento, deve se ocupar sempre com “o nosso modo de conhecer os objetos” – acrescida nisso a adição fichtiana de que nosso “modo” se transforma em forma e matéria no decorrer do processo de apreensão de objetos. Enquanto uso crítico da razão, isso reforçará o sentido filosófico da reforma copernicana: “*nós só conhecemos a priori das coisas aquilo que nós mesmos previamente nela colocamos*”. Esse distanciamento crítico é por Fichte acentuado a fim de revelar o que há por trás da necessidade racional no surgimento das idéias transcendentais (Imortalidade, Liberdade, Deus) na razão. A constatação é que há uma atividade que quer exclusivamente ser pensada enquanto executante de tudo o que na realidade é igualmente ativo e originário. Aqui a Filosofia encontra outro tipo de objetos que aqueles da ciência particular: eles são objetos internos e têm de ser resolvidos no exercício reflexivo do pensamento. Em que medida esse aprofundamento nos objetos extrai do procedimento transcendental um significado moral, em Fichte? E, em que medida parece se destacar verdadeiramente esse significado quanto mais é aprofundada a investigação da natureza, ou, como deve ser entendido que quanto mais aprofundado nosso conhecimento e mais investigada a natureza, mais saia à luz o reconhecimento do ser humano sobre si mesmo como um ser moral? Mais compreenda-se a partir do conceito de liberdade? Trata-se da necessidade expressa no conceito de Subjetividade mesma. Mas, para a exigência de uma época, havia expressado Goethe: “*Na investigação da natureza é necessário um imperativo categórico tal como no domínio da Ética*”. A elucidação disso depende do acréscimo do conceito de Natureza no interior do Sistema filosófico, adição iniciada por Schelling. Isso elucida a necessária passagem do Idealismo Subjetivo para o Idealismo Objetivo. Entretanto, Fichte abre a senda para a fundação do patamar incondicionado da razão, no sentido de que visa corroborar a revolução copernicana, afirmá-la e aprofundar definitivamente na extração das consequências da mudança do modo de pensar. Nesse sentido, o texto kantiano igualmente parte do ponto de vista formalista; disse Fichte: “*a doutrina da ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas: tem necessidade de fazê-lo e não tem de se envergonhar disso ou fazer disso um segredo e ocultá-lo. Pode se exprimir e fazer inferências exatamente como toda outra ciência; pode pressupor todas as regras lógicas e aplicar todos os conceitos de que precisa*”(Sobre o Conceito, p. 79). A tentativa de assentar todo o desdobramento somente num pressuposto ideal confinará e comprometerá a efetividade do desenvolvimento da autoreflexividade. Por isso, como veremos, a tentativa de

suplementar ao olhar que já temos, no qual coincidem o pensante e o pensado, mostrando o mero “acompanhar as representações” pelo Eu, como pretendia Kant, como insuficiente: é preciso resgatar a origem mesma das representações e então fundá-las. É conforme isso que assere Fichte:

É indispensável, aqui, pensar o conceito de atividade inteiramente puro. Por ele não pode ser designado nada que não esteja contido no pôr absoluto do eu por si mesmo; nada que não esteja imediatamente na proposição ‘eu sou’. É claro, portanto, que deve ser feita total abstração não só de todas as condições de tempo, mas também de todo objeto da atividade. O estado de ação (Tathandlung) do eu, ao pôr ele seu próprio ser, não se dirige a nenhum objeto, e sim retorna a si mesmo³⁵².

3.1.3 A faculdade de Imaginação transcendental na *Doutrina da Ciência* de 1794

Na abordagem de uma perspectiva dos dois lados da razão para expressar a unidade categorial à base de uma unidade incondicionada, como obtida pelo exercício produtivo de um princípio originário

confirmar a tentativa fichtiana de fundamentação sistemática, por parte de Philonenko (Unidade 3.2.1), caracterizará o procedimento rigorosamente formalista fichtiano como um erro formal.

³⁵² Doutrina da Ciência, p. 134. Aqui aparece, de modo explícito, o interesse fichtiano de fundamentar o primeiro princípio do Sistema, na acentuação do caráter necessário da participação do sujeito na construção ou constituição do objeto de conhecimento, na medida em que exclusivamente a noção sistemática elucidada que “*sem um esforço nenhum objeto é possível*” (Doutrina da Ciência, p. 264), esforço que tem de ser compreendido na lógica interna constitutiva de todas representações: “*só quando o eu representa a si mesmo, torna-se ele objeto*” (Doutrina da Ciência, p. 69). Disso se segue a compreensão da Egoidade como expressão da identidade de sujeito/objeto na determinação do modelo como Idealismo quantitativo crítico, que alcança a lei de determinação cujo fundamento está “*ao mesmo tempo no objeto e no sujeito*” (Doutrina da Ciência, p. 100). Daí que a reciprocidade, como condicionante de toda determinação (para ser considerada completa, reveladora nas suas possibilidades), alcançará como

transcendental, todo o movimento para a conciliação das proposições estabelecidas na autoconsciência como *contradições* (3º Princípio), existem postas pela atividade de conciliação da Imaginação transcendental, resultante como um oscilar (*Schweben*) entre os pólos extremos, de sujeito e de objeto.

Em Kant os fenômenos não podiam ser subsumidos nas categorias, “*mas tão só nos seus esquemas*”³⁵³ – permanecendo as categorias por si carentes de *definição*; entretanto, ainda assim devia a faculdade transcendental da Imaginação subjazer à consciência empírica. Nesse sentido, Kant teve de afirmar para o princípio da consciência a *apercepção*:

*A apercepção transcendental refere-se ao sentido interno (ao conjunto de todas as representações) e refere-se a priori a sua forma, ou seja, à relação da consciência empírica diversa no tempo*³⁵⁴.

Com efeito, na medida em que aqui aparece o elemento temporal, nas noções de sentido interno, esquema e *apercepção* transcendental, vinculados necessariamente à faculdade de Imaginação produtiva, Kant parece ter estabelecido, já previamente, a fonte das representações (teóricas). E no sentido de explicitar isso ele havia afirmado, na primeira edição da *Crítica da razão pura*:

resultado que “*sem um objeto, não há um sujeito (...) [e] sem um sujeito, não há um objeto*”(p. 115).

³⁵³ Kritik der reinen Vernunft, B 223.

*Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se a priori ou empiricamente, como fenômenos, pertencem, contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação*³⁵⁵.

Pode ser entendido aqui, portanto, a figura da Intuição intelectual que aparecerá na *Doutrina da Ciência* (1794), como comparável antes a isso que na expressão kantiana foi chamado de *sentido interno*, em vez de atrelado à intuição intelectual vetada por Kant, como *Intellektuelle Anschauung*, na *Crítica da razão pura*.

Na busca da explicitação do desdobramento da reflexividade do primeiro princípio enquanto o *incondicionado* que antecipa e possibilita toda operação da razão³⁵⁶, reconheceremos portanto na *Imaginação*

³⁵⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 230.

³⁵⁵ Kritik der reinen Vernunft, A 99. E ainda complementa: “*É esta uma observação geral que se deve pôr absolutamente como fundamento, em tudo o que vai se seguir*”. Já na segunda edição da *Crítica da razão pura*, disse: o tempo “*é a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno*” e, o tempo “*determina a relação das representações de nosso estado interno*”(A 33). É nesse sentido que as intuições espaço-temporais apresentam sua face eminentemente transcendental explicitadas em referência ao *sujeito* do conhecimento. Isso dá margem a que Kant explicita um outro tipo de imperativo, para além do conhecimento fundado no postulado da objetividade, a saber, o imperativo técnico da finalidade da natureza, na medida em que podem haver objetos que aguardam do sujeito só a orientação de sua disposição cognitiva para precisar a ordenação natural das coisas da natureza verdadeiramente de modo supranatural, isto é, de modo filosófico. Trata-se da harmonia encontrada pelo investigador da natureza, causadora de admiração pelo fato de instigar ao reconhecimento de um fundamento último do acordo entre a forma das representações sensíveis (psiquismo) e as faculdades transcendentais. Segundo essa perspectiva finalista da natureza, diz Kant, “*presenciamos esta harmonia a priori [que] deveria nos levar a saber que o espaço não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas sim um simples modo de representação em mim (..)*”, no qual “*a possibilidade de unificar aquela forma da intuição sensível (espaço) com a faculdade dos conceitos (Verstand) é um alargamento para o ânimo (Gemüt), como para este pressentir algo que se situa acima daquelas representações sensíveis, algo em que se pode encontrar o fundamento último deste acordo, ainda que nos seja desconhecido*”(KdU § 62, p. 207-8).(grifo do autor).

³⁵⁶ Nesse sentido Fichte dirá: “*Kant demonstra a idealidade dos objetos a partir da idealidade [já] pressuposta do tempo e do espaço*”; em face disto, diz Fichte, “*nós inversamente provaremos a idealidade do tempo e do espaço a partir da idealidade demonstrada dos objetos*”. Noutras

transcendental a vigência de faculdade das intuições e faculdade da síntese, no texto fichtiano, como o movimento dialético onde toda síntese é obtida por essa faculdade transcendental. Disse Fichte:

A imaginação é a faculdade do eu que é ativa na síntese. A faculdade de síntese tem a tarefa de unificar, de pensar como um os opostos. (..) Como a faculdade de pensar [Verstand] não é capaz disso, (..) surge, por isso, um conflito entre a incapacidade e a exigência. Nesse conflito o espírito se demora, oscila entre a exigência e a impossibilidade de cumpri-la e, nesse estado, (..) fixa ao mesmo tempo ambas, ou (..) faz delas tais que possam ser coligidas e fixadas ao mesmo tempo. (..) Esse estado chama-se estado do intuir (Anschauung); a faculdade ativa nele [chama-se] imaginação produtiva³⁵⁷.

A fim de perceber na contradição, em estado puro, entre as proposições, a mudança advinda do paradoxo estabelecido, é necessário estarmos intelectualmente aparelhados. A intelecção do movimento do pensar desdobra-se, nesse sentido, segundo três momentos ou períodos: os da Tese, da Antítese e da Síntese.

Na costura dessa forma de intelecção, como pontuação dos contrafatos da síntese originária da Imaginação, é que esta se mostra originariamente ativa: não apenas à produção da *unidade* – dos opostos – , mas também à produção do limite (conservando a dinamicidade do método de acordo com o primeiro princípio) entre ambas as esferas

palavras: se “Kant precisava de objetos ideais para preencher o tempo e o espaço (..) nós precisamos do tempo e do espaço para colocar objetos ideais”(Doutrina da Ciência, p. 186 (nota)).

³⁵⁷ Doutrina da Ciência, p. 119.

propositivas, na figuração do sujeito conservado como o ideal: “o limite é ele próprio um produto daquele que aprende no e para o aprender”³⁵⁸.

Nessa atividade dialética de intelecção, a faculdade de Imaginação mesma é posta – e entendida por Fichte – como o que “oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito (...) [no qual] esse oscilar designa a imaginação por seu produto; ela produz [a unificação] como que durante seu oscilar e por seu oscilar”³⁵⁹.

Ficando estabelecido pelo estatuto da imaginação transcendental, pela atividade originária desta faculdade, o limite entre conhecimento (ciência) e Metafísica (*Doutrina da Ciência*), e devendo permanecer por isso enquanto baliza para que seja entendida a divisão ou fronteira entre Conhecimento e Moralidade, Conhecimento e Estética, Conhecimento e Direito

Na medida em que todas as esferas de atividade da razão são postas como assistidas pela atividade sintética dialética, de função da faculdade da Imaginação, no qual o próprio primeiro princípio aparece essencialmente como

*essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste num conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora repellido, pondo-o de novo fora dele e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude*³⁶⁰,

³⁵⁸ Doutrina da Ciência, p. 215.

³⁵⁹ Doutrina da Ciência, p. 216-7.

³⁶⁰ Doutrina da Ciência, p. 215.

à revelia do que Kant tinha em vista para a Filosofia transcendental³⁶¹, Fichte realiza a fundamentação do primeiro princípio baseando-se nos subsídios deixados pelo texto kantiano³⁶².

Assentando o caráter dialético do primeiro princípio incondicionado na atividade originária da Imaginação, na intenção de exprimir o primado prático da razão, pelo Ato auto-ativo (*Tathandlung*), torna-se perceptível a exigência de fazer da figura da Intuição intelectual o recurso de acesso à demonstração das condições *a priori* do conhecimento transcendental.

Na medida em que a *Doutrina da Ciência* visa estabelecer um Faktum “*que aparece originariamente*” em nosso espírito, mas não ao mesmo tempo na natureza, ela omite a necessidade de dar conta da historicização dos conceitos puros, de modo absolutamente válido, e não só transcendentalmente.

Nessa operação ela executa uma ação transcendente como manifestação de um espírito ainda imberbe, cujas determinações da autoconsciência são colocadas para fundamento da historicização, de modo pensado, mas sem demonstrar estas últimas como desdobradas

³⁶¹ Fichte acentua sua preocupação quanto à verdadeira fundamentação da Filosofia transcendental numa Carta a Schelling (datada de 20 de setembro de 1799), na qual disse: “*Eu estou de qualquer modo inteiramente convencido de que a filosofia kantiana, se não tiver de ser entendida como nós a entendemos, é um descabido total*”. Cfe. Schulz, H, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1925.

³⁶² É possível demonstrar as conseqüências extraídas por Fichte como não isentadas de uma conformidade com o que apresentou na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Assim, por exemplo, mediante o conceito de uma finalidade da natureza, ínsito no conceito de natureza em geral, foram afirmados os princípios da possibilidade da experiência como determinados para uma causalidade que não é teórica (determinante) mas que, mesmo assim, cumprem uma finalidade para o entendimento, a saber, a de “*que exista uma articulação completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência*”(KdU § V, p. 27). E, mesmo abstendo-se de fazer constar o conceito de finalidade como ínsito nas categorias, Kant não podia desvencilhar-se da necessidade de admitir

plenamente na história (natureza), senão só parcialmente, na medida em que pressupõem como elemento potencializador da sistematização o desdobramento do princípio da consciência como condicionado pelo direcionamento ao infinito da *matéria* da reflexão.

Sob o estatuto da faculdade de Imaginação é concebida a necessidade de unificação conceitual, portanto, como não devendo realizar-se efetivamente, mas como opondo-se a necessidade mesma de realizá-la de modo absoluto. Pois, visto que as duas dimensões necessárias do primeiro princípio, a dimensão *subjetiva* e a dimensão *objetiva*, são opostas radicalmente como condição de haver e manter a moralidade como foco da razão transcendental, a moralidade persiste como uma atividade exclusivamente potencializadora do Eu, mas não demonstrativa ao mesmo tempo da efetividade da razão.

A razão mesma apresenta-se nisso, portanto, como subordinada à Imaginação: sob a impressão da destinação suprasensível como algo que “*paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser*”³⁶³, a idéia de uma infinitude a perfazer, a constituir, está previamente posta como o solucionador da contradição, mas cancelada pela Imaginação.

Nesse sentido, Fichte condiciona todo projeto e toda finalidade última, na primeira versão da *Doutrina da Ciência*, à compreensão das determinações de *infinitude* e *objetividade* como absoluta e radicalmente opostas. Dirá:

o primado prático da razão, para fundamento, ainda que não podia demonstrar essa necessidade a partir de um desenvolvimento reflexivo.

A própria junção de infinito e objetivo é uma contradição. O que vai a um objeto é infinito; e o que é finito vai a um objeto. [E] Essa contradição só poderia ser dissipada pela eliminação do objeto; mas – segundo Fichte – o objeto não é eliminado senão em uma infinitude perfeita. O eu pode estender o objeto de seu esforço até a infinitude; mas se, em um momento determinado, ele estiver estendido até a infinitude, não seria mais um objeto, e a idéia da infinitude estaria realizada, o que, entretanto, é em si mesmo uma contradição³⁶⁴.

A carência de um estatuto fornecido pela razão (*Vernunft*) marca a que permaneçam as posições tanto do Eu como do Não-Eu sustentadas, à base do princípio *Eu absoluto*, em um estado indiferenciado³⁶⁵. E, nesse

³⁶³ Doutrina da Ciência, p. 270.

³⁶⁴ Doutrina da Ciência, p. 269-270. Como veremos na crítica de Hegel, tal concepção da razão apresenta-se aqui como um conceito inferior. Diz Hegel (*Diferencia*, p. 48-9): “A essência da razão adquire a partir desta perspectiva uma posição falsa, já que aparece aqui não como algo que se basta a si mesmo, mas sim como algo em estado de necessidade”. Noutras palavras: “o Eu = Eu está afetado de modo absoluto por um Não-Eu e só é capaz de se pôr sempre como um quantum de Eu”, isto é, como residindo só na causalidade (Idealidade), mas não ao mesmo tempo na substancialidade (Realidade). Ou seja, “tanto no aspecto teórico como no prático, a natureza [é] algo essencialmente determinado e morto”(p. 88); isto é, permanece “oposto ao Eu, que é sujeito-objeto subjetivo, um aspecto sob o qual lhe está oposto absolutamente um objeto, sob o qual está condicionado pelo mesmo. A posição dogmática de um objeto absoluto se converte neste idealismo, (...) num auto-limitar-se, absolutamente oposto à atividade livre. Este estar posto da natureza pelo Eu é a dedução desta [natureza] e o ponto de vista transcendental”(p.82-3). Assim, permanecendo a identidade absoluta presente só na forma de um oposto, “o fim do sistema resulta infiel a seu começo, o resultado [infel] a seu princípio. O princípio era: Eu = Eu; o resultado é: Eu não é igual a Eu. A primeira identidade é uma identidade ideal-real, forma e matéria são uma mesma coisa, [já] a última identidade é meramente ideal, forma e matéria estão separadas; é uma síntese meramente formal”(p.86-7). Completa Hegel: “(...) Nesta síntese, o eu objetivo não é igual ao eu subjetivo; o eu subjetivo é eu, o eu objetivo é eu + não-eu. Não se expõe nela a identidade originária; a consciência pura eu = eu e a consciência empírica = eu + não-eu, com todas as formas nas quais esta se constrói, permanecem mutuamente contrapostas. A incompletude desta síntese, que expressa o terceiro princípio, é necessária se os atos do primeiro e do segundo princípios são atividades absolutamente contrapostas, isto é, que no fundo não é possível nenhuma síntese. Só é possível a síntese se as atividades do auto-pôr-se e do opor estão postas como fatores ideais. (...) Parece contraditório em si mesmo que atividades que de modo algum devem ser conceitos tenham de ser tratadas só como fatores ideais; que o eu e o não-eu, o subjetivo e o objetivo, em suma, o que se tem de unificar, expressem-se como atividades (pôr e opor) ou como produtos (eu e não-eu objetivos) não supõe nenhuma diferença em si e inclusive para um sistema cujo princípio é a identidade, [mas] nenhuma diferença”(p. 65). Essa pura idealidade é reconhecida por Fichte, pois “seu caráter de ser absolutamente contrapostos os converte, sem mais, em algo meramente ideal”.

³⁶⁵ Como Hegel acentuará, ao expor esse princípio de modo só abstrato, a própria liberdade é apresentada por Fichte de modo só abstrato. Hegel demonstrará que não faz sentido constituir um Sistema assentado no princípio da liberdade não efetivado igualmente na realidade.

sentido, enquanto momento vinculado à etapa representacional (teórica) do conhecimento, fundar-se-á e ficará ainda para Fichte sobre a ação da imaginação

*a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como Eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do Eu, o que se contradiz (...); por conseguinte, a imaginação não ilude mas dá a verdade, e a única verdade possível.*³⁶⁶

Como acentua ele, isso é posto como condicionante do elemento transcendental da consciência, na medida em que a inteligência e seus produtos devem ser vistos como advindo da contraposição entre Eu e Não-Eu.

Enquanto Idealismo quantitativo crítico, sua fundação deve ser vista não como a de um idealismo que “*suprime algo posto em si*”, mas como aquele “*que se põe originariamente uma quantidade limitada*” de atividade que “*tem em geral sua lei imediatamente em si mesma: é uma atividade mediata*”³⁶⁷.

E, em atenção ao imperativo do dever-ser, conforme à idéia da oposição absoluta entre *infinito* e *objetivo*, diz, “*se deve haver um pôr, então sem dúvida só pode haver um pôr mediato*”³⁶⁸. Vê-se assim que o idealismo fichtiano opta por não “*lutar com essa dificuldade*” sob a condição do imperativo de que “*não deve (...) haver nenhum não-eu*”³⁶⁹: a

³⁶⁶ Doutrina da Ciência, p. 227.

³⁶⁷ Doutrina da Ciência, p. 184.

³⁶⁸ Doutrina da Ciência, p. 187.

³⁶⁹ Doutrina da Ciência, p. 144.

constatação mediada/mediadora concede, pois, que “*deve o eu ter já produzido o não-eu [em si] para a possível representação do eu*”³⁷⁰, por meio do qual, então, esse idealismo (quantitativo) demonstra que “*suprime [esgota] a passagem em geral*”³⁷¹ entre as determinações, ou seja, realiza a supressão³⁷² da própria passagem entre as determinações como mecanismo desse imperativo “prático”.

Nisso o idealismo fichtiano tem o princípio da liberdade para expressão do sistema, mas cujo conceito condicionante, o conceito de natureza, não é, aqui, concebido conjuntamente como pertencente às determinações do princípio sistemático. Em vez disso, de construir esse conceito, ele é dedutivamente suprimido, ao mesmo tempo em que é inteiramente pressuposto como *dado*.

³⁷⁰ Doutrina da Ciência, p. 254.

³⁷¹ Doutrina da Ciência, p. 187.

³⁷² Do mesmo modo, pode ser considerada a supressão, por parte de Fichte, do estágio de consideração das determinações da natureza, como determinações igualmente necessárias para a demonstração da liberdade como princípio real da razão, e não meramente ideal (abstrato). De certo modo, Hegel soluciona esse lado aporético da fundamentação fichtiana do primeiro princípio buscando salvar, a partir das críticas de Jacobi, o elemento metafísico do idealismo, enquanto a ocupação de Fichte somente teria sido, segundo R. Lauth (*Fichtes Revolutionierende neue Konzeption von Philosophie als Wissenschaft*, in: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis Marx und Dostojewski*, p. 373-384) a de fundar um Idealismo metódico, e não um Idealismo metafísico. Ao agregar ao princípio da autoconsciência (Eu = Eu) fichtiano um lado especulativo, Hegel enfatizará essa necessidade pelo fato de que a história mesma se mostra madura para produzir uma Filosofia Especulativa, justamente também pelo fato de que a cisão ou desunião se tornou absoluta. Na medida em que não deve perdurar o ponto de vista da cisão (desunião), como característico da reflexão dualista do entendimento da Filosofia moderna, o lado especulativo do Espírito (*Geist*) como lado especulativo do *Logos* deve potencializar à dinamização das categorias, originando a categoria do *dever* como continuação do desdobramento do conceito. É possível colher já em Fichte a exposição dessa alteridade como momento intrínseco ao desenvolvimento da razão. No *Comunicado claro como o Sol* (p. 336) disse: “*O acontecimento verdadeiro de minha vida (...) é justamente que eu projeto o amigo [a alteridade] diante de mim, o faço falar, e assim por diante*”. O desenvolvimento do conceito do *outro* (alteridade), entretanto, será levado a efeito por Hegel, de modo puro e rigorosamente formalista, na *Ciência da Lógica*, como possibilidade ínsita da razão, na qual Natureza, Espírito e Lógica expressam a dinâmica do movimento das categorias, como da “substância” que é também “sujeito”, superando o aspecto dual (razão teórica e razão prática) da tentativa de exaurir o dinamismo do princípio absoluto sistemático a partir unicamente do domínio prático (Espírito).

É nesse sentido que para este Idealismo somente pode ser indicado o fundamento das representações desenvolvidas a partir da natureza do Eu, sem indicar a lei para essa natureza do Eu³⁷³: reside num outro modo de chegar à constatação de que a Imaginação transcendental é primeira em relação à razão, como recurso para explicitar isso, a saber, na constatação de que, no fundo, “*nenhuma atividade no Eu é suprimida, porque a atividade mediata já esta[va] presente*”³⁷⁴.

Devido a esse rigoroso formalismo, é concebido aqui o idealismo como fundado inferencialmente, em sua sistematização, pela Intuição intelectual. Tornando patente o distanciamento fundacional do sistema em relação à realidade, esse rigor formal suprime diretamente o elemento imediato, pura e simplesmente porque subjaz um imperativo ínsito na atividade negativa do primeiro princípio, de não haver atividade imediata do Eu.

Nesse sentido, enquanto por isso cabe só a “*todo o restante pode[r] ser explicado a partir da mediatidade dessa atividade: a realidade do não-eu (como a negação do eu e a do não-eu) e nessa medida, a realidade do eu*”, o caráter inferencial (formalista) da exigência sistemática no qual a autonconsciência aparece como uma “consciência universal” é reforçado e, por isso mesmo, ela aparece como mera *abstração*.

³⁷³ É fundamentalmente na defesa cega dessa *natureza do Eu*, como inexplicável, que Philonenko e Lauth procuram assegurar a defesa do caráter regulativo do primeiro princípio sistemático fichtiano. Veremos adiante porque tal defesa incorre num erro formal, na medida em que assenta na admissão de leis da reflexão, sem admitir a possível demonstração por desdobramento dessas leis surgidas no Eu.

³⁷⁴ Doutrina da Ciência, p. 184.

Visto que a idéia de natureza evidencia-se aqui como a mediação mesma, imediatamente suprimida (ela está à mão, disponível, presente), tem-se nela esse algo necessário como “a ponte pela qual se passa”, reduzindo a atividade de sistematizar como o que “é justamente o delimitar ou determinar”, que o Eu já “tem em si mesmo”.³⁷⁵

Enfatiza-se, portanto, a faculdade de Imaginação – para estatuto do proceder dialético – como o principal condicionante dos limites desta concepção metódica. A esse respeito, diz Hegel, o fato de

que a imaginação produtiva apareça como faculdade sintética, condicionada pelo posto, valeria apenas para o ponto de vista da reflexão, o qual parte do oposto, e concebe a intuição tão só como uma unificação dos mesmos. Mas ao mesmo tempo, a reflexão filosófica, para designar esta visão como subjetiva, pertencente à ref, teria que restabelecer o ponto de vista transcendental, reconhecendo estas atividades absolutamente contrapostas como nada mais que fatores ideais, como identidades totalmente relativas, em comparação com a identidade absoluta (..) ³⁷⁶.

É segundo este condicionamento na Imaginação que é concebida a contradição como “oposição” sintética absoluta na autoconsciência, como fundada sob a categoria da alternância (determinação recíproca):

A atividade retorna a si mesma mediante a alternância; e a alternância retorna a si mesma mediante a atividade. Tudo reproduz a si mesmo e nenhum hiato é possível; de cada termo é-se impelido a todos os restantes. A atividade da forma determina a da matéria, esta a matéria da alternância, esta sua forma; a forma desta [determina] a atividade da forma etc. São todas um e o mesmo estado sintético. A ação retorna a si mesma por uma translação. Mas a translação inteira está pura e simplesmente

³⁷⁵ Doutrina da Ciência, p. 184.

³⁷⁶ Diferencia, p. 66-7. (grifo do autor)

*posta. É porque é, e não se pode fornecer nenhum fundamento superior dela*³⁷⁷.

O estágio da categoria de alternância³⁷⁸, no qual é instituído o elemento de simetria (reciprocidade) para fundar a unidade sujeito-objeto sob o princípio *Eu sou*, que irá por isso para além – de modo transcendente – e deve suprassumir ao mesmo tempo a esfera da natureza (objeto), encobre a possibilidade de que a própria coisa possa ser apresentada como fundante do elemento evidencial da razão.

Todavia, na medida em que a Imaginação assegura o estatuto superior da operação dialética, as alternativas fornecidas pelo texto fichtiano para ou “*cortar o nó*” da reflexão – quando necessário – ou levá-la adiante, sem jamais interromper o processo de solucionamento definitivo da contradição, acentua ao máximo as aporias e os impasses internos do texto da *Doutrina da Ciência*.

Porque a afirmação de que o *Eu sou* exprime uma identidade simétrica: “(..) *Eu é necessariamente identidade de sujeito e objeto: sujeito-objeto; e isto ele é pura e simplesmente, sem outra mediação. Tal é seu significado*”³⁷⁹ – ele exprimirá ainda uma relação simétrica unilateral: não bastará que o sujeito seja sujeito-objeto subjetivo; teria de apresentar-se e desenvolver-se ainda como sujeito-objeto objetivo³⁸⁰.

³⁷⁷ Doutrina da Ciência, p. 171.

³⁷⁸ Doutrina da Ciência, p. 105.

³⁷⁹ Doutrina da Ciência, (nota), p. 99.

³⁸⁰ Diferencia, p. 112-116.

Visto que, diz Fichte, “o infinito é o Eu na medida em que sua atividade retorna a si mesma, e nessa medida, pois também sua atividade é infinita, porque seu produto, o Eu, é infinito”³⁸¹, permanece a circularidade da reflexão fichtiana atada e retida no infinito “potencial”, não podendo ser considerada por isso completa, plenamente desdobrada.

Torna-se necessário desenvolver um novo estágio para o princípio da autoreflexividade, a fim de que seja atualizada a razão para estatuto superior, constitutivo, do sistema, no qual os momentos do “absoluto”, do “incondicionado”, sejam apresentados como auto-apresentados pela figura conceitual, solucionando assim os impasses da sistematização fichtiana.

Pois, a indiferenciação conservada pela imaginação transcendental, como faculdade exclusiva de um estatuto só representado, torna presente, segundo Hegel, a redução dos domínios da razão, na investigação especulativa, aos domínios somente teórico e prático. Segundo ele, nessa indiferenciação é que se afirma o primado: a faculdade teórica como a faculdade prática

*está condicionada por um choque (Anstoß) que, enquanto um faktum, não se deixa deduzir a partir do Eu, cuja dedução significa que ele se mostra como condição da faculdade teórica e prática*³⁸².

Ou ainda, como dirá:

³⁸¹ Doutrina da Ciência, p. 256.

³⁸² Diferencia, p. 79.

*É claro [que] o não-eu (..) tem um caráter negativo de ser algo outro, isto é, um oposto em geral – ou, como diz Fichte, a inteligência está condicionada por um choque (Anstoß), o qual, no entanto, é em si totalmente indeterminado*³⁸³.

Devido à limitação da intenção *especulativa* do primeiro princípio fundador da *Doutrina da Ciência*, torna-se claro que permanece sendo concedido ao Não-Eu um estatuto ainda de algo, de um ser, já que é posta toda motivação inicial à atividade do Eu como advindo de uma influência externa (*Anstoß*).

Mas porque deveria ser concedido – ainda que de modo enfraquecido – um estatuto de ser ao Não-Eu? Simplesmente porque a atividade de influência sofrida pelo Eu permanece dependente de uma concessão por parte do próprio Eu. Disse Fichte:

*É encontrado no próprio Eu o fundamento da possibilidade de uma influência do Não-Eu sobre o Eu. O Eu põe a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é perfeito em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um Eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário [como referencial originário de toda referência meramente teórica], ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele [já] algo que não seja posto por ele próprio. Ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do Não-Eu; sem a primeira não haveria nenhuma atividade do Eu, que pudesse ser limitada; sem a segunda essa atividade não estaria limitada para o Eu, o Eu não poderia colocar-se como limitado. Assim, o Eu, com o Eu, está originariamente em ação recíproca consigo mesmo, e somente através disso torna-se possível uma influência de fora dele*³⁸⁴.

³⁸³ Diferencia, p.71.

³⁸⁴ Doutrina da Ciência, p. 276.

É segundo a união do infinito do Eu (a infinitude da atividade espontânea do Eu) com a *matéria* da *Doutrina da Ciência*, a saber, seu conteúdo tanto interior como exterior³⁸⁵, que a moralidade intrínseca da razão enquanto primado prático deve ser apresentada.

Veremos adiante como justo por essa necessidade da síntese entre esses dois elementos (a infinitude do primeiro princípio e a matéria da *Doutrina da Ciência*) o primado prático da razão apresenta-se fundado num postulado deontológico.

Expomos a seguir a Teoria do juízo resultante da fundamentação da *Doutrina* em três princípios fundamentais.

3.1.4 A Teoria do Juízo da razão filosofante

É importante considerar, agora, a Teoria do Juízo desenvolvida por Fichte, como verdadeira e originária fundamentação dos juízos – em

³⁸⁵ Fichte estava ciente dessa dificuldade intrínseca ao método da *Doutrina da Ciência*. Já no texto introdutório a essa *nova Filosofia, Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*, ele discorre asserindo sobre a completude da *Doutrina da Ciência* concernente à forma da inteligência teórica, como advindo das ações necessárias (práticas) do Eu, na medida em que tais ações são o desdobramento da *forma* da consciência (*Eu sou*). Entretanto, enfatiza Fichte (*Sobre o Conceito*, p. 72), ao se dar conta da questão da *forma*, “a dificuldade inteira recai na questão do conteúdo” que, como tal, igualmente deve ser pressuposto como já conhecido, isto é, deve ser pressuposto como já presente na forma. Do mesmo modo, a propósito do “travo” (*AnstoB*) necessário para despertar a ação da inteligência pura, mas pressuposto como independente, dirá na *Doutrina da Ciência*: “A atividade da matéria, portanto, a atividade do não-eu independente” (p. 172). Com isso, vê-se que o dilema fichtiano aparece de modo invertido, em relação ao kantiano, já que, “*não há, em geral, segundo o conteúdo, nenhum juízo meramente analítico*” (*Doutrina da Ciência*, p. 114), constituindo-se em tarefa ou função da *Doutrina da Ciência* ocupar-se em estabelecer “*clara e determinadamente (...) aquilo sem o qual a ação [absoluta do Eu] seria impossível*” (*Sobre o Conceito*, p. 79).

contraposição à teoria expressa por Kant³⁸⁶ – a partir da qual se segue, de modo imanente, a exposição genética das categorias.

Kant não demonstrou, após haver estabelecido as (12) formas do juízo, concomitante a isso, que as categorias estabelecidas eram

³⁸⁶ Como ressalta D. Henrich, (*Fichtes-Ich*, p. 60-61), até agora ficou mal-entendida a descoberta inicial de Fichte, em relação àquilo que chama de “primeira época” no desenvolvimento de uma teoria da autoconsciência. Face a esta primeira época, “no sujeito sabedor da sua existência, [em que] Descartes encontrou uma certeza, a qual pode servir de fundamento a todo o saber possível (...), Leibniz (...) considerou esse sujeito como arquétipo, a partir do qual devem ser elaborados os conceitos metafísicos fundamentais do poder e da substância (...) [e] na seqüência, Locke (...) [no] reconheci[mento] que “eu” não pode ser eu mesmo, como se fosse através de um ato de identificação comigo mesmo”, até aqui a forma do eu se manteve limitada no conceito superior do problema da metafísica, escapando por isso a todas as reflexões. Como início da “segunda época” da teoria da autoconsciência, restou a Fichte justificar como o verdadeiro problema, diz Henrich, não “a definição do ‘eu’ e o entendimento sobre ele, mas sobre aquilo que podia ser justificado por meio do “eu”: conforme Descartes a evidência; conforme Leibniz as categorias; conforme Rousseau e Kant, o juízo. E Locke apenas colocou em questão o que Leibniz queria mostrar, ou seja, que o “eu” é a justificação fenomenal para uma definição exata da substância”. Ou seja, “todos estes pensadores colocaram ao mesmo tempo como fundamento uma certa representação da estrutura do eu-consciência”; entretanto, para além de “esclarecer que o eu é a condição necessária de todo o juízo, e precisamente na medida em que a cópula do juízo põe os conceitos em ligação mútua”, como o fez Jean-Jacques Rousseau, fazendo com que “o eu-consciência se tornasse princípio de possibilidade também da Lógica”, cuja idéia foi acolhida por Kant, tornando com isso o princípio do eu-consciência “o ponto máximo do inteiro edifício da Filosofia Transcendental, no qual encontram seu apoio primeiro a Lógica e depois dela a Teoria do conhecimento”, é evidenciado que “o eu-consciência é concebido de um ou de outro modo como princípio do saber (...) mas, exatamente por isso ele não foi investigado nele mesmo, mas apenas em sua relação com outros, pelos quais ele podia ser usado como princípio de fundamentação”. Assim, pode-se perceber a primeira época do desenvolvimento da teoria da autoconsciência, cumulada com Kant, como atrelada à mecânica newtoniana. A partir desta segunda época, a investigação da essência do tipo de leis mecânicas se abre como elucidação do fundamento incondicionado do pensamento destas leis. A física newtoniana fundara a absolutização do conceito de espaço, a partir do pensamento da extração de todos os limites do mundo. Kant subjetiviza esse conceito de espaço segundo a abordagem mecânica das ciências, desabsolutizando seu elemento absoluto. Entretanto, nisso ao mesmo tempo em que conserva um estatuto indiferenciado para fundador dos limites, como causa do conceito de espaço, a fim de refutar a tese da independência ontológica do espaço em relação à matéria, no entanto, na refutação da exposição do espaço absoluto como “ser real”, também não exclui uma concepção do espaço como “ser real”, mesmo que não mais newtoniana. Assim, a filosofia kantiana, tendo sido “iniciada como uma empresa de demarcação das fronteiras (...) nada diz sobre o fato da demarcação de fronteiras ser um processo dinâmico, da razão se ter retirado para o terreno firme abandonando outras zonas, que demarcar fronteiras significa auto-inclusão e exclusão do outro”(H. Böhme e G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, p. 11 Apud Habermas, *Discurso filosófico da Modernidade*, p. 282. Para um acompanhamento na transformação kantiana do conceito de espaço newtoniano, cfe. Fernández, A.L., *El Espacio como ser real y el Espacio de los Fenómenos: algunas consideraciones en torno a la Ontología del Espacio y la Naturaleza del Fenómeno en Kant*, in: *Diálogos*, 63 (1994), p.121-145. Por sua vez, na *Doutrina da Ciência* afirmará Fichte: “Não me entendam como se eu afirmasse que o conceito de limite é um conceito analítico, que está contido

condições da autoconsciência; antes, limitou-as como condição da enunciação dos doze tipos de juízos.

Nesse sentido, à base disso permaneceu a indagação: qual é o número de condições que esgotam a representação completa (idéia) que a autoconsciência pode fazer de si mesma? Em vista disso Fichte procurou assentar o *Faktum* transcendental de que há ao menos uma existência incondicionada que é expressão da representação completa da autoconsciência. E é essa existência que designa o princípio *Eu sou*.

O fato do *Eu sou*, apresentado como primeiro princípio sistemático, conduz a que seja apresentado um início, um começo à Filosofia transcendental: no modelo de uma razão que não pode iniciar senão já na esfera prática, enquanto primado, o começo do modelo transcendental do filosofar principia estabelecido pelo *Eu sou* como primado prático. Fichte esclarece isso principiando pela primeira constatação constitutiva do princípio sistemático, no dizer:

*O que era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: eu não era absolutamente nada; pois eu não era eu. O eu só é na medida em que é consciente de si. [Assim] (...) Não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência*³⁸⁷.

O sentido da palavra “Eu” deve conduzir assim única e exclusivamente à expressão de designação de que “Eu” é “*aquilo cujo ser*

na unificação da realidade com a negação e pode ser desenvolvido a partir dela”(Doutrina da Ciência, p. 108).

³⁸⁷ Doutrina da Ciência, p. 97.

*(essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo*³⁸⁸.

Elucidando o caráter meramente derivado do juízo concebido do ângulo da *representação*, isto é, na mistura – a ser evitada – entre o eu como sujeito e o eu como objeto da reflexão do *sujeito absoluto*, aqui, acima de tudo, primeiro

*o eu representa a si mesmo, [e] nessa medida acolhe a si mesmo na forma da representação e só então é algo, um objeto; nessa forma, a consciência adquire um substrato, que é, mesmo sem consciência efetiva e, além do mais, pensado como corpóreo*³⁸⁹.

É no desenvolvimento do princípio da autoconsciência como princípio sistemático, no ato de perguntar *o que é o Eu* ou *o que é o substrato da consciência*, que, sem o perceber, introduz-se o pensamento do *Sujeito absoluto*, ao mesmo tempo, como já *“intuindo aquele substrato”*.

Nesse sentido, no juízo *“Eu sou Eu”*, o lugar do sujeito e o lugar do predicado designam, concomitantemente, o lugar do sujeito-formal e o lugar do predicado: o primeiro como o *“pura e simplesmente posto”*, e o segundo como *“o que é”*, onde então aparece que *“o pura e simplesmente posto e fundado em si é fundamento de um certo (...) agir do espírito*

³⁸⁸ Doutrina da Ciência, p. 97.

³⁸⁹ Doutrina da Ciência, p. 97.

*humano; é (..) seu caráter puro; o caráter puro da atividade em si, abstração feita de suas condições empíricas particulares*³⁹⁰.

A validade do juízo assentará conjuntamente, por isso, com a imediata identidade de ambos – sujeito e objeto –, visto que eles constituem a unidade necessária de ser pensada. A enunciação desse juízo é automaticamente validada porque só é possível pensar de um modo, a saber, que “*o eu é porque se pôs*”³⁹¹.

A autonomia emprestada aqui pelo princípio filosófico sistemático não advém, portanto, senão daquilo que é já a fonte da heterogenia dos fins da razão, ou como diz Fichte: “*O eu, justamente porque é um eu, tem também uma causalidade sobre si mesmo, a de se pôr, ou a aptidão à reflexão*”³⁹².

Na medida em que se mostrava necessário demonstrar essa causalidade originária para constitutiva do horizonte de sentido, de todas as operações meramente epistemológicas da razão, Fichte estabelece um impeditivo a que se processe meramente uma mecanização do sentimento “moral”. Porque a autoconsciência “Eu sou” se estabelece como ato de posicionalidade, diz Fichte, quando afirma-se o princípio “Eu penso”, tem de ser visto que, nesse estado,

³⁹⁰ Doutrina da Ciência, p. 96. Segundo Fichte, porque já não se pode alegar razão ou fundamento para um juízo tético determinado, deve ficar claro que isso se deve a que “*o método do espírito humano nos juízos téticos em geral está fundado no pôr do eu pura e simplesmente por si mesmo*” (Doutrina da Ciência, p 118).

³⁹¹ Doutrina da Ciência, p. 96.

³⁹² Doutrina da Ciência, p. 293.

*[Pela eguidade] nos contrapomos a tudo o que se acha fora de nós, não somente às demais pessoas; [sob o conceito de eguidade] nós abrangemos não somente nossa personalidade determinada, mas, além disso, nossa espiritualidade em geral*³⁹³.

Assim, o caráter autônomo do princípio da autoconsciência *Eu sou* estabelece, do ponto de vista sistemático, que o sujeito opondo-se ao que é meramente mecânico (mundo fenomênico) como concepção estanque da realidade, tal como estabelecida pelo realismo objetivo, designa o elemento prático do princípio *Eu sou* como o fato da razão, prioritário em relação a tudo o mais, enquanto um estatuto subjetivo originário, autor das ações estabelecidas como causa do fenômeno (representações).

É na direção de libertar-se do caráter estanque de uma razão cientificista que Fichte procura o fundamento da ação, de modo universal, neste fundamento originário: esse é o fundamento de um certo (ou de todo) agir do espírito humano, em seu caráter puro.

Por isso visa-se descobrir aí, para além das aparências, “o caráter puro da atividade em si, abstração feita de suas condições empíricas (..) [que há um Eu: esse Eu é] o pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo”³⁹⁴.

À proposição *Eu sou* deve corresponder algo: “algo presente originariamente, independente de nossa reflexão, em nosso espírito”³⁹⁵.

Por isso a *Doutrina da Ciência* deve distinguir “o ser absoluto e a

³⁹³ Segunda Introdução, p. 504. Fichte contrapõe, assim, sua concepção de “Eu” à concepção kantiana, dizendo: “O Eu não surge mediante uma síntese cuja pluralidade pudesse ser decomposta, todavia, adiante, senão [que surge] mediante uma tese absoluta”(p. 503).

³⁹⁴ Doutrina da Ciência, p 95-96.

existência efetiva”, e colocar “o primeiro (..) como fundamento para explicar a última”³⁹⁶, a fim de deslindar a verdadeira fundação do primado prático, como fundação retroativa à cisão (teórica) na concepção do juízo, visto que

*de acordo com a consciência empírica, todo julgar é um agir do espírito humano*³⁹⁷; pois tem todas as condições que tem a ação na autoconsciência empírica, condições que, em vista da reflexão, têm de ser pressupostas como conhecidas e estipuladas³⁹⁸.

Mediante isso é alcançado um juízo (tético) originário, a saber³⁹⁹:

*Um juízo sobre aquilo a que nada pode ser igualado nem oposto (..) [tal juízo] não está submetido ao princípio de razão, pois não está submetido à condição de sua validade; esse juízo não é fundado, mas funda, ele próprio, todo juízo possível; não tem nenhum razão ou fundamento, mas fornece, ele próprio, a razão ou fundamento de todo fundado. O objeto de tais juízos é o Eu absoluto, e todos os juízos de que ele é sujeito valem pura e simplesmente e sem nenhum fundamento*⁴⁰⁰.

Fichte elucida e demonstra as condições pressupostas para a reflexão como vinculadas ao caráter genético de obtenção das categorias; esse elemento genético reside em que o direito de aplicar a categoria de “realidade” “*não se deriva de nenhum outro, [mas] nós o temos pura e*

³⁹⁵ Doutrina da Ciência, p 220.

³⁹⁶ Doutrina da Ciência, p 278.

³⁹⁷ Como recorda Fichte, no *Sobre o Conceito* (p. 70-71): “há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados; cada ação ocorre de um modo determinado segundo uma lei, e esta lei determina a ação. Se todas essas ações estão em conexão entre si e submetidas a leis universais, particulares e singulares, há também, para o observador eventual, um sistema”.

³⁹⁸ Doutrina da Ciência, p. 95.

³⁹⁹ Doutrina da Ciência, p 112.

⁴⁰⁰ Doutrina da Ciência, p. 112.

*simplesmente. Ao contrário, é dele que têm de ser derivados todos os outros possíveis*⁴⁰¹.

Assenta nisso que a *Doutrina da Ciência* “*pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e como válidas*”⁴⁰², ao mesmo tempo em que “*não tem de se envergonhar disso ou fazer disso um segredo ou ocultá-lo*”, já que realiza isso com vistas a tornar-se inteligível, compreensível⁴⁰³.

Diferentemente do que para Kant (para quem o diverso de representações era submetido exclusivamente à unidade da consciência como um conceito teórico, o *Eu penso*), o *diverso da consciência* para Fichte contém *já as condições da completa autoconsciência*⁴⁰⁴.

E, na tarefa de provar que há uma conexão sistemática no diverso das representações fundamentais⁴⁰⁵, a *Doutrina da Ciência* estabelece uma série demonstrativa da reflexão, a partir dos três princípios constitutivos da Ciência pura do pensamento, como uma exigência do “Saber”, enquanto “*marcha [que] é integralmente demonstrativa, [e] constitui uma única cadeia ininterrupta de raciocínio*”⁴⁰⁶.

Nesta série a estrutura do texto da *Doutrina da Ciência* condiciona seu elemento potencializador, motor do desenvolvimento e da

⁴⁰¹ Doutrina da Ciência, p. 99.

⁴⁰² Sobre o Conceito, p. 79.

⁴⁰³ Todavia, complementa Fichte, “*tem de demonstrar tudo o que é demonstrável – [ou seja] exceto aquele princípio primeiro e supremo, todas as pressuposições têm de ser derivadas*” (Sobre o Conceito, p. 79). Vê-se aqui de que modo o texto fichtiano fornece como suporte do princípio *Eu absoluto* um princípio regulativo, de caráter deontológico, sem precisar ser demonstrado.

⁴⁰⁴ Comunicado claro como o Sol, p. 362.

⁴⁰⁵ Comunicado claro como o Sol, p. 354..

⁴⁰⁶ Comunicado claro como o Sol, p. 330.

compreensibilidade da Ciência das ciências em geral, no incondicionado (“*existência efetiva*”) a partir da consideração da *posicionalidade absoluta* do Eu como atividade só *mediata*⁴⁰⁷.

Através disso, como forma de dar continuidade ao desdobramento sistemático a partir do princípio *Eu sou*, tem-se então como elemento aporético, nesta perspectiva, que o idealismo (quantitativo) se auto-condiciona pelo suprimir da mediação posta por aquele *pôr mediato*, evidenciando o caráter meramente pressuposicional das *leis da reflexão e da abstração*, na pressuposição da *inteira natureza* como *dada*, antes de demonstrar as determinações desta como pensáveis e desdobráveis.

Através disso o desdobramento imanente de todas as determinações transcendentais no princípio do Eu são comprometidas, enquanto o ato exteriorizado do *pôr mediato* recrudesce a demonstração das pressuposições: estas se mostram atreladas meramente ao entendimento (a reflexão) e à Imaginação transcendental (o movimento dialético)⁴⁰⁸ – e não à razão (*Vernunft*) como faculdade superior.

Assim, se Fichte demonstra, por um lado, que as faculdades transcendentais surgem geneticamente de acordo com a atividade

⁴⁰⁷ Disse Fichte (Doutrina da Ciência, p. 184): “*Se deve haver um pôr, então sem dúvida só pode haver um pôr mediato*”(p. 187).

⁴⁰⁸ Aqui o elemento imediato, que deveria ser apresentado igualmente como algo pensado, é volatilizado pelo *ato de posição* absoluto do Eu, que, em virtude dessa condicionalidade, só apresentará a estrutura da reflexão realizada por operações inferenciais, num proceder que afasta o objeto sem mostrar ao mesmo tempo a existência da sua objeto como forma originado pela reflexão. Neste sentido Hegel completará a carência deixada pela fundamentação fichtiana do “absoluto”, na desdobramento da passagem da existência do objeto para a do pensamento. Dirá Hegel: “*O primeiro trabalho desta reflexão consiste justamente em achar o fundamento fazendo-o derivar da existência, isto é, [consiste] em transformar a existência imediata na forma do ser refletido*”(Ciencia de la Lógica, p. 99).

originária do Eu⁴⁰⁹ – na superação da exposição da razão como fundada por *faculdades transcendentais*, arbitrariamente pressupostas –, por outro lado, ele não consegue justificar totalmente, pelo princípio da “autoconsciência”, de que modo o sistema irrompe, originária e absolutamente, segundo um princípio cuja fundamentação circular não possa evitar incorrer na má-circularidade do postulado regulativo, deontológico, para princípio propulsor e potencializador à base do desenvolvimento do sistema.

Assim, veremos por um lado, que

[Dizer] O eu determinado, significa: realidade é suprimida nele. Se, portanto, o eu põe em si apenas um parte da totalidade absoluta da realidade, ele suprime, com isso, em si, o resto dessa totalidade; e põe a parte de realidade igual à realidade suprimida, em virtude do opor e da igualdade da quantidade consigo mesma, no não-eu. Um grau é sempre um grau, seja ele um grau de realidade ou de negação⁴¹⁰.

Todavia, a partir do pressuposto de que “*todos os juízos que estão contidos sob (...) o pôr absoluto do Eu, são dessa espécie*”⁴¹¹, onde

⁴⁰⁹ Em virtude do caráter mediatizante da posicionalidade da reflexão (pelo princípio *Eu sou*), são encontradas as faculdades em sua operatividade. Porque requer-se à reflexão que sejam fixadas as determinações mediadoras, ter-se-á que “*a ação do fixar cabe à faculdade pura e simplesmente ponente do eu, ou à razão*”. Já a atividade na qual se dá o que é ou está sendo determinado, à qual são postos limites, como “*aquilo que surge pela determinação*”, como produto, é a imaginação. Por fim, na medida em que a esse produto deve pertencer, igualmente, uma certa persistência e não se decompor gratuitamente, a faculdade intermediária entre a razão e a imaginação chama-se “*entendimento*”, como faculdade “*na qual um mutável subsiste (besteht), [e] é como que assentado (verständigt) (é como que trazido à permanência) [zum Stehen gebracht]*” (Doutrina da Ciência, p 233). Assim, complementa Fichte: “*o entendimento só é entendimento na medida em que algo está fixado nele. (...) O entendimento pode ser descrito como a imaginação fixada pela razão, ou como a razão provida de objetos pela imaginação. O entendimento é uma faculdade em repouso, inativa, da mente; é o mero receptáculo do produzido pela imaginação e do determinado ou a ser mais determinado pela razão. (...) Só no entendimento a realidade é (...); ele é a faculdade de efetivo*”.

⁴¹⁰ Doutrina da Ciência, p. 129.

⁴¹¹ Doutrina da Ciência, p. 116.

o eu absoluto é pura e simplesmente igual a si mesmo: tudo nele é um e o mesmo eu e pertence (...) a um e mesmo eu; não há nele nada a distinguir, nenhuma multiplicidade; o eu é tudo, e é nada; por para si nada é, não pode distinguir um ponente e um posto em si mesmo. Ele esforça-se, (...) em virtude de sua essência, para afirmar-se nesse estado⁴¹²,

a caracterização do esforço (*Streben*) do Eu, como vinculado antes à noção da alma (*Gemüt*) que à noção da razão (*Geist*), apresenta a limitação da Teoria do Juízo fichtiana.

Assim, o elemento deontológico exerce influência central igualmente no desdobramento das ações do Eu, na medida em que a doutrina da ciência é ela mesma uma ciência:

*Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um princípio, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência*⁴¹³.

Assim, se “quanto penso a mim mesmo, sou o pensante (...) e sou *aquele que é pensado*”⁴¹⁴, a divisão entre sujeito e objeto, que se dá à base das representações, vista do ponto de vista da consciência pura, permanece como distinção pensada igualmente como pura.

Persistindo junto ao Eu uma convicção como “*só aquilo que não depende de nenhum tempo nem de nenhuma mudança de situação;*

⁴¹² Doutrina da Ciência, p. 264-5 (grifo do autor). Como completa Fichte: “*Todo predicado possível do eu designa uma limitação dele. O sujeito: eu, é o pura e simplesmente ativo, ou o que é. Pelo predicado (por exemplo, eu represento, eu me esforço, etc.) essa atividade é incluída em uma esfera delimitada*”(p. 140-1)

⁴¹³ Sobre o Conceito, p. 47.

⁴¹⁴ Comunicado claro como o Sol, p. 364.

*aquilo que (..) é a alma mesma*⁴¹⁵, segundo Fichte, a identidade imediatamente afirma com isso a dedução das categorias assentada na autoconsciência pela compreensão do princípio subjacente à estrutura cognitivo-formal sujeito/objeto.

Aqui o que é pensado como algo necessário, e não um objeto eventual, diz ao mesmo tempo sobre “*o que deve ser estabelecido e com ele começar a derivação*”, acerca de algo “*que poderia haver nessa autoconsciência (..) que não estaria condicionado por nenhum outro*”⁴¹⁶, e que consiste no elemento fundador de todo juízo.

Entretanto, a conservação do princípio da autoconsciência depende da auto-fundamentação da ação originária do Eu (*Tathandlung*), assentada numa estrutura infinitista, à qual a alma (*Gemüt*) não tem condições de perseguir a modo de desenvolvimento, mas só pressuposicional e pontualmente.

Assim, devido ao fato de que a tarefa da *Doutrina da Ciência* está em pressupor que há uma conexão sistemática no diverso das representações fundamentais⁴¹⁷, permanece a fórmula negativa da teoria do juízo em pé, à base de uma dúvida primeiramente prática acerca do

⁴¹⁵ Segunda Introdução, p.513. Aqui a razão una é o assumir seu “*estado de convicção e (...) de concordância consigo mesma*” enquanto único modo verdadeiro de produzir evidências. Como Hegel (*Ciência de la Lógica*, p. 48) dirá adiante: “*O fundamento imprescindível, o conceito, o universal, que é o pensamento mesmo enquanto pode-se fazer abstração da representação na palavra: ‘pensamento’, não pode ser considerado só como uma forma indiferente, que esteja sem conteúdo*”. E continua: “*Porque estes pensamentos de todas as coisas naturais e espirituais, seu próprio conteúdo substancial, são também algo tal que contêm múltiplas determinações, e que guardam, todavia, em si a diferença de uma alma e de uma corpo, do conceito e de uma relativa realidade. O fundamento mais profundo é a alma em si, o puro conceito, que é o mais íntimo dos objetos, o simples pulso vital, tanto dos objetos como do pensamento subjetivo deles*”.

⁴¹⁶ Comunicado claro como o Sol, p. 362.

possível de ser pensado como assentado no primeiro princípio, ou segundo a fórmula negativa fichtiana, *só não me penso, quando não sou o pensante; e não me pensaria, só se não fosse o que é pensado.*

Como lei necessária da reflexão⁴¹⁷, a Teoria do Juízo⁴¹⁸ fichtiana expressa a forma sistemática da Ciência filosófica, constituída pelo procedimento segundo o qual o Eu que abstrai e reflete, sintetiza e analisa é o um e o mesmo.

⁴¹⁷ Comunicado Claro como o Sol, p. 352-354..

⁴¹⁸ Diz Fichte: “(..) *A exigência da causalidade se funda sobre a essência (Wesen) absoluta do Eu*”(Doutrina da Ciência, p. 254).

⁴¹⁹ É interessante observar que a *Doutrina da Ciência* não funda uma Teoria do Juízo extraída de uma Teoria do Silogismo, como se verá com a *Ciência da Lógica* de Hegel. Para Fichte há só um juízo fundamental, o juízo *Eu sou*. Não encontraremos em Fichte a classificação, segundo um estatuto, dos diferentes juízos de reflexão (singular, particular e universal). Nesse sentido, a figura que mais aparenta ser um silogismo nessa teoria permanece sendo a operação da Intuição intelectual. A propósito do silogismo em Hegel, como observa K.Düsing, ele é a forma, em face da qual a razão é o conteúdo; e a razão, que como “*conhecedora de si é enquanto penetrar-se recíproco da subjetividade pensante e da razão objetiva (..) o resultado final do desenvolvimento do espírito teórico*”(Enciclopédia § 467, Zusatz.) para a determinação do espírito livre, justo por isso não é possível à subjetividade real ser “*definida por Hegel nisso por autoconsciência ou por intuição intelectual, mas sim pelo pensar puro da razão, para o qual, por exemplo, a autoconsciência singular e universal ou a imediatidade da intuição são graus precedentes e conservados. Ela [subjetividade real] se reconhece no pensar puro mesmo como universalidade concreta. Mas, apenas a Lógica pode fornecer a prova para a possibilidade lógica da compreensibilidade da universalidade concreta*”(Der Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes, p.207-208). É no sentido de uma teoria da subjetividade expressa pela Teoria do Juízo que pode-se confrontar, aqui, os empreendimentos de Hegel e de Fichte. Todavia, se em Hegel se encontrará o conceito absoluto como o que “*se desenvolve a si mesmo em suas diferentes determinações, da universalidade, da particularidade e da singularidade, do mesmo modo como nas diferentes relações destas determinações nos juízos e nos silogismos*”(p. 209) e onde “*para Hegel o silogismo é mesmo o absoluto*”(p. 210) (cfe. Enciclopédia, I, § 181, nota), em Fichte permanecerá a insuficiência do desdobramento da estrutura da autoconsciência como emblema da ausência de desdobramento de todas as variantes nas determinações reflexivas. Por outro lado, em vista do que disse Habermas, de que a Teoria do Juízo de Fichte exprimia o fato paradoxal de haver fornecido uma teoria da ação no qual era tomado “um desinteresse pela ação” concreta, como conceito que conservaria uma indissolubilidade entre razão e decisão, sob a ênfase de isso ter representado um preço “*muito alto*” pago por Fichte, não há que se levar a confundir a Teoria do Juízo fichtiana, que visa a fundação ontológica da razão, com uma teoria do campo decisório, que não era o propósito de Fichte. Cfe. *Teoria y Praxis, Cap. 9. Dogmatismo, Razon y Decision*, p. 294. Para acompanhamento da compreensão habermasiana do projeto de Fichte, cfe. Habermas, cap.1 Retorno à Metafísica, in: *Pensamento Pós-Metafísico*, p.11-64.

Como lei de uma necessidade inteligível, superior, da razão, o Princípio *Eu sou (Ich bin)* expressa a forma da auto-atividade do primeiro princípio, repercutindo um novo entendimento do papel da Filosofia: ela tem tanto de crítica como de *mathesis* em si mesma, e não pode abstrair-se disso. E, como lei de resgate do cânone originário de tudo o que aparece, de todo o empírico, fundamento de todo o condicionado e de todo o fenomênico, o procedimento sistemático denominado *Doutrina da Ciência* expressa o modelo filosófico de uma marcha da reflexão que “é integralmente demonstrativa, [e] constitui uma única cadeia ininterrupta de raciocínio”⁴²⁰.

3.1.5 O pano de fundo *cético* na fundamentação da Ciência pura da Razão

Interessa explicitar o projeto fichtiano da fundamentação da Filosofia transcendental a partir da atualização do seu lado *cético*. Na medida em que o ato da subjetividade transcendental de se constituir em princípio do Sistema designa uma evolução da autoconsciência que não deve ser entendida fora da razão, senão como a própria evolução do Sistema, Fichte só consegue mostrar isso porque o que aparece advém primeiro como uma perspectivização da razão⁴²¹.

⁴²⁰ Comunicado claro como o Sol, p. 330.

⁴²¹ Essa perspectivização aparece primeiro como relativização de todos os pontos de vista disponíveis acerca do princípio fundador da diversidade objetiva. Mas, no final do acompanhamento da série reflexiva, mostrar-se-á toda a série como condicionada por um princípio

Enquanto atualização da vertente crítica, Fichte corrige nessa mesma proposta a noção de substância defendida por Kant como *matéria diversa* (material múltiplo da intuição), contemporizando, ao dizer: “*não se pode dizer ‘matéria diversa’*. A materialidade (*Stoffheit, Materialität*) é simples; só se pode dizer: ‘*matéria com determinações diversas*’”⁴²².

Contrastando a definição de natureza como conceito fisiológico, Fichte expõe sua visão dela⁴²³, relativizando suas diversas manifestações, mas na perspectiva de um pressentido fundamento unívoco. Ele compara:

Estou rodeado de objetos que me sinto obrigado a considerar cada um como um todo existente por si mesmo e separados mutuamente uns dos outros. Vejo árvores, plantas, animais. Atribuo a cada qual propriedades e características diferenciadoras; a esta planta tal forma, àquela outra; esta árvore com tais folhas, a outra com estas. Cada objeto tem seu número determinado de propriedades, nem mais, nem menos. Para quem o conhece a fundo, à pergunta de se por si é este ou aquele, é possível um sim ou um não decisivos que ponha fim a toda vacilação entre ser e não ser. Tudo o que é, é algo ou não; tem certa cor ou não a tem; é saboroso ou insosso; se pode sentir ou não, e assim sucessivamente. Cada objeto possui uma destas propriedades em um grau determinado. Se existe um padrão para medir uma propriedade determinada e se sou capaz de aplicá-lo, encontra-se uma medida determinada da mesma, nem inferior nem superior a ela. Se meço a altura a altura de uma árvore, encontro que é uma altura determinada, nem um milímetro mais alta ou mais baixa do que é. Se contemplo o verde de suas folhas, vejo que é uma cor determinada, nem um pouco mais escura ou clara, mais fresco ou descolorido do que é; ainda que me falte o padrão e as palavras para esta determinação. Se lança um olhar a esta planta, observo que se encontra em um grau determinado de seu desenvolvimento,

não fundado por nenhum outro, isto é, a série acompanhada faculta com que seja atinjida uma idéia livre, fundada incondicionadamente, a respeito do objeto em questão. Essa idéia é expressa pelo princípio absoluto *Eu sou*.

⁴²² Doutrina da Ciência, p. 307.

⁴²³ Em A Destinação do homem (*Die Bestimmung des Menschen*) datado de 1789 e publicado em 1800, temos a reação de Fichte ao rompimento da adesão inicialmente manifestada por Schelling para com a *Doutrina da Ciência*.

*nem mais adiantada nem mais atrasada do que esta. Tudo o que é, está determinado; é o que é, e nada mais*⁴²⁴.

A dimensão ceticista e relativista é reforçada a partir de um gênero de manifestação natural, do qual de antemão não se sabe qual produto advirá. Fichte completa, dizendo:

*Isto não quer dizer que, entre determinações contraditórias, não me seja vetado resolver meu pensamento como incerto. Na verdade, penso objetos indeterminados, e mais da metade de meus raciocínios se compõe de pensamentos semelhantes. Penso em uma árvore em geral. Tem esta árvore alguma fruta ou nenhuma, tem folhas ou carece delas, e no caso de tê-las, de que número são? A qual espécie de árvores pertence? E assim sucessivamente. Todas estas perguntas carecem de resposta, e meu raciocínio será indeterminado sempre que me proponha pensar sobre a árvore em geral e não sobre uma árvore particular. Nego a esta árvore [em geral] a verdadeira existência precisamente porque é indeterminada. Todo o real tem sua determinada quantidade de todas as propriedades do real em geral, tão certo como é real; ainda que me resigne talvez a não poder esgotar as propriedades de um objeto e lhes aplicar o padrão*⁴²⁵.

Entretanto, não é a possibilidade de indeterminação na natureza o argumento à favor da omissão da investigação acerca da unidade transcendental, pressentida pela necessidade de um primeiro princípio, ontológico, a fim de pensar e constituir o sistema; porque, diz Fichte,

*[Apesar disso] A natureza marcha rápida em sua contínua transformação. E enquanto estou falando sobre determinado momento, [ela] escapou já e tudo mudou; e antes que a concebesse era tudo diferente. Sempre não foi como era e como o concebi, senão que era o resultado de uma evolução*⁴²⁶.

⁴²⁴ Die Bestimmung des Menschen, p. 171-2.

⁴²⁵ Die Bestimmung des Menschen, p. 172.

⁴²⁶ Die Bestimmung des Menschen, p. 173. Continua Fichte: “Porque razão tinha se tornado o que se tornou? Porque a natureza, entre as múltiplas e infinitas determinações que pode adquirir, tomou neste momento precisamente a que realmente tinha tomado e não outra? [Resposta]

A pressuposição de que tudo ocorre segundo uma lei norteia a idéia fundamental, iniciada aqui, projetada como princípio ontológico, e não meramente epistemológico, de que a razão está de posse da capacidade de tornar ou constituir em objeto para si mesma a efetivação do sistema⁴²⁷. Ou seja, sempre existe uma certa regularidade e a razão espontaneamente sempre se atém a ela:

A natureza avança sem interrupção através da infinita série de suas possíveis determinações. (...) O que está na natureza é necessariamente como é, e é simplesmente impossível que seja distinto de como é. Entro numa cadeia sem fim dos fenômenos, em que cada elo ou membro vem determinado pelo precedente e determina ao mesmo tempo o que lhe segue. Tudo numa interrelação constante, já que, mediante simples reflexão, poderia achar todos os elos possíveis do universo deduzindo-os de cada momento dado, para baixo, derivando-o dele; para cima, indagando as causas das quais unicamente pode resultar, para baixo, as conseqüências que necessariamente deve ter. Em cada parte percebo o todo, porque toda parte é o que é unicamente pelo todo; e este a torna necessária⁴²⁸.

Porque lhe precederam as [determinações] que lhe precederam e nenhum outra possível; e porque lhes seguiram as atuais [determinações] e nenhuma outra possível. Se nos momentos anteriores houvesse sido algo diferente do que foi, atualmente também seria diferente de como é. E porque razão foi nos momentos anteriores tudo tal como foi? [Resposta] Porque no que lhe precedeu foi como nele. E isto dependia do que lhe precedeu; e este último de seu anterior, e assim sucessivamente. De igual modo, a natureza, nos momentos posteriores, estará determinada como esteja, porque no atual está determinada como está; e, nestes momentos posteriores, seria algo distinto do que será, se houvesse a menor variação de como é no momento atual. E nos momentos que seguem a este, será tudo como será, porque nos [momentos] posteriores tudo será como será; e assim, seu [momento] sucessor voltará a depender dele, como dependerá ele mesmo de seu precedente, e assim até o infinito”(p. 173).

⁴²⁷ O fato de que esse pressuposto sistemático se tornava importante igualmente para as disciplinas científicas, cujo desenvolvimento mais completo ocorre nas décadas posteriores à publicação da *Fundamentação completa da Doutrina da Ciência* (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794), converte o desenvolvimento do projeto de uma Lógica Sistemática no Paradigma de todos os modelos de ciência. No dizer de Höslle, não é outra a intenção de Fichte ao desenvolver lógica denominada *Doutrina da Ciência*. Cfe. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, p. 26.

⁴²⁸ *Die Bestimmung des Menschen*, p. 174. Assim, como conclusão alcançada, é expresso que se deve “supor para cada vir-a-ser uma existência de onde e através da qual veio a ser, supor para cada estado outro [estado] anterior, para cada existêncai outra diferente, numa palavra, não permitir que nada brote de nada”.

Procurando estabelecer o patamar inicial, a partir do qual deve se seguir o primeiro princípio fundamentador do Sistema, como a constante condicionadora do exercício racional, Fichte indaga: *“Porque razão as determinações dos objetos são neste momento precisamente [tais] as que são?”*⁴²⁹ Segundo ele, não é necessário nem prova nem investigação para justificar a necessidade da razão de partir do pressuposto de que para esses objetos *“há uma causa, [para supor] que eles tinham existência e realidade, não por si mesmos, mas sim por algo jazente fora deles”*⁴³⁰.

Nessa abordagem ceticista, que deve emprestar ou devolver ao modo de proceder crítico kantiano, a positividade da qual procurava se abster, é tarefa constatar que, por um lado, nos objetos

*sua existência não (..) parecia suficiente por si mesma, e me sentia obrigado a aceitar outra existência fora delas. Porque não (..) parecia (..) a existência daquelas qualidades e determinações suficiente, porque parecia uma existência incompleta? O que é que denota uma defeito nelas? Sem dúvida, isto: antes de tudo, as qualidades não o são de modo nenhum por si, são algo unicamente em função de outra coisa; qualidades de algo que as possui, formas de algo que as tem. Para poder imaginá-la, tem que supor sempre algo que a admita, algo portador da qualidade – um substrato (..)*⁴³¹.

E, por outro lado, ao se dizer

que um substrato tenha uma qualidade determinada [constata-se que ele] expressa um estado do repouso e a quietude de suas transformações, uma determinação do seu vir-a-ser. Se mudou, já não é nenhuma certeza, mas sim a passagem de um estado a seu

⁴²⁹ Die Bestimmung des Menschen, p. 174.

⁴³⁰ Die Bestimmung des Menschen, p. 174-5.

⁴³¹ Die Bestimmung des Menschen, p. 175.

*contrário mediate a incerteza. O estado de certeza de uma coisa é, pois, estado e expressão de um simples sofrimento [passividade]; e um simples sofrimento é uma existência incompleta. Necessita uma atividade que corresponda a este sofrimento, pela qual se possa esclarecer este, e mediate o qual se pode pensar; ou, como se diz, que contenha a causa deste sofrimento*⁴³².

Retorna assim a abordagem da *força ativa* originária, primeira – já defendida por Reinhold – “*própria do objeto e integrante de seu próprio ser, à qual – diz Fichte – pensei e tive que pensar para compreender o nascimento paulatino e a mudança daquelas determinações*”⁴³³.

Resulta disso a constância ou regularidade constatada a partir de um tipo de manifestação na qual, “*sob estas circunstâncias determinadas, se produz, por si e para si mesma, este determinado efeito*”, como “*completamente certo e infalível*”. Noutras palavras:

*Tão certo como as primitivas forças naturais são algo por si e têm suas próprias leis interiores e seus próprios fins, igualmente, suas manifestações, aparecidas uma vez na realidade, tem que durar certo tempo e sofrer certa quantidade de transformações, no caso de que a força não fique abandonada a si mesma e não seja submetida por outra estranha e superior a ela. O que desaparece no mesmo instante em que nasce, não é certamente a manifestação de uma força elementar, senão só a consequência do efeito conjunto de várias forças*⁴³⁴.

⁴³² Die Bestimmung des Menschen, p. 175.

⁴³³ Die Bestimmung des Menschen, p. 176. Como enfatiza Fichte, em nenhum momento desse processo é necessário ater-se aos particulares fora do gênero: “*O que pensei e me vi obrigado a pensar não era de nenhum modo o que faz com que as diferentes e sucessivas determinações da natureza causem outras; que a qualidade atual se anule e nos momentos futuros, visto que não é mais ela mesma, produza em seu lugar outra diferente a ela, e que não está nella. [Isso porque] A qualidade nem se produz a si mesma, nem produz nada fora dela*”(p. 175).

⁴³⁴ Die Bestimmung des Menschen, p. 181.

A regularidade mantenedora da natureza é inferida, na medida em que a razão funciona assentada em ater-se aos efeitos para nisso buscar as causas:

*Vejo uma flor que brotou no solo e deduzo disso uma força criadora na natureza. Semelhante força criadora existe unicamente para mim enquanto exista flores, plantas e animais. Não posso descrevê-la mais que por seu efeito, e para mim não é mais que o ocasionador de tal efeito, o produtor de flores, plantas, animais e corpos orgânicos em geral*⁴³⁵.

O caráter perspectivista cético dessa abordagem reside em que, dirá Fichte:

*Afirmarei que esta flor não pode brotar mais que nesse lugar porque se reuniram todas as circunstâncias que o tornaram possível> Mas com a união de todas as circunstâncias que determinam sua possibilidade – acrescenta – todavia, não se esclareceu para mim a realidade da flor. Vejo-me obrigado a admitir ainda uma força natural especial, primitiva e atuante por si mesma, uma força, em verdade, motivadora de flores; pois, talvez outr força natural teria ocasionado, sob as mesmas circunstâncias, algo completamente diferente*⁴³⁶.

Advém daí uma certa visão que serve de *pressuposto* para a consideração intuitiva do mundo como um todo, uma totalidade:

Se considero todas as coisas como um todo, como uma natureza, é uma força; se as considero individualmente, são várias as forças que se desenvolvem com respeito a suas leis interiores e que passam por todas as formas possíveis de que são capazes; e todos os objetos da natureza não são mais que essas mesmas forças em certa determinação. (..) Mas, como a natureza é um todo interrelacionado, está em relação com todos. Se determina

⁴³⁵ Die Bestimmung des Menschen, p. 176-7.

⁴³⁶ Die Bestimmung des Menschen, p. 177.

*irresistivelmente por este todo: depois que é a que é com respeito a seu ser interior e se manifesta sob estas circunstâncias, sua manifestação resulta necessariamente como resulta, e é impossível que seja o mínimo que for diferente de como é.*⁴³⁷

Nesse sentido, como assinala Gueroult, a abordagem da natureza iniciada aqui pela consideração cética (ou da *dúvida prática*) irrompida no nível da consciência natural principia o caminho da elevação até a gênese dessa consciência⁴³⁸, mediante a exposição da tese da lei da necessidade como fundada na inteligência⁴³⁹.

O lastro para a conservação da perspectivização filosófica na abordagem do Idealismo transcendental resulta, portanto, da manifestação considerada ao *infinito* do *Substratum* da natureza.

1.1.1 O Primado prático da razão na *Grundlage der gesammten der Wissenschaftslehre*

⁴³⁷ Die Bestimmung des Menschen, p. 177-8. Continua Fichte: “A manifestação de cada força natural particular se determina, torna-se a que é, em parte por sua essência interior, em parte por suas manifestações próprias até agora, e em parte também pelas manifestações de todas as demais forças naturais”.

⁴³⁸ Guérout, M. *Études sur Fichte*, p. 72.

⁴³⁹ Caracterizamos anteriormente o processo pelo qual princípio *Eu sou* é princípio da reflexão, a cuja referência deve encontrar-se novamente em outra reflexão, e não em um elemento empírico, ausente de estatuto transcendental. Torna-se agora claro porque a partir da elevação ao pensamento da lei da necessidade, como fundada pela inteligência, a figura da *coisa em si* é uma contradição: ela procurava exprimir uma lei necessária, fundada igualmente numa inteligência, entretanto, com omissão das leis de funcionamento desta inteligência. Como disse Schiller, se por um lado evidentemente não sabemos “o que se passa com a pessoa no reino das Idéias (...); [por outro lado] (...) que ela, sem receber matéria, não possa manifestar-se no reino do tempo, [isso nós] sabemos com certeza; [enquanto] nesse reino (...) a matéria terá de determinar algo não apenas sob a forma, mas também ao lado da forma e independente da forma” (Carta XIII, p. 72 (nota)), para Fichte é encontrada como *natureza* toda matéria manifestada sob a lei da causalidade. Acompanhar esse processo de encadeamento das coisas em suas modificações e co-ligações torna-se na tarefa assinalada, prévia, como primeira condição, antes de se chegar ao Saber.

O princípio *Eu sou* deve valer como primado e a Filosofia deve começar pelo “Eu” justamente porque “*este princípio não pode ser deduzido*”⁴⁴⁰. Ao contrário de Kant – para quem o princípio da consciência estava dado –, para Fichte o “Eu” deve ser postulado⁴⁴¹.

Na medida em que mediante o “Eu” deve ser possível ascender até as condições fundamentais reflexivas, na direção da totalidade das possibilidades do pensamento, concernente à Filosofia transcendental sistematizada, quando se trata da razão, o que fora acessado até agora tem a ver, segundo Fichte, com que “*a razão é meramente prática e que só na aplicação de suas leis a um não-ser que a limita ela se torna teórica*”⁴⁴².

⁴⁴⁰ Doutrina da Ciência, p. 298.

⁴⁴¹ A estruturação da sistematização fichtiana assenta-se, portanto, nisso, que o Eu somente pode ser postulado, porque é pressuposta a Natureza inteira como *dada*. Disse Fichte expressamente no texto de 1794: “*Pela Doutrina da Ciência está dada, como necessária, uma natureza, a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós (...) e [estão dadas com isso] as leis segundo as quais ela deve e tem necessariamente de ser observada*” (Sobre o Conceito, p 64-65) (grifo do autor). O fato de ter sido considerado esse elemento “dado”, além disso, com ainda “independente”, aponta ao elemento numênico conservado na *Doutrina da Ciência*. A incompletude na demonstração do desdobramento do princípio incondicionado no interior do Sistema fichtiano aponta, por isso, ao modo rigorosamente formal pelo qual procura alcançar a totalidade das condições do pensar a partir do conceito de “relação” (enquanto “*a totalidade consiste na completude da relação*” (Doutrina da Ciência, p. 204)).

⁴⁴² Doutrina da Ciência, p. 277. Contrariamente à *Crítica da faculdade do Juízo*, onde Kant diz que a atividade de “*explicar*” significa o “*deduzir de um princípio*” (KdU § 78, ak 358, p. 253) mostrado desde a perspectiva limitada da razão teórica, para Fichte, essa “dedução” não se encerra em si mesma; pois, por um lado, quando “*dizemos ‘explicar’, estamos já no domínio da finitude; pois todo ‘explicar’, isto é, não um abranger de uma vez, mas uma progressão gradual de um a outro, é algo finito, e o delimitar ou determinar é justamente a ponte, pela qual se passa, e que o eu tem em si mesmo*”. O limite apresenta como subjacente à toda limitação, portanto, aquela totalidade positiva, como condição em relação à qual algo aparece como finito. Nesse sentido se revela a dependência da razão teórica, porque “*a consciência das naturezas finitas não se deixa explicar se não se admite uma força independente delas*”, ou seja, aquela totalidade que deve ser buscada como idéia. Todavia, permanecendo ainda no domínio estritamente teórico, poder-se-ia continuar a questionar: quem tem necessidade desse tipo de explicação, se a razão infinita, característica da moralidade, é fundada no e para o sujeito? Fichte complementa dizendo: “*Para quem ela não se deixa explicar? E para quem deve ser explicável? E quem é, em geral, que a explica? As próprias naturezas finitas*” (Doutrina da Ciência, p. 281)

O princípio *Eu sou* assenta, de modo análogo à fórmula moral kantiana, como um fórmula prática. Disse Fichte:

*Como Kant teria podido chegar ao imperativo categórico, como postulado absoluto da concordância com o eu puro, senão a partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo fosse posto e que, na medida em que não é, pelo menos deveria ser?*⁴⁴³

É nesse sentido que a totalidade sistemática, antevista do ângulo da união entre o Eu (intuição) e a razão (infinito), torna claro que “*um ser finito só é finito como inteligência [teórica]; [nisso] a legislação prática, que lhe deve ser comum com o infinito, não pode depender de nada fora dele*”⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Doutrina da Ciência, p. 260 (nota).

⁴⁴⁴ Doutrina da Ciência, p. 248. É interessante considerar o que Fichte chama de *Eu empírico*. Em um texto de mesmo ano que a *Fundamentação da Doutrina da Ciência completa*, o *Preleções sobre a Destinação do Douto*, Fichte assinala as condições predominantes na esfera empírica como tendo de ser modificadas pelo homem. Disse: “*O Eu empírico, determinado e determinável por coisas exteriores, pode se contradizer; e sempre que ele se contradiz, é o sinal seguro de que [ele] não é determinado por si mesmo, porém, por coisas exteriores*”. Justamente aqui intervém o projeto transcendental fichtiano, ou seja, justo porque, diz, “*não deve ser assim, porque o homem é a sua própria meta; ele deve se determinar a si mesmo e nunca ser determinado por coisas estranhas, deve ser o que ele é porque quer sê-lo e deve querê-lo*”(p. 297). O pressuposto deontológico, à base da unidade da autoconsciência expressa isso: “*a destinação final de todos os seres racionais é (...) a absoluta unidade, a permanente identidade, a completa concordância consigo mesma. Essa absoluta identidade é a forma do Eu puro e sua única e verdadeira forma*”(p. 279). Assim, o predomínio do *Eu transcendental* estabelece como tarefa primeira da razão assegurar isso, que “*o Eu empírico deve ser disposto da maneira em que poderia ser eternamente disposto*”. E isso é expresso na forma de uma máxima do ensinamento moral: “*age de forma a pensar que a máxima fundamental de tua vontade, é para ti uma lei eterna*”. Do mesmo modo, no segundo discurso dos *Reden an die deutsche Nation*, acentuou: “*Aquele que tem um querer estável quer o que deseja para a eternidade e não pode, em caso algum, querer diferentemente do que sempre quis. Para ele, a liberdade da vontade está aniquilada e fundida na necessidade*”(p. 21). Na explicitação das determinações existente no Eu, acentua que unicamente a “vontade”(Wille) é livre. Por isso, o impacto da modificação das coisas não atua sobre a vontade, mas unicamente sobre o “*sentimento e a representação mental*”, motivo pelo qual o aprendizado de correção destes últimos diz da norma estabelecida e fundada na e pela razão, visto que a “*modificação das coisas, como elas devem ser de acordo com nossos conceitos absolutos, não é possível apenas pela vontade, (...) [mas] para isso é necessário também uma certa habilidade, adquirida e aumentada por meio do exercício*”(p. 297-8). Assim, a *Doutrina da Ciência* inicia a contextualização das determinações puras e transcendentais do Sujeito absoluto como demonstração do modo de contornar o *psiquismo* instalado por um modo exclusivamente teórico de filosofar, baseando em “*representações mentais*”. Adiante veremos como Fichte exemplifica a

Justo porque a atividade prática organiza o material que deve ser conhecido pela reflexão e pelo pensamento, há que se convir, acima de tudo, que “*se não há uma faculdade prática do Eu, nenhuma inteligência é possível*”⁴⁴⁵. O método da reflexão, assentado como princípio da pensabilidade, revela por isso a mútua dependência e inter-subordinação entre ambos os domínios, o teórico e o prático, da razão.

Nesse sentido, a reflexão parte da Parte Teórica porque a pensabilidade do princípio prático se funda na pensabilidade do princípio teórico⁴⁴⁶; mas, nisso se vê que o primado sistemático da razão não apenas subverte o interesse lógico-analítico (antitético) da razão, senão que demonstra o primado prático da razão, ou seja, as condições do *a priori* da razão teórica, enquanto a condição da teoria é haver a espontaneidade transcendental (sujeito) como atividade construtora, incondicionada.

Assim, na primeira versão da Doutrina, Fichte inicia pelo pressuposto de que nós “*nos elevamos à razão (..) por um salto*”⁴⁴⁷ até a consciência do Eu, como advinda da “*absoluta espontaneidade*” por uma

correção à abordagem teórica mediante crítica à Rousseau e sua leitura filosófica a proósito da falsa neutralidade da razão estabelecida pelo homem.

⁴⁴⁵ Doutrina da Ciência, p. 277.

⁴⁴⁶ Doutrina da Ciência, p. 126.

⁴⁴⁷ Doutrina da Ciência, p. 298. Um tal *salto mortale* parece ter de ser evitado, a todo custo, por uma razão estabelecida criticamente. Entretanto, refletindo as exortações kantianas, esse salto representa o alcance do outro nível da razão, do primado da efetividade sobre a teoria, a partir do desdobramento da reflexividade da razão, que não pode ser acessada teoricamente. Este é o âmbito no qual a razão apresenta sua incondicionalidade e o seu primado.

*“absoluta liberdade”, e “não por uma lei da natureza nem por uma consequência de uma lei da natureza”*⁴⁴⁸.

A correspondência a esse tipo de operação prática incondicionada da razão reside na possibilidade de corrigir a direção da razão na execução das leis da reflexão e do pensamento, na metafísica do conhecimento.

A *Doutrina da Ciência* funda um modo de pensar moralmente assentado, como exercício da razão na sua fonte, prévio a todo psiquismo da representação, em detrimento da demonstração da obtenção das condições, como assentadas numa fonte *teórica*.

Por que a razão transcendental não é assentada na representação, mas antes porque assenta as representações, a fonte do uso teórico das faculdades depende da constatação originária de que, já no princípio da razão, subsiste o fim de uma atividade autoreflexiva da razão, ou da força originária do Eu como auto-posição incondicionada.

Enquanto um exercício que tem de ser tornado habitual, porque fundado na *“possibilidade de dirigir conforme o dever sua atenção a algo, e desviá-la de outro algo, [possibilidade] sem a qual nenhuma moral é*

⁴⁴⁸ Doutrina da Ciência, p. 298. É interessante pensar a possibilidade de compatibilizar o que fora omitido por Fichte (a natureza) com a expressão, por parte de Schelling, do entrave representado pela necessidade de desdobrar filosófica e reflexivamente o conceito da natureza, na medida em que não deve ser meramente pressuposto. Fica evidente aqui que o alcance da liberdade segundo o princípio absoluto assentará, invariavelmente, nesta constatação, de que *“não é de bom grado que a natureza liberta alguém da sua tutela e não há filhos naturais da liberdade”*(*Idéias para uma Filosofia da Natureza*, p. 37). Fichte passa por alto o desdobramento reflexivo de tudo isso, pressupondo já a natureza inteira como conceito pronto e acabado. Sua justificação residirá fundamentalmente no seu interesse, a saber, na afirmação da intenção de caráter prático, ou, nas palavras dele, de que *“nosso idealismo é prático”*(*Doutrina da Ciência*, p. 156).

possível”⁴⁴⁹, o princípio da razão antecipa o fim moral dessa força

⁴⁴⁹ Doutrina da Ciência, p. 295. Fichte dá um exemplo acerca do modo de contornar o curso de uma ação (impulso) que não está concebida por uma razão moralmente estabelecida. Para fornecer os subsídios para se pensar como a análise (descrição) filosófica de fatos não pode prescindir do assento no primado prático da razão, ele expôs sua crítica, no texto *Preleções (Vorlesungen über die Bestimmung des Gehlerten*, 1794), na Quinta Preleção, à tese de Rousseau segundo a qual “o progresso da cultura é a única causa de toda corrupção humana”. A tese de Fichte se opõe a esta. Disse ele: “*eu pus a destinação do homem no avanço constante da cultura e do desenvolvimento uniformemente continuado de todas as suas disposições e carências*”, pelo qual atribui Fichte “à classe que tem de velar pelo avanço e a uniformidade desse desenvolvimento um lugar muito honroso na sociedade humana”. Fichte visa confirmar sua tese pela demonstração dos extravios que toma a tese de Rousseau na sustentação de seus motivos implícitos, a saber, de provocar a ruptura com o *status quo* das ciências e das artes na expressão da supressão definitiva do “estado de carência” natural do seres humanos. Usando da exposição das “opiniões opostas”, de grande proveito para a exposição clara e nítida da verdade encontrada, em vez da mera contestação dos erros que contradizem a verdade, que não tem valor para a descoberta desta última, Fichte entrevê, como chama Torres Filho (“*Notas sobre Fichte leitor*”, in: Discurso, Ano I, n° 1, p. 19-25), o “impensado” na teoria rousseauiana, levando a que a tese de Rousseau apareça como algo paradoxal, um erro de princípio e uma questão assentada na contradição. Ao contrário do homem fichtiano, que reconhece em si o ideal como uma tarefa, que concebe por isso a razão no processo “da luta” contra os obstáculos e se reconhece, assim, como devendo se tornar igual a Deus, ou seja, que entende que sua idéia não suporta a cisão entre ideal e real, o homem rousseauiano se mostrava o homem da “*sensitividade passiva*”, que concebia a razão “*em repouso*” e não se empenhava num esforço positivo para trazer para *diante de si* o estado através do qual pudesse converter uma razão passiva, sujeitada pela natureza até tornar-se indolente, e que procurava localizar numa época passada, inalcançável, a *idade de ouro*. À base dessa noção de “homem”, Fichte mostra como a ruptura tácita, implícita, da tese rousseauiana, depõe contra o que ela acreditava romper explicitamente, apresentando uma contradição auto-implosiva da própria tese. Fichte exerce uma inversão de sinal aqui de todo o explícito de Rousseau, amalgamando peso e interesse ao que está implícito, a saber, para mostrar de que modo Rousseau trabalhava “*para convencer, tanto quanto possível, toda a humanidade da correção de sua afirmação, para persuadi-la a retroceder àquele estado de natureza por ele apreçoado*”. E, na medida em que para ele o “*retrocesso é avanço; (...) [o] estado de natureza (...) é meta última e suprema*”, Rousseau viu-se confundido por um sentimento misto (não-puro) (o “*sentimento amargo*” em face do comportamento e da situação dos eruditos responsáveis pela cultura e pela arte), do qual não investigou detalhadamente a causa, a crer por isso, finalmente, que residia “*atrás de nós*” o que os poetas designavam como “*idade de ouro*” e ele por “*estado de natureza*”. Segundo Fichte, enquanto um “*nós*” que atende à idéia de “homem” transformado pela “atividade”, pelo impulso de ser igual a Deus, e não assentado num “sentimento passivo”, Rousseau teria se equivocado ao considerar que a supressão das carências (“a idade de ouro” ou o “estado de natureza”) devia ser considerado um pensamento escatológico e fundado de modo arqueológico. Para Fichte, este estado não pode descrever o que fomos, senão somente o que devemos nos tornar. Em função disso, como análise filosófica rigorosa, falta à descrição rousseauiana constatar que esse estado está já “*diante de nós*”. No dizer de Torres Filho, ao “*inscrever-se na intenção totalizadora do pensamento de Fichte, a leitura de Rousseau, de seus textos, em seus atos e em sua personalidade inteira, torna-se essa própria atividade estabelecida em sua única realidade, nos “vazios” de Rousseau, que lhe fornece a condição para fazer face à responsabilidade dessa totalização e transparência [auto-reflexividade]: o homem é obra de si mesmo, e nada mais*”. O fato de Rousseau haver se interessado só teoricamente pela questão, levou a que ele se esquecesse da necessidade do trabalho (o caráter “ativo” originário da razão), e fizesse com que ficasse oculta a nossos olhos a luta da razão contra a paixão, tornando com isso presente que ele próprio “*quase não tinha consciência*” da sua própria atividade. Numa inversão temporal, Fichte transpõe a utopia, como limite, para o futuro indeterminado, gerando espaço para que o vir-a-ser (devir), onde

originária como expressão de um impulso da faculdade prática do Eu à realidade, como esforço prático “*por modificar (.) a força oposta (..) independente do eu segundo seu ser e sua determinação*” que, entretanto, por outro lado, pré-existe pelo fato de que a força oposta existirá como “*dependente da atividade ideal do eu (..) [ou seja], ela só é para o eu na medida em que é posto por ele e. fora disso, não é para o eu*”⁴⁵⁰.

Dependente a evidência do conhecimento da construção conceitual, da reflexão, da demonstração da auto-reflexividade do

adquire consistência o trabalho do homem em direção ao ideal, se adense, surgindo a positividade da história humana como tarefa infinita. Assim, ao contrário do trabalho da razão rousseauinano, para Fichte a razão tem sentido enquanto admite uma continuidade perfeita, desde suas formas rudimentares até suas formas elaboradas, onde a passagem da dor-estímulo provocada pela rudeza da natureza à dor, diante da imperfeição dos homens, não colocará nenhum problema extra, nem pressuporá nenhum hiato. Por isso, no fundo, o estado no qual o sábio encontra a humanidade – tal como a natureza existe diante do homem primitivo – existe para servir de palco à moralidade do homem, na união do ideal e do real como a atividade inseparada pelo exercício da razão. Porque Rousseau havia partido do pressuposto de não abrir mão da vantagem considerada extraída do estado de natureza, a saber, de gozar uma tranquilidade interior e exterior como “*meditação sobre seus deveres e sua destinação*”, ele fixou um postulado contraditório, como base de seu pensamento, a saber: *a humanidade deveria ter permanecido e não ter permanecido no estado de natureza*. Assim, o caráter do ‘nós’ (no “*diante de nós*”) designa a *previsão do futuro* (simulação) como algo bem diferente da noção de ‘perda’ ou de ‘queda’ que, essa sim, constitui uma ilusão perfeitamente explicável pela natureza do espírito humano. Portanto, devia ser visto que a natureza se apresenta como carência e preguiça, primeiro nos obstáculos exteriores, e segundo na matéria da qual é feito o homem, e só o não reconhecimento desse impulso, presente já em Rousseau, mas teoricamente ignorado, poderia levar a que Rousseau agisse em contradição com sua teoria. Assim, tendo assumido o risco de fazer uma leitura injusta de Rousseau, Fichte alcança o propósito de expor a fundamentação do seu idealismo, na fórmula da *Doutrina da Ciência* (“*a ação do Eu sobre o Não-Eu, que constitui a prática, é o fundamento da ação do Não-Eu sobre o Eu, que constitui a teoria*”), a propósito do qual já Lessing parecia antever a necessidade em face da emblemática fraqueza da razão (teórica) sustentada nos modelos da época. Como conhecedor do *Discours* de Rousseau, Lessing chegara mesmo a sentenciar sua discordância, ainda que sem a intenção de elaborar uma teoria para refutá-lo. Nesse sentido ele disse: “*Em suma, o Senhor Rousseau não tem razão, mas não sei de ninguém que não tenha tido razão com mais razão do que ele*” (*De Teatro e Literatura*, p. 113).

⁴⁵⁰ Doutrina da Ciência, p. 281. É nesse sentido que Fichte chega aos aspectos mutuamente interdependentes das duas esferas da razão, a teórica e a prática. Disse Fichte: “*Apenas na medida em que é referido à faculdade prática do eu, algo tem realidade independente; na medida em que é referido à teórica, esse algo está apreendido no eu, contido em sua esfera, submetido a suas leis de representação*”. Afinal, complementa Fichte: “*como pode ser referido à faculdade prática,*

processo, na consciência de um *Selbst* como atividade do “Eu” (princípio absoluto da autoconsciência), o fundamento último de toda “consciência” por isso será designado:

*O fundamento último de toda consciência é uma ação recíproca do eu consigo mesmo mediante um não-eu a ser considerado de diferentes lados. Este é o círculo de que o espírito finito não pode sair, nem querer sair sem renegar a razão e desejar sua anulação*⁴⁵¹.

Pela proposição *Eu sou (Ich bin)* tem-se assim o estado de ação (*Tathandlung*), que reza: “O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser”⁴⁵².

Fundada a Filosofia transcendental na dependência desse Sujeito absoluto, com isso é explicitado, por fim, que

*uma faculdade prática havia sido até agora postulada, mas não demonstrada. A exigência feita de tempo em tempo aos filósofos, de que demonstrassem que a razão é prática, era, portanto, muito justa. Uma tal prova tem de ser feita de maneira a satisfazer a própria razão teórica (...). Isso não é possível a não ser mostrando que a própria razão não pode ser teórica, se não é prática: que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática*⁴⁵³.

A faculdade prática do Eu desperta a inteligência (razão teórica) e evidencia a fundamentação do Idealismo transcendental como Idealismo

senão pela teórica, e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a prática?”

⁴⁵¹ Doutrina da Ciência, p. 282. O resultado estabelecido aqui irá ser cumulado, em consequência disso, até conduzir à afirmação de que “o fundamento inteiro e de todas as condições do agir estão no agir”(Doutrina da Ciência, p. 327).

⁴⁵² Fichte dirá: “*Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisso: que ele põe a si mesmo como sendo, é o Eu como sujeito absoluto*”(Doutrina da Ciência, Ak 97-8).

⁴⁵³ Doutrina da Ciência, p. 264.

prático⁴⁵⁴. O elemento incondicionado de todo conhecimento é derivado do primado prático, enquanto a tarefa a ser empreendida de fundamentar transcendentemente a razão compreende dois distintos momentos, a saber, o de apresentação dos limites da domínio teórico da razão, e o da apresentação da fundação de todo conhecimento como fundado por um princípio cuja gênese está no domínio prático da razão.

O princípio *Eu sou*, como totalidade da razão em funcionamento, aponta ao movimento, à concordância do sujeito consigo mesmo e à efetivação da Filosofia como Sistema, constituindo o princípio absoluto, a

⁴⁵⁴ Afinal, dirá Fichte: “*Essa exigência de que tudo deve concordar com o eu e toda a realidade deve estar posta pura e simplesmente pelo eu, é a exigência daquilo que se denomina razão prática, e se denomina assim com todo o direito*”(Doutrina da Ciência, p.264). A vinculação entre Fundamento e Fundado, no texto fichtiano, expressa uma particularidade que não será repetida, tardiamente, nem por Schelling, nem por Hegel, a saber, para conceder que exista a liberdade, Fichte concede que há coisas que têm também “realidade independente”, mas, nisso, desde que referidas à faculdade prática do Eu. Portanto, dissociam-se aqui o que é apreensível no Eu (aquilo que é submetido às leis da representação), e aquilo que permanece apenas em função da sua relação ao Eu (as ações)(Doutrina da Ciência, p. 282), enquanto, no fundo, um “*dado prático*” é o que obriga a que se alcance o “*sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo Não-Eu, sob as leis práticas do Eu*”(p. 121). Nessa medida, a internalização de um dado prático é o fundamento de explicação do fenômeno pelo qual torna-se possível a um pensador “*ultrapassar o Eu, (...) [e] depois de tê-lo ultrapassado, deter-se onde quer que seja*”(p. 121) – revelando a natureza “*sintética*” do conhecimento também sistemático. Por isso, interessa saber que o conflito, resultante do conceito de “*contradição*” descoberto pela *Doutrina da Ciência* como núcleo do desenvolvimento da autoconsciência (que se mostrará primeiro princípio incondicionado), é, portanto, “*entre o próprio Eu nessas seus dois aspectos diferentes, São eles que se contradizem: entre eles deve ser encontrada uma mediação. (...) Na medida em que o Eu é absoluto, ele é infinito e ilimitado. Tudo o que é, é posto por ele; e o que ele não põe não é (para ele; e fora dele nada há). Mas tudo o que ele põe, ele põe como Eu; e o Eu põe como tudo o que ele põe. (...) Sob esse aspecto, o Eu abrange emsi toda realidade, isto é, uma realidade infinita, ilimitada. [Mas] O Eu se põe necessariamente, portanto, como finito, na medida em que o Eu se opõe ao Não-Eu, [porque nisso] o Eu põe necessariamente limites (§ 3), e põe a si mesmo dentro desses limites. [Ele] Divide a totalidade do ser posto em geral entre o Eu e o Não-Eu. Essas duas ações muito diversas podem ser exprimidas pelas seguintes proposições. A primeira: o Eu se põe pura e simplesmente como infinito e ilimitado. A segunda: o Eu se põe pura e simplesmente como finito e limitado. E haveria, portanto, uma contradição superior na essência do próprio Eu, na medida em que ele se dá a conhecer por sua primeira e por sua segunda ação, e deflui dessa contradição superior a presente contradição*”(Doutrina da Ciência, p. 255). É nesse sentido que são inaugurados pela *Doutrina da Ciência* os pares conceituais de determinação interdependentes que enfatizam o princípio motor subjacente à atividade – seja teórica, seja prática da razão. Quais sejam: sem idealidade, não há realidade e vice-versa; sem sujeito não há objeto e vice-versa; Produto infinito, atividade infinita, atividade infinita, Produto infinito.

subjetividade transcendental, na execução da fundamentação das razões teórica e prática pela união de todos os juízos, analíticos e sintéticos, na forma do princípio incondicionado.

Como um conceito auto-imposto pela Razão transcendental, o conceito de liberdade/subjetividade permanecerá carece da exposição da sua condição, na qual é apresentada a base firme e a concordância consigo mesmo⁴⁵⁵ do idealismo, na constituição da lógica sistemática.

Assentar, de modo seguro, a pressuposição fundamental de não

*considerar o conceito de ser como um conceito primário e originário, mas sim só como um conceito derivado, e derivado por contraposição à atividade. (...) [enquanto que] o único positivo para o idealista é a liberdade; [e considerar que] o ser [ao contrário] é, para ele, mera negação dela*⁴⁵⁶,

constitui a consequência dessa tomada de consciência originária, prático-ontológica, de que só a partir do *Eu sou* a Filosofia demonstra a que veio e o que tem de ser, a saber, vem para fundar a unidade da razão e para ser a visão completa da Ciência sintética integral da razão. Disse Fichte:

⁴⁵⁵ Doutrina da Ciência, p. 86. Fichte caracterizou o esforço para a concordância, no escrito *Die Bestimmung des Gelehrten*, como o conceito de cultura (Kultur), no qual é apresentada a concordância do Eu consigo mesmo e a concordância dos objetos com o Eu, enquanto “concordância completa da essência racional consigo mesma (..) e (..) a concordância das coisas fora de nós com nossa vontade (..)”(p. 299). A necessária concordância consigo mesmo é o fim da dedução da realidade completa, na Parte Teórica da Doutrina da Ciência e, como observa Offermann, J., (*Das Element des Politisch-Religiösen in seiner Grundbedeutung für das Pädagogische im Werke von Pestalozzi und Fichte*, p. 117-118), Fichte irá fazer valer os pressupostos e fundamentos teóricos, expostos pela *Doutrina da Ciência*, também para a sua doutrina pedagógica, cujo problema existe no “campo de tensão do Eu e do Não-Eu, do Eu e da realidade, do homem e do mundo”, na medida em que o problema da Formação (Bildung) e da Educação está ligado com o problema da realidade (*Wirklichkeit*). Segundo Offermann, “ainda que não se realiza a Teoria Pedagógica já na Doutrina da Ciência, a doutrina da imagem nela exposta desemboca nessa doutrina da Educação e da Cultura”, conforme à qual encontraremos a meta de desenvolvimento da “concordância do Eu consigo mesmo” levada ao infinito, cujo caminho reside numa constante aproximação, expressa como destinação última do homem.

*A autonomia (moralidade) é nossa finalidade mais elevada. O conhecimento teórico deve, então, estar formalmente subordinado ao dever. É preciso que o conhecimento de meu dever seja a finalidade de todo meu conhecimento, de todo meu pensamento e de toda minha procura*⁴⁵⁷.

Assim, se se quer explicitar a concordância de sujeito e mundo⁴⁵⁸, como de uma única subjetividade transcendental, mostrar-se-á impraticável que ela se dê, como nas ciências, em objetos; por isso torna-se foco principal da razão fundada filosoficamente realizá-lo em si mesma.

Na possibilidade de coordenar a direção da reflexão para elevar o pensamento e guiá-lo autonomamente a objetos, à base do princípio transcendental *Eu sou*, a caracterização da moralidade se dá através disso, à título de exemplo, como correção de um modo de filosofar que não contempla os fundamentos verdadeiros e últimos, o *espírito*, expresso na *letra* do texto.

Como internalização da tarefa de tornar infinito o progresso do conhecimento, a passagem da razão para essa condição infinita⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Segunda Introdução, p. 499.

⁴⁵⁷ *Das System der Sittenlehre*, § 18, II, p. 217-8.

⁴⁵⁸ Trata-se do conceito de Bem supremo, exposto na *Crítica da razão prática*, que deveria mostrar-se como verdadeira síntese entre “moralidade e felicidade”. No entanto, ainda que Kant tenha asserido que “*tudo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático*”(Crítica da razão prática, A 219), devido à ausência do conceito de Sistema, concebido como “objeto” da razão, a teoria kantiana limita a concepção destes objetos meramente a uma *admissão teórica*, sem desenvolvê-los como o incondicionado. Nesse sentido, Kant fundamenta a razão numa Teologia Moral. Na *Crítica da faculdade do Juízo*, afirmou: “*A fé (como habitus, não como actus) é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. Ela é por isso o princípio permanente do ânimo que consiste em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição de possibilidade do supremo fim terminal moral (...)*”(KdU p. 465).

⁴⁵⁹ É nesse sentido que todo uso da razão aponta para as idéias, assentando nisso “*uma marcha ininterrupta*” para o “*estudo ordenado da ciência como exercício habitual do espírito*”(Doutrina da Ciência, p. 394), na qual a dimensão espiritual converte-se em uma “segunda natureza”. Como acentuará, posteriormente, Hegel (*Filosofía del Derecho*, Ak § 151, p. 201): “*o hábito pertence tanto ao ético como ao pensamento filosófico, pois este exige que o espírito seja educado contra*

instituiu-se enquanto *passagem*⁴⁶⁰ fundadora da realização da destinação final do ser humano, como “a ponte pela qual se passa”.

as ocorrências arbitrárias e que estas sejam derrotadas e superadas para que o pensamento racional tenha o caminho livre”. No sentido de destacar o caráter fundamentalmente *formalista* da Ética kantiana, Nussbaum, M. (*La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*, p. 30-170), enfatiza o quanto o predomínio do modelo moral kantiano entrou a possibilidade de resgatar “a questão das crenças que sustentam a prática ética” dos gregos. Conforme o período grego da época de Píndaro, era clara a distinção entre o ato deliberativo humano na hierarquização de fins para um plano de metas da vida, com vistas a realizar certos valores a partir do conhecimento e da habilidade *técnica* de fazê-lo (*Téchne*), evitando deixar as coisas ao curso do acaso e da contingência, governadas pelo destino (*Tyché*). Segundo Nussbaum, “da necessidade de uma vida digna de ser vivida – imune aos ataques do destino – é que se ocuparam a maioria dos pensadores gregos, (...) no qual englobamos tanto os que têm sido chamados tradicionalmente filósofos como a outros que, em geral, recebem um título distinto (por exemplo, poetas, dramaturgos ou historiadores). (...) Tal necessidade impulsionou aos fundadores da Filosofia humana e ética até a busca de uma arte nova renovadora das opiniões e práticas ordinárias”. Daí que seja afirmado que “a tradição filosófica grega nunca esqueceu o problema da realização do bem viver, nem sequer em suas investigações metafísicas e científicas”. No sentido da condensação da noção de acaso, contingência radical, Fichte estabelece a dependência da Atividade do Eu a partir de um “travo”(AnstoB) originária advindo de fora do Eu.

⁴⁶⁰ Segundo Fichte, a *Doutrina da Ciência* deve estabelecer, para todas as outras ciências, “não somente princípios, e com isso seu conteúdo interior, mas também a forma (...), e com isso a possibilidade de vinculação de várias proposições no interior delas”(Sobre o Conceito 48-9). Entretanto, para isso enfatiza desde já que “segundo o conteúdo, não há, em geral, nenhum juízo meramente analítico”(Doutrina da Ciência, p. 114). Daí que o agir que deve se mostrar fundamento de todos os juízos na consciência empírica, tem de ser fundado em algo “que não é fundado sobre nada ainda superior, a saber, X [o conceito de relação]=Eu sou” (Doutrina da Ciência, p.95). Nesse sentido é que corresponde no espírito humano, à proposição pensada e literalmente expressa na *Doutrina da Ciência*, “uma ação qualquer”(Sobre o Conceito, p. 79) que não tem novamente de ser pensada, porque sem ela a ação se torna impossível – e é essa ação “incondicionada” o princípio “Eu sou”. O fundamento dessa ação é aquilo com que deve se ocupar a *Doutrina da Ciência*, e ser estabelecido a fim de tornar explícito aquilo sem o qual a ação seria impossível, a saber, a constatação final de ‘como’ “o fundamento inteiro e de todas as condições do agir estão no agir”(Doutrina da Ciência, p. 328). O estabelecimento do conceito da autoconsciência como auto-fundante expressa isso, “essa característica do eu, que não pode de modo algum ser conferida ao não-Eu, [que] é o pôr e estar-posto pura e simplesmente sem nenhum fundamento”(Doutrina da Ciência, p. 159). Assim, mediante três diferentes e hierarquizados fatores se processa a passagem no infinito da razão como “o delimitar ou determinar [que] o eu (...) tem em si mesmo”(Doutrina da Ciência, p 281); pela constituição do índice do *Objeto ideal*, ao índice do *Objeto possível* e deste à *Atividade de delimitação do Eu*. Pois, a “delimitação” pertence como requisito à reflexão (*Doutrina da Ciência*, p. 310); o índice instituído do “Objeto possível” alcança as condições para a possível “representação” dos conteúdos do pensamento (*Doutrina da Ciência*, p. 262); e ao “Objeto ideal” se apresenta a exclusiva “atividade” do Eu, da qual dependem a ação-de-determinar e a ação de limitar (o limite) (*Doutrina da Ciência*, p. 269). Segundo Fichte, “é impossível filosofar sobre um objeto qualquer, sem chegar a essa *idéia*, e, com ela, ao solo próprio da Doutrina da Ciência”(Doutrina da Ciência, p. 285) (grifo do autor). Em outras palavras, porque as “*idéias fundamentais [da Doutrina da Ciência] têm de ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora; como não poderia ser de outra forma em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano*”(Doutrina da Ciência, p. 284), a pedra fundamental de todo o edifício, cuja segurança persiste tanto interior como exteriormente, constituirá essa ciência que

Isso evidencia a proposta Idealista fichtiana como avançando um passo em relação ao idealismo kantiano, já que este “*deixou um trabalho preliminar para o sistema da filosofia, que devia ser executado*” e estava reservado a Fichte “*levar a cabo (...) esse sistema da nova filosofia apoiada no princípio transcendental do cogito*”⁴⁶¹.

Se a razão crítica julgava, mediante o distanciamento crítico, analiticamente, doravante a razão positiva faz a mediação no processo dialético a partir de sínteses⁴⁶², aproximando-se gradativamente até alcançar o incondicionado prático no *Eu absoluto*⁴⁶³ (“*Eu sou*”).

O primeiro princípio (*Eu sou*) acompanha aqui, proposicionalmente, conforme séries reflexivas, a vinculação necessária entre os princípios subordinados, apresentando na forma de uma coerência interna

“*não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito*”(Doutrina da Ciência, p. 284).

⁴⁶¹ Lauth, R. *Zur Idee der Transzendental-philosophie*, p. 44.

⁴⁶² Segundo Kant, o sistema do conhecimento havia sido apresentado na *Crítica da razão pura* numa fundação sintético-progressiva, e nos *Prolegômenos* numa fundação analítico-regressiva: “*Aqui está, pois, um tal plano, depois de acabada a obra, que pôde ser estabelecido segundo o método analítico, já que a própria obra [Crítica da razão pura] teve absolutamente de ser redigida segundo o procedimento de exposição sintética*”(Prolegômena, A 20/21). Todavia, não é evidente que a Crítica da razão pura tenha efetivado um procedimento pura e simplesmente progressivo e sintético. No fundo, há uma oscilação entre os dois tipos de exposição, o analítico-regressivo e o sintético-progressivo, pois a primeira meta dedutiva das categorias, de provar que existem condições puras *a priori* a partir das quais o aparato intelectual humano constitui o conhecimento (na subordinação do conteúdo sensível conduzido à apercepção e às categorias, tornando as categorias *necessárias* para os objetos da intuição em geral), é uma condição analítica regressiva, em face da condição da segunda meta dedutiva, de mostrar que se seguem sínteses de conhecimento dessa prova das condições puras do conhecimento, como condição sintética progressiva.

⁴⁶³ A impossibilidade de dar uma definição tão objetiva quanto a dada com respeito á determinação dos juízos de conhecimento, pela filosofia kantiana, não impede constatar o primeiro princípio como fundamento da razão. É justamente essa impossibilidade que diz do interesse ontológico da razão, ao considerar o objeto “Sistema” como primeiro em relação a todo o restante. Todo objeto menor que o objeto-Sistema (encarado como Organon/Instrumento, e não objeto) serve apenas para refratar o limite desse Sistema, e não como parte dele mesmo. Serve para a conservação desse Sistema, como reforço da sua unidade coerente e que por contraposição ou contradeterminação deve antes agregar à unidade que ele já é. Portanto, a importância aqui recai não para o acréscimo de objetos possíveis, mas para a manutenção adequada do sistema e da sua medida interna.

(científica) a coordenação deles de modo sistemático (interdependência proposicional).

Todavia, a fixação do princípio sistemático *Eu sou* na forma de uma *consciência universal*, resultante do contraste entre Sujeito (Eu) e Objeto (Não-Eu), acentuará a limitação do domínio do conteúdo (matéria) da consciência no interior da *Doutrina da Ciência*. Devido à conservação do conceito da *coisa em si (Dinge an sich)* na primeira versão da *Doutrina da Ciência* (1794), tem-se o estofa para que se limitar a abordagem dialética unicamente dentro do domínio inferencial, evitando assim a demonstração ainda fenomênica da constituição da autoconsciência a partir do desdobramento do princípio *Eu sou* como idêntico ao conteúdo da realidade.

Havendo supressumido o desdobramento do conceito de natureza, encoberto para desenvolvimento da dialética entre realidade e negação, o processo da cisão interna no conceito do “Eu” não aparecerá fenomenicamente, mas fundará o mecanismo do espírito humano ainda naquele conceito furtivo, a respeito do qual Fichte atribuirá igualmente uma ação determinada, a saber, que embora

nós não poderíamos indicar (...) até a infinitude, um único momento em que não estivesse presente, para o esforço do Eu, uma realidade independente fora do Eu; (...) [nosso adversário] também não nos poderia indicar nenhum em que esse Não-Eu independente não pudesse ser representado e, desta maneira, tornado dependente do Eu. Ora, onde está o Não-Eu independente de nosso adversário, ou sua coisa-em-si, que deveria ser demonstrada por aquela argumentação? Manifestamente em parte alguma e por toda parte, ao mesmo tempo. Só está aí na medida

em que não a temos, e escapa tão logo queremos capturá-la. A coisa em si é algo para o Eu e, conseqüentemente, no Eu, que entretanto não deve estar no Eu; portanto, algo contraditório, que contudo tem que ser colocado, como objeto de uma idéia necessária, no fundamento de todo nosso filosofar e, desde sempre, apenas sem que se tivesse claramente consciência do mesmo e da contradição que contém, esteve no fundamento de todo filosofar e de todas as ações do espírito finito. Nessa relação da coisa-em-si ao Eu se funda todo o mecanismo do espírito humano e de todo espírito finito⁴⁶⁴.

Assim, a completude do modelo transcendental permanecerá refém das condições da representação a serem extraídas exclusivamente desse princípio (*Eu sou*), como fundador de um *sistema completo*⁴⁶⁵.

Essa completude do princípio *Eu sou*, entretanto, assentará na exigência de *infinitude* realizada só de modo pontual, na expressão de uma razão subdividida e bi-partida segundo um ângulo teórico e um ângulo prático. E, como insuficiência na expressão da totalidade da dimensão do lógico, que desde Kant aparecia no seu aspecto trivalente, o limite desta apresentação dedutiva do princípio incondicionado passará pelos momentos de correção e continuidade, até recuperar, com Schelling

⁴⁶⁴ Doutrina da Ciência Ak 283. Completa Fichte: “*Querer alterar isso significa suprimir toda consciência e com ela toda existência*”.

⁴⁶⁵ Nesse sentido, o Sistema (syn-hísthemi) enquanto o pôr-conjunto de possibilidades que se revelam escopo de uma *unidade maior*, tem a ver com uma atividade intrinsecamente delimitadora do escopo mesmo de possibilidades (heterogenia dos fins) surgidas da unidade superior do princípio. Assim, se para Kant bastava ao princípio da autoconsciência ter de acompanhar todas as nossas representações, do mesmo modo, em consequência da fundamentação do primado prático da razão, a questão para Fichte se converte em mostrar como as representações estão fundadas no Sujeito – sendo insuficiente meramente “*acompanhá-las*”. E nesse sentido ele enfatizou: “*Não é a representação que deve nos determinar, [pois] neste caso o sujeito se comportaria de modo somente passivo – seria determinado, porém, não determinaria a si próprio –, mas somos nós que devemos nos determinar através da representação*”(Versuch einer Kritik aller Offenbarung (§2 – Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt) Apud Marek, Siemek. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, p. 80.

e principalmente com Hegel, a plenitude do resgate dessa estrutura dinâmica transcendental.

3.2 A interpretação tradicional (Hegel) e a corrente não-ortodoxa a propósito das Aporias da fundamentação fichtiana do princípio *Eu sou*

Consoante à legitimação do princípio fundador *Eu sou*, como Ação sintética fundamental na *Doutrina da Ciência de 1794*, a recepção por parte da história da filosofia se dividiu em dois diferentes grupos, concernente aos quais um toma a defesa da *completude do propósito* da fundamentação fichtiana e outro considera a tarefa incompleta, e por isso, como um *momento* apenas na ordem do desenvolvimento universal da razão.

A primeira corrente de intérpretes considera a fundamentação fichtiana como não necessitada de apoio externos e como ausente de contradições lógicas internas; esta corrente de leitura é representada pelo filósofo Alexis Philonenko e pela escola alemã de Reinhard Lauth.

A segunda corrente considera o projeto fichtiano com falho na sua ambição maior, de fundamentação do próprio primeiro princípio, em vista das aporias internas conservadas a fim de fornecer a dinâmica do sistema, cujas falhas lógicas são cruciais para decidir a ruína do empreendido por Fichte; esta corrente é representada por Hegel e pela tradição hegeliana.

A apresentação da disposição animosa entre ambas as correntes servirá aqui de atualização da questão, a fim de tornar explícito a situação atual na qual pode ser melhor abalizado o ajuizamento sobre essa filosofia e seus elementos teóricos resistentes ou não à tentativa de refutação. À seguir expomos os argumentos principais destas duas correntes de leitura.

3.2.1 A dissolução das Aporias: a tese da *completude do propósito* na corrente não-ortodoxa de interpretação

Já mencionamos os dois diferentes modos de exposição do sistema, na distinção do modelo da *análise regressiva*, de Kant, e da síntese progressiva, de Fichte. Na análise regressiva a dinâmica do pensamento devia remontar da estrutura dos objetos à estrutura conceitual (categorias) do entendimento. Ainda que exista aqui um ângulo favorável à tematização das faculdades (subjetividade), permanece faltosa a possibilidade de compreender como se dá o ponto de partida objetivo. E, na síntese progressiva, a dinâmica parte da autoconsciência e se desenvolve em direção a objetos, a partir de estruturas genéticas desenvolvidas previamente por esta. Nisso a indagação e reflexão fundamental aponta à necessidade de se conhecer qual é e como se dá a relação instaurada entre a consciência e os objetos.

Kant teve de pressupor o resultado (a validade daquilo que devia pressupor) como dado, para ascender então às condições de possibilidade, como conjunto das condições do conhecimento (asseguradas no *Eu penso*). Já Fichte partiu da autoconsciência, como uma totalidade constituída, à qual devia somente ser *demonstrada*. Em vista disso expôs a Teoria dos primeiros princípios na primeira parte da *Doutrina da Ciência*: o primeiro princípio, absoluto em sua forma e em seu conteúdo (*Eu absoluto*).

Por abstração esse princípio extrai a estrutura subjacente à uma proposição lógica, escolhida para demonstrar o primado do princípio incondicionado, à sua base. Essa é a relação da proposição $A = A$, como fato lógico-formal da consciência. A partir dele se obtém a estrutura transcendental fundante, a saber, a que coloca A em relação com A , mediante o sinal de igualdade ($=$): tal estrutura expressa um elemento lógico-transcendental.

Assim, toda proposição lógico-formal insinua a existência de uma fundamentação universal do conhecimento (o *Eu absoluto*). Na medida em que os demais princípios (2º e 3º) dependem do 1º: o *Não-Eu*, absoluto em sua forma, mas condicionado em seu conteúdo ($- A \text{ não é } = A$), de um lado, e o *Eu divisível* (finito), que resulta da síntese entre os princípios 1º e 2º, de outro lado, é sob uma única fórmula que eles se encontram reunidos: "*Eu oponho no Eu ao Eu divisível um Não-Eu divisível*".

Essa fórmula traduz uma formula silogística presente já na Crítica da razão pura, como fim próprio da investigação da metafísica, a saber, os conceitos da razão: “*Deus, liberdade e imortalidade, de modo que o segundo conceito ligado ao primeiro conceito deve conduzir ao terceiro conceito, como conclusão necessária*”⁴⁶⁶. Mas, com vistas a uma representação sistemática destes conceitos, isto é, a partir de um princípio sintético fundamental, Kant dispõe como ordenação a ser apresentada a ordem analítica, isto é, inverte a elaboração, como se a ordenação analítica precedesse a ordenação sintética (progressiva).

Assim, temos a seguinte disposição, na ordem fichtiana: o princípio Eu (Sistema) suprassume em si a idéia de alma, mas a ideia de alma *deve* subsumir em si a idéia de liberdade, ou, a idéia de liberdade *deve ser subsumida* na idéia de alma.

Colocada à favor do fluxo efetivo da existência humana, a disposição destes princípios fundamentais é o eixo central a partir do qual as duas correntes de leitura, acima mencionadas, refutam mutuamente uma a outra. Na medida em que cada uma traz para pano de fundo a defesa de um propósito fundamental, procuramos expor ambos os pontos de vista enfatizando esse elemento primeiro.

Interessa a Philonenko⁴⁶⁷ a defesa do texto fichtiano tal como ele se apresenta fundamentado. Sua interpretação é maciçamente concordante tanto com os seus fundamentos, quanto com suas

⁴⁶⁶ Kritik der reinen Vernunft, B 378.

⁴⁶⁷ *La liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*, 1969.

consequências. Todavia, partindo aqui das consequências, vê-se a ênfase assentada em dois aspectos principais aceitos por Philonenko: 1) que o conceito negativo na *Doutrina da Ciência*, grafado como “Não-Eu”, tem uma segunda significação, que se apresentaria como o caráter verdadeiramente revolucionário do texto fichtiano, a saber, de que mediante o conceito do Não-Eu a teoria fichtiana sustenta uma idéia de “alteridade” que pode servir se não como a primeira, então como a mais efetiva à fundamentação e compreensão da *Doutrina da Ciência*.

Reside subjacente a isso a idéia de Philonenko de que a meta da filosofia é voltar-se à consciência comum. Nisto o horizonte da filosofia se caracteriza como permeado de devaneios metafísicos, à propósito do qual se caracterizam os problemas filosóficos. Aqui ele coloca a questão: qual o significa da subjetividade em vista desse contexto?

Para esse debate recupera a questão da filosofia como ligada à questão da intersubjetividade, na idéia de Fichte expressa nas *Preleções sobre a destinação do douto* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794)), segundo a qual o conceito do Não-Eu representa uma possibilidade: trata-se do conceito de travo (*Anstoß*), assumido agora no sentido de que por meio dele se dá uma *admissão* da alteridade, comodesencadeante para a admissão de um mundo, que admitiria outros seres humanos. É do comprometimento com essa admissão que surgem as tarefas da razão de construção da moralidade e do direito. E a volta da

Filosofia à consciência comum significará a união com a crença de que existe um mundo, que quer um direito e uma moral.

A justificativa de juízos de percepção, e não juízos de experiência, é o modo pelo qual a Filosofia tanto se mostra voltada para a consciência comum, quanto fundante de uma teoria transcendental, ainda sem ser uma psicologia da consciência.

O Segundo aspecto aceito por Philonenko, refere-se ao seu modo de entender o eixo central concebido por Fichte na fórmula “*Eu oponho no Eu ao Eu divisível um Não-Eu divisível*”, já subvertida da kantiana: “*o segundo conceito (liberdade) ligado ao primeiro (Deus) conceito deve conduzir ao terceiro conceito (imortalidade)*”, ou seja, 2) à sua idéia da decomposição (análise dialética) da contradição contida numa das determinações transcendentais centrais da *Doutrina da Ciência de 1794*.

Inteiramente concorde com Fichte, é desde já claro em que fim deverá cumular a conclusão da exposição deste aspecto aceito e desenvolvido por Philonenko.

Na medida em que a volta da Filosofia à consciência comum representará também a reunificação da filosofia (teórica) e da filosofia prática, também a partir da esfera da compreensão da exposição dos Três princípios da *Doutrina da Ciência* deverá ser mostrado a descoberta da posição sintética intermediária, que liga idealismo e realismo, como

representação do verdadeiro fundamento do conhecimento como residente não atrás do conhecimento, mas sim diante dele⁴⁶⁸.

A partir da proposição-eixo mencionada ("*Eu oponho no Eu ao Eu divisível um Não-Eu divisível*"), têm origem duas proposições, uma fundadora da parte teórica, a outra da parte prática da Doutrina da Ciência:

- 1) O Eu se põe a si mesmo como limitado pelo Não-Eu (funda as ciências); e
- 2) O Eu põe o Não-Eu como limitado pelo Eu (funda a teoria moral e do direito).

A construção destes princípios é necessária; a razão carece operar segundo eles, porque deles depende o exercício da própria lógica formal. Assim, na medida em que a passagem da lógica formal para a lógica transcendental compreende uma transição ocorrida na ordem dos princípios lógicos (o filósofo torna-as possíveis, porque ele é que transita de $A = A$ para $- A \text{ não é } = A$), o próprio filósofo realiza isso (pelo fato de fazer esse trânsito), de modo *a priori*, isto é, aqui são apresentadas a lei da identidade e seu contrário como *a priori* analíticos.

Segundo Philonenko, uma tal concepção induz a tomar a proposição da autoconsciência (*Eu absoluto*) que inicia a *Doutrina da Ciência*, como algo imperfeita, incompleta, talvez mesmo uma ilusão transcendental. Mas, visto que o fundamento ainda é a lógica geral, por

⁴⁶⁸ *La liberté humaine dans la Philosophie de Fichte*, p.60.

um lado o filósofo pressupõe o conceito de Eu como identidade que é *absoluta totalidade*, mas, por outro, também tem que pressupor necessariamente a idéia de um Não-Eu, como negação desse conceito.

A contradição assim instalada, expressa na forma do terceiro princípio, estende o terreno da *Doutrina da Ciência*: tem de ser resolvida essa contradição. Ou seja, aqui o jogo de freios e contrapesos se realiza na busca de um equilíbrio entre a idéia de um Eu absoluto (toda realidade, idealismo subjetivo) e a idéia de um Não-Eu absoluto (espinosismo, realismo absoluto).

A condição para obter uma unidade ao mesmo tempo real e ideal será a de compor os princípios e coordená-los, com vistas a que se apresente a filosofia verdadeira sob esse duplo foco: como realismo idealista ou como idealismo realista⁴⁶⁹.

Assim, o que ocorre aos Três Primeiros princípios é que eles são submetidos a uma *análise dialética*, para serem purificados dos aspectos dogmáticos que lhes advém deste uso da lógica geral. Encabeçada pela faculdade de imaginação transcendental, se dá o desenvolvimento dos cinco pontos estruturais da síntese quádrupla, como núcleo da demonstração do primeiro princípio. Todas as quatro primeiras sínteses são momentos do percurso para tornar claro o sentido do *Eu absoluto*, expresso no § 5 do *Grundlage*.

⁴⁶⁹ La liberté humaine dans la Philosophie de Fichte, 1966, p. 146.

O elemento nuclear do percurso, que conduz ao § 5, reside no conceito de *determinação recíproca*. No § 4 subdividido pelas letra A, B, C, D, E, a unificação sintética, levada a cabo pela “síntese transcendental”, se dá como unificação de duas categorias, ambas já determinadas a partir do próprio conceito de determinação recíproca. Assim, a síntese transcendental unifica, na unidade E, ambas as determinações: a determinação da categoria de causalidade e da determinação da categoria da substancialidade.

Compreendido a ordem do processo, A e B representam a ordem de relação do realismo, C e D representam a ordem de relação do idealismo, sendo equilibrados pela unidade E, como primado da atividade auto-consciente.

É com base nessa qualidade discursiva das unidades, na contraposição e no equilíbrio das determinações aí gestadas que todo o percurso, iniciado pelos Três primeiros princípios, aparecem sob a ótica da “mistura” do que nelas há de determinações da “lógica geral”. Assim, a meta do percurso seria extrair aquilo o que é falso, em cada um dos princípios, como na purificação daquilo o que neles constitui uma ilusão transcendental.

Fichte demonstraria a partir do § 4 o que resulta dessa purificação dos princípios, ou seja, a distinção, por um lado, daquelas filosofias que dão predomínio ao Não-Eu (realistas), expressas exclusivamente mediante a categoria de causalidade, como o realismo quantitativo de

Spinoza, e o realismo quantitativo de Kant. Nisso se constata: em nome de um Não-Eu, o realismo reconhece primeiro uma consciência de objeto e então uma consciência de si. Por outro lado, a distinção daquelas filosofias que dão predomínio ao Eu sobre o Não-Eu (idealistas), expressas pela categoria de qualidade, como o idealismo qualitativo (Leibniz) e o idealismo quantitativo (Maimon).

Visto deste ângulo enquanto um tratado dos sistemas, a *Doutrina da Ciência* assiste ao resultado do conflito entre o predomínio do Eu ou do Não-Eu, um desdobramento dialético que declara possíveis essas posições filosóficas, mas só unilateralmente.

O horizonte do tempo é, assim, o movimento pelo qual o Eu realiza uma intercâmbio recíproco consigo mesmo, na ligação da autoconsciência e da consciência do objeto, visto que são interdependentes. Para Philonenko, é “*esse intercâmbio recíproco do Eu consigo próprio [que] quer, portanto, reunir o que não pode ser reunido e essa é a razão porque, estando em conflito consigo próprio, ele se reproduz sem cessar e assim revela para si a temporalidade originária*”⁴⁷⁰.

O Eu ainda se colocará a questão de sua destinação e da significação de sua existência, visto que se sabe finito, tal como o filósofo. Então a filosofia teórica novamente desemboca na filosofia prática. Exposta na Terceira parte da *Grundlage*, ela divide-se em dois momentos: por um lado o § 5, e por outro lado os §§ 6-11. No § 5 o Eu se

⁴⁷⁰ La liberté humaine dans la Philosophie de Fichte, 1966, p. 283-289.

compreende em sua verdade como abertura ao ser, que ele busca ultrapassar a fim de estabelecer sua identidade consigo. O Eu deve ser absoluto. Pois o Eu absoluto é definido em sua autenticidade: é o Ideal da consciência, o dever-ser.

Contudo, residirá aqui o pomo da discórdia em relação à interpretação não-ortodoxa e a interpretação ortodoxa, a saber, para Philonenko a imputação do pensamento como visando a um Eu absoluto, para o qual o saber tem de tender, na medida em que esse absoluto não pode ser atualmente irrecuperável (má-infinitude), não representa algo em si mesmo problemático, visto que esse o momento é o de pensar no projeto absoluto que inicia o futuro no interior do tempo atual, pois o projeto humano é o que é primeiro.

3.2.2 A Aporia da má-infinitude no sistema fichtiano, pelo corrente ortodoxa de leitura: a falência dos pressupostos subjetivos do Idealismo

O principal problema da constituição do sistema na teoria fichtiana da primeira versão da *Doutrina da Ciência*, exposto pela crítica hegeliana, deve-se ao fato de que mediante a conservação do fornecimento da “matéria” transcendental como atrelada a um pressuposto, o postulado da infinitude do *Eu sou*, o desdobramento da estrutura transcendental do

princípio permanece carente de completude; aqui o sistema conserva-se, diz Hegel, “*afetado de modo absoluto por um Não-Eu*”⁴⁷¹.

Sem considerar o desdobramento do princípio, na sua integralidade, como ao mesmo tempo fenomenalizável, o recurso ao elemento deontológico serve para assentar a exigência transcendental como exigência prática infinita, como exigência que, dirá o próprio Fichte, para nossa consciência “*é inalcançável*”⁴⁷², e por isso nunca poderia aparecer imediatamente nela, vinculando a concreção completa da mesma a uma condição irrealizável.

A necessidade (carência) da matéria transcendental e a vinculação do princípio *Eu sou* ao pressuposto da infinitude, encontrado pontualmente unicamente sob a condição de que o Eu “*deve em geral pôr limites, que pode afastar ao infinito, porque este afastamento depende exclusivamente dele*”⁴⁷³, trazem à frente o elemento da infinitude como algo só potencial e que constitui o que Hegel chamou de *má-infinitude*⁴⁷⁴.

Assentada sobre a fundação meramente formalista transcendental, a *matéria* da idéia do dever-ser aparece aqui como mero produto da reflexão, mas justo a partir de meros produtos da reflexão “*a identidade*

⁴⁷¹ Diferencia, p. 87. Na teoria fichtiana a “oposição” aparece como uma abstração da identidade originária, subsistindo a sustentação, portanto, da figura *numênica* para cobrir o desdobramento do conceito de natureza, enquanto aquele desenvolvimento que evitaria a que a posicionalidade do Eu aparecesse como possível só “*sempre como um quantum de Eu*”(Diferencia, p. 87).

⁴⁷² Doutrina da Ciência, p. 117.

⁴⁷³ Doutrina da Ciência, p. 269.

⁴⁷⁴ Hegel dirá na *Ciência de la Lógica* (p. 368): “*A má-infinitude é a contradição de um ser [só] quantitativo*”. Assim, ao mesmo tempo em que apresenta como ínsito na própria reflexão a regra de ‘auto-aniquilamento’ da reflexão – apontando ao incondicionado como elemento da razão, e não da reflexão –, Hegel assegura para “começo” da Filosofia a “*qualidade ideal do espaço*” como qualidade de algo que já começa (como) uma *relação* de medidas (referências).

não se pode construir como totalidade"; ou seja, idéias são *"produtos da razão e o racional tem de ser deduzido segundo o seu conteúdo. Isto é, a partir da contradição dos opostos determinados, cuja síntese é o racional"*⁴⁷⁵.

À base disso pode-se ver como carente da apresentação de estatuto⁴⁷⁶ aquela diversidade presente previamente, denominada por nós de *fenômeno amplo*, a respeito do qual Fichte rezava: *"o Eu deve encontrar em si algo heterogêneo, alheio, a ser distinguido dele próprio"*⁴⁷⁷, para o ponto de partida conveniente da investigação.

Assim, mesmo que unilateralmente presente no Eu, ainda assim esse heterogêneo é considerado como posto, pois na medida em que põe a si mesmo pura e simplesmente, que é como se põe e se põe como é, para Fichte seria, ainda assim, *"totalmente claro que o eu (..) tem de ser pura e simplesmente igual a si mesmo, e que nessa medida não pode aparecer nele nada de diverso; e daí se segue então sem dúvida, desde*

⁴⁷⁵ Diferencia, p. 47.

⁴⁷⁶ Como acentua Hegel, numa identidade concebida de modo meramente formal, o pensamento do princípio da identidade, baseado na divisibilidade infinita da substância, já *"exclui toda diversidade"*(Diferencia, p. 80).

⁴⁷⁷ Doutrina da Ciência, p. 272. Nesse sentido são elucidativas as palavras seguintes de Fichte: *"Contudo, esse alheio deve ser encontrado no eu, e tem de ser encontrado nele. [Pois] Se estivesse fora do eu, seria, para o eu, nada, e dele nada se seguiria para o eu"*. Nisso o complemento sinaliza: *"Por conseguinte, é preciso que, sob certo aspecto, seja também [já] homogêneo ao eu; tem de poder ser conferido ao mesmo"*(Doutrina da Ciência, p. 272). Numa espécie de imperativo hermenêutico, Fichte suprime o elemento da "natureza" apontando para o significado de uma operação essencial da razão, segundo a qual a "matéria" transcendental da *Doutrina da Ciência* é aquele "algo diverso" que, ao mesmo tempo, não pode aparecer senão como atividade de um Não-Eu independente. (*"A atividade da matéria, portanto, como atividade do Não-Eu independente"*. Doutrina da Ciência, p. 172).

*logo, que se algo diverso deve aparecer nele, o mesmo tem de ser posto por um não-eu*⁴⁷⁸.

A ausência de um estatuto racional desdobrado para essa diferença (diversidade) conduziu Fichte à estruturação da *Doutrina da Ciência*, segundo Hegel, na forma das três idéias (sistema, liberdade e natureza), como princípios articulados sob o imperativo estrutural: “*O eu opõe, no Eu [absoluto], ao eu divisível, um não-eu divisível*”, a partir do qual o princípio de identidade obtido, tem de ser completado pela razão “*com seu oposto, e produz[ir] com a síntese de ambas uma nova identidade, que é de novo deficiente diante da razão, e que igualmente se completa de novo*”⁴⁷⁹, resultando numa fuga para a frente, como signo da imperfeita auto-reflexividade da razão.

Como crítica ao princípio de identidade fixado, produto de uma oposição “ideal”, a autoconsciência apresenta-se aqui como “*obra da reflexão, que faz abstração por completo da identidade absoluta*”⁴⁸⁰. Ou seja, sem conceber o objeto da idéia como identidade do universal e do particular, não é por meio de uma identidade entendida também a partir de um *dever*, senão somente pela revelação por meio da abstração do seu ser-oposto originário, é que a idéia de unidade aparece como unidade de todo Não-Eu. De antemão o Eu tem que encerrar-se, viciosamente, a partir do pressuposto ou do condicionante de uma atividade infinita, a

⁴⁷⁸ Doutrina da Ciência, p. 271-2.

⁴⁷⁹ Diferencia, p. 51.

explicar a “*atividade diminuída do Eu*” pelos objetos, enquanto fundamento de diminuição posto pelo próprio Eu.

É nesse sentido que esta “*contraposição absoluta da idéia e da intuição e da síntese das mesmas, que não é senão uma exigência que se destrói a si mesma, isto é, uma exigência de unificação que, no entanto, não deve ter lugar, expressa-se no progresso infinito*”⁴⁸¹.

Sem problematizar o negativo fundamental (conceito de infinito atual), o uso positivo dos conceitos (determinações) em Fichte alcança uma noção de contraposição absoluta, em virtude da qual não há como redarguir ao fato de que esse princípio (*Ich bin*) tenha se “*rebaixado à forma de um ponto de vista inferior, a qual valeu durante muito tempo como uma verdadeira superação da contraposição e como a suprema solução da antinomia mediante a razão. [Aqui] A existência prolongada na eternidade encerra[rá] em si a ambas, a infinitude da idéia e da intuição, mas ambas sob formas tais que torna[rá] impossível sua síntese*”⁴⁸².

A partir da crítica a essa estrutura Hegel acenturá, por fim, que a Filosofia “*não necessitava buscar muito longe o que se acostumou*

⁴⁸⁰ Diferencia, p. 39. Como dirá Hegel, a seguir: aqui “*a infinitude está fora do tempo*”, e os produtos surgem “*por abstração da identidade absoluta, a qual não pode se comportar imediatamente no respeitante a elas senão aniquilando-as*”(Diferencia, p. 117).

⁴⁸¹ Diferencia, p. 80.

⁴⁸² Diferencia, p. 80. Segundo Hegel, para que fosse obtido um princípio ao mesmo tempo “*real*” – e não apenas “*ideal*” – seria necessário considerar desde já o princípio de identidade como possível “*na oposição real*”, concebida pela razão (*Vernunft*), como oposição “*que põe os opostos não simplesmente sob a forma do conhecer, mas também sob a forma do ser, [que] põe a identidade e a não-identidade como idênticos*”(p. 117). Isso porque, dirá Hegel, “*não serve de nada que o Eu seja pura vida e agilidade, o fazer e o atuar mesmo, o mais real e o mais imediato, na consciência de cada um; [pois] desde o momento em que se contrapõe absolutamente ao objeto [ele] não é nada real, senão só algo pensado, um puro produto da reflexão, uma simples forma de conhecer*”(p.116).

*chamar 'matéria'*⁴⁸³, porque se devesse ser encetado o caminho à demonstração das relações vitais e espirituais para configurar o sistema da razão como absoluto, então teria de ser considerado que, mesmo que a *"lógica parece carente de conteúdo, [isso] não é culpa de seu objeto, mas sim só da maneira como esse objeto está concebido"*⁴⁸⁴.

No fundo, ao contrário do que Fichte julgava, acentua Hegel que por meio do *Eu absoluto* era representada a natureza (necessidade absoluta) como "oposição absoluta", e não a liberdade: deve-se ao modo como a liberdade se apresentava no sistema fichtiano que seu idealismo não tenha construído esse *"princípio de identidade como sistema"*⁴⁸⁵.

Enquanto reflexão conduzida pela Imaginação transcendental é do ângulo da supressão da natureza que se intentam tornar compreensíveis as condições necessárias da representação, para alcançá-las como essência da razão, pela Intuição intelectual.

Todavia, nessa consideração da ordem direta das determinações, o incondicionado está presente para o Eu como exteriorização de Si, sem se mostrar simultaneamente imanente; antes volatiliza-se, transcende-se. E, como consequência da exigência rigorosamente formalista, o primeiro princípio permanece aqui, enquanto devia valer como *sistemático*, dependente, em sua efetividade, de que o princípio *Eu absoluto* reduza,

⁴⁸³ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 64.

⁴⁸⁴ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p.64. À título de complemento, diz Hegel: *"O conceito de infinitude não é esgotado pela afirmação absoluta de uma existência. Isso quer dizer que a infinitude é uma afirmação (...) só como restabelecida por meio da reflexão do outro de si, ou seja, como negativo da negação"*(P. 322-323).

⁴⁸⁵ Diferencia, p. 74.

antecipada e previamente, o dado a um ato espontâneo do Eu, enquanto se mostrará – paradoxalmente – condição para o projeto de uma lógica de fundamentação absoluta das determinações, alcançar as camadas mais profundas da experiência sem jamais dever deparar-se nisso já com o puro dado⁴⁸⁶.

Visto que segundo essa necessidade não é possível alcançar, ao mesmo tempo, a exposição absoluta do desdobramento completo das determinações da razão, tem de se assumir outro começo e outro conceito. Isso é identificado por Hegel no tratamento do conceito de “mundo”, como o início verdadeiro para a exposição completa das determinações, à base do elemento absoluto da razão.

A fim de mostrar como o “espírito”(Geist) principia a constituição do Sistema, Hegel recuperou a estrutura triádica do Logos: Lógica, Natureza

⁴⁸⁶ Nesse sentido, mostrar-se-á insuperável a dualidade que o idealismo fichtiano tinha por objetivo reduzir. Nesse sentido, o próprio Não-Eu se mostra como a condição, reintroduzida por iteração, da experiência, na finalidade de finalizar sua construção nos fundamentos do sistema. Aqui é um dado empírico, contingente, que se torna na ocasião para o “Eu” afirmar-se em seu dever, no qual a unidade desse princípio não poderá aparecer senão como um dever-ser, como um ideal, uma tarefa a ser realizada e que nunca poderá, entretanto, ser realizada sem que concomitante a isso deixe de negar a experiência, como justificação confusa de toda a construção sistemática. Por isso, no fundo, aqui a perspectiva se inverte: é o Eu transcendental que se vê depender do dado empírico, contingente, a fim de exercer sua legislação e com isso afirmar seu dever. Ainda do ângulo da *cilada do entendimento* considerada da perspectiva fichtiana, Hegel (Diferencia, p. 61-2) diz: “a perspectiva segundo a qual na consciência empírica se teria saído da consciência pura subjaz a abstração precedente, na qual a reflexão isola sua ação de contrapor. [Nisso] A reflexão enquanto entendimento é em si e para si incapaz de captar a intuição transcendental e inclusive quando a razão penetrou até o conhecimento de si a reflexão, se se lhe deixa lugar, transmuta de novo o racional em algo contraposto”. Em complemento, pode-se citar a passagem da Enciclopédia, na qual diz: “A representação do entendimento, que corresponde à contradição – o progresso ao infinito – imediatamente nada é senão a contradição posta perenemente”; ela é uma contradição completa, que “parece encoberta, por ser a realização da idéia posta no tempo, em um futuro em que a idéia também seria então uma condição sensível, tal como o tempo, [enquanto que isso] é antes o contrário de uma solução da contradição”(Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 60, p. 134). Em seguida veremos como a caracterização da “infinitude” considerada pela razão distingue da sua caracterização realizada pelo entendimento, atribuindo Hegel a esta última a capacidade de torná-la numa noção *superfíciosa* de um infinito “metafísico”.

e Espírito. No prosseguimento desse curso triádico o desdobramento completo e incondicionado da razão deve se mostrar cumulado na demonstração do conceito de “mundo” como expressão de determinações que aparecem, na sua totalidade, presentes no movimento dialético de pressuposição e reposição.

Contrapondo-se aos modelos de Kant e de Fichte, diz Hegel, aqui *“as determinações do finito e do infinito estão no mesmo contraste, seja se se aplicam ao tempo e ao espaço ou ao mundo, seja se já se as considerem como determinações dentro do espírito”*⁴⁸⁷.

Residindo a meta de principiar a elucidação do princípio absoluto do sistema pela elucidação das determinações do conceito de mundo, é mister à filosofia considerar e constatar que as categorias já existem, cuja tarefa da abordagem racional-filosófica é a de as *“purificar, [visto] que atuam somente de maneira instintiva, como impulsos, levadas ao começo à consciência do espírito isoladamente, e por isso de maneira mutável e confusa, que lhes concede assim uma realidade isolada e incerta – repete-se [a tarefa é a de] purificá-las e elevar por esse meio o espírito à liberdade e verdade”*⁴⁸⁸.

Tal constatação dá o estofo inicial, tornando visível que a finitude e a falta de verdade das determinações de pensamento *“resultam (..) de seu dever-ser-por-si”*⁴⁸⁹, isto é, enquanto consideradas só como *“formas*

⁴⁸⁷ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 62.

⁴⁸⁸ Prefacio a la Segunda Edición de la Ciencia de la Lógica, p. 49.

⁴⁸⁹ Prefacio a la Segunda Edición de la Ciencia da Lógica, p. 52. Completa-se a idéia de concretude como manifestada pela sistema, no dizer de Hegel de que *“não há exposição de*

exteriores”, pois assim elas são ainda só *essência* (reflexão) sem encontrar-se ao mesmo tempo suprassumidas no conceito, como conjunto racional das categorias, ou manifestadas enquanto um sistema concreto vital.

Nesse sentido interessa observar o elemento crítico correspondente às afirmações construtivas hegelianas, à base da liberdade e independência, admitidas como caracterizando um modo próprio de abordagem dos objetos e de suas determinações. Com efeito, Hegel situa justo na concepção do conceito de *infinito*, tal como desenvolvido pelo conceito inferior da razão, a saber, o entendimento (*Verstand*), a pedra de toque da abordagem equivocada das determinações desse objeto.

No dizer de Hegel, há uma superstição aqui, já que “*a palavra infinito sói também na série infinita ser considerada na opinião como algo elevado e sublime, e esta é uma espécie de superstição, a superstição do intelecto*”⁴⁹⁰.

No sentido de que tal superstição deve ser identificada como assentada numa concepção metafísica, ele completa: “*o infinito metafísico é só o relativo, porque a negação que ele expressa se acha em oposição*

nenhum objeto em si e por si que seja capaz de ser efetuada de uma maneira plástica tão imanente como o desenvolvimento do pensamento em sua necessidade”(p. 52); ou seja: “*nenhum outro objeto leva tão agudamente consigo esta exigência; sua ciência deveria superar a este respeito também as matemáticas, pois nenhum objeto tem em si mesmo tanta liberdade e independência*”(p. 52).

⁴⁹⁰ Ciencia de la Lógica, p. 320.

*com um termo, só de modo que este [termo] permanece subsistindo exterior a ele, e não é por ele eliminado*⁴⁹¹.

Ou seja, para a autêntica eliminação ou absorção do finito, requer-se à filosofia que seja compreendido de modo diferenciado o conceito de infinito, de modo inverso, a saber, como *“o infinito matemático [que] eliminou verdadeiramente dentro de si o termo finito, por se achar unificado com ele mais além deste [termo]*⁴⁹².

Portanto, porque se o desdobramento das determinações da autoconsciência deve não só principiar, mas ainda continuar a constitutividade do sistema, então a necessidade desse desenvolvimento tem de se mostrar identificada com o próprio processo enquanto processo sob a idéia de um “infinito” que já *“existe e existe aqui, presente, atual*⁴⁹³.

A partir desta abordagem torna-se possível diferenciar entre má-infinitude e boa-infinitude. Hegel elabora, por isso, novas diferenciações para assinalar o lugar verdadeiro da concepção de “infinito” para a razão filosófica. Diz ele: *“Só o falso infinito é o mais-além, porque é só a negação do finito posto como real – assim é a abstrata negação primeira; [ou seja] determinado só como o negativo [ele] não tem nele a afirmação da existência, [e] mantido só como negativo [ou oposição absoluta] [ele] não deve sequer existir”,* e não deve se tornar jamais alcançável (má-infinitude).

⁴⁹¹ Ciencia de la Lógica, p. 312.

⁴⁹² Ciencia de la Lógica, p. 321.

⁴⁹³ Ciencia de la Lógica, p. 190.

O conceito de idealidade mostra-se, por isso, vinculado necessariamente ao conceito de boa-infinitude porque o conceito de idealidade se manifesta e se expressa aqui como “a *qualidade da infinitude*”. Como necessidade absoluta da totalidade das determinações, a “*qualidade do infinito*” tem influência na medida em que expressa-se como o “*processo do devir*”⁴⁹⁴, portanto, como “*um passar-além*”, passar-além do devir no ser-determinado.

Assenta-se nessa base a simplificação hegeliana para elucidar a idéia fundamental da razão pelas categorias de Ser, Nada e Devir. Como demonstração do incondicionado originário da razão, por meio de cada uma das categorias (como *momentos*) deve ser indicado como se dá o desdobramento do incondicionado a partir da demonstração inicial (iniciada no desdobramento do conceito de “mundo”) da afirmação (juízo de existência) do “infinito”, enquanto que o “*verdadeiro infinito só como negação da negação chega a ser afirmativo*”⁴⁹⁵, aparecendo aí a dupla negação como o verdadeiramente condicionante e constitutivo do elemento positivo⁴⁹⁶ dos sistema.

⁴⁹⁴ Ciencia de la Lógica, p. 192. No fundo, o acompanhamento integral do desdobramento da reflexividade da razão atende a um recurso que se torna autêntico modo de proceder, de desenvolvimento do processo, próprio da Filosofia. No Prefácio à segunda Edição da Ciência da Lógica, dirá Hegel: “*esta exposição necessitaria (tal como ocorre a sua maneira no curso das deduções matemáticas), que em nenhum grau do desenvolvimento se apresentasse uma determinação do pensamento ou uma reflexão, que não resultasse diretamente neste grau e não derivasse dos antecedentes*”(p. 52).

⁴⁹⁵ Ciencia de la Lógica, p. 180.

⁴⁹⁶ Como recorda Manfredo (*Hermenêutica e Dialética: duas universalidades complementares?*, p. 48-49), em Hegel, “*a positividade do Absoluto enquanto princípio ontológico último não é uma positividade imediata, como era o caso na metafísica realista, que se revelou, enquanto tal, abstrata por pretender conhecer o Absoluto unicamente através de predicados positivos, mas uma positividade mediata pela negação*”.

Hegel apresenta por isso como originária à razão, de modo elevado, exclusivamente uma oposição *qualitativa*, como constatação da liberdade do pensar no qual o espírito (o lógico) é quem inicia as séries da reflexão. Disse ele: “*A infinitude posta, o ser-para-si surge só na oposição qualitativa, só aqui o ser em sua diferença se põe igual a si por si mesmo. O ser aqui se acha concebido como negação da negação, como unidade infinita*”⁴⁹⁷.

Desse modo o conceito de sistema, a partir da essência da razão, não esgota as determinações enquanto as exterioriza, visto que o princípio absoluto, à sua base, permanece vinculado às determinações e as determinações são conservadas como imanentes ao princípio.

Assim, se se caracterizava o problema da razão transcendental kantiana pela ausência de direção à fundamentação sistemática devido à ausência de historicização pura das categorias (enquanto admitia uma historicização empírica, do lado do *dado* nas ciências), a pressuposição por Fichte, da inteira natureza como *dado*⁴⁹⁸ para alcançar o começo

⁴⁹⁷ No sentido de que com isso é mostrado a insuficiência da concepção fichtiana de fundação da “oposição absoluta” para fundar a natureza como dada (a ser pressuposta indefinidamente), e o travo (*AnstoB*) como condição para torná-la presente, atual e inteligível, mostra-se aqui a passagem da concepção quantitativa da natureza. Nesse sentido Hegel complementa: “*Essa é a passagem da determinação quantitativa para o aspecto qualitativo*”(p. 321) no desdobramento reflexivo das determinações, enquanto que “*a infinitude é qualitativa*” porque “*se trata de uma relação*”, e não de uma adição. (p. 341).

⁴⁹⁸ Fichte afirmou expressamente no texto de 1794: “*Pela Doutrina da Ciência está dada, como necessária, uma natureza, a se considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós (..) e [estão dadas com isso] as leis segundo as quais ela deve e tem necessariamente de ser observada*”(Sobre o Conceito, p. 64-65). O fato de ter sido considerada, além disso, independente, aponta ao elemento *numênico* conservado pela primeira versão da Doutrina da Ciência fichtiana. Abordamos em seguida o caráter polêmico da admissão desse conceito na crítica de Hegel à incompletude da demonstração de desdobramento do princípio incondicionado no interior do Sistema fornecido por Fichte.

dessa historicização, esgotar-se-á na formalização do começo, como formalização da liberdade e da subjetividade.

A fim de assumir a necessidade incondicionada da exposição do desdobramento completo da autoreflexividade da razão, Hegel mostra a possibilidade de conceber como identificada à idéia de “mundo”(Sistema), no seu desdobramento, a idéia de natureza (como a *contradição não-resolvida*), deixada por Fichte como aproximação ao infinito.

Do ponto de vista da necessidade absoluta o finito aparece, para a concepção hegeliana, a partir do verdadeiro conceito da razão, como um único finito ou um unificado, na medida em que *“só há um finito, no sentido próprio, posto como finito, isto é, enquanto tal, que não é o que deve ser”*⁴⁹⁹.

Elucidando a conservação da autoreflexividade da razão comprometida pelos segundo e terceiro princípios da doutrina da ciência – no qual se mostra confundida a idéia de liberdade com a idéia da natureza –, Hegel acentua de que modo ambos os princípios são, no fundo, tomados, equivocadamente, para expressão de uma única coisa, tornando verdadeiramente patente, através disso, que a liberdade *“não é o começo do sistema”*⁵⁰⁰.

Porque no verdadeiro começo do sistema, principiado pela liberdade, na dialética da fixação-fluidificação das determinações

⁴⁹⁹ Ciencia de la Lógica, p. 319.

⁵⁰⁰ Para um acompanhamento detalhado da exposição do caráter injustificado da obtenção e derivação mútua dos três princípios da Doutrina da Ciência (1794) fichtiana, cfe. Girndt, Helmut. *Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems*, H. Bouvier, 1965.

(movimento de pressuposição e reposição) deve o conceito de “mundo” mostrar-se dependente da expressão (manifestação) do Sistema, a demonstração da falseabilidade do primeiro princípio fichtiano (segundo o qual o Sistema se realiza pela suprassunção da idéia de liberdade pela idéia da natureza, assentada no elemento meramente deontológico) apresenta a permanência e estabilidade do primeiro princípio como assentado o elemento de dever-ser já na tese, a saber: a “*tese absoluta [que] é: deve haver um sistema*”⁵⁰¹.

Vê-se nisto que a síntese suprema como forma do Sistema permanece assentada no estatuto meramente estético-transcendental da Imaginação (aqui razão é mera faculdade de abstração), e não racional-objetivo-transcendental.

O movimento dialético apresenta-se aqui de modo meramente unilateral, no qual pressupõem-se, apenas, a existência de algo que “*estende o estado do eu (..) no conflito da imaginação a um momento temporal*”⁵⁰², a saber, à natureza, mas cujo momento *fenomênico*⁵⁰³ volta a ser suprimido em favor do caráter transcendental *puro e rigoroso* da reflexão (assentada na Imaginação), permanecendo, a despeito disso, a condição de realizar essa *pressuposição* como condição constitutiva (o imperativo do dever-ser) do sistema.

Pela fixação da necessidade de desenvolvimento das três idéias (sistema, liberdade e natureza) o elemento incondicionado da razão não

⁵⁰¹ Doutrina da Ciência, p. 115.

⁵⁰² Doutrina da Ciência, p. 217.

aparece já presente em todo pensamento como originariamente fenomenalizável. Antes, devido à capacidade da razão (*Geist*) de conceber também autoreflexivamente o conceito de “infinitude” atual, pode ser visto que já o “*ser (..) é a infinitude neste retorno dentro de si, como eliminar-se da finitude, isto é, da finitude enquanto tal e ao mesmo tempo da infinitude só oposta a ela e só negativa*”⁵⁰⁴.

Portanto, deste ângulo, na medida em que persevera e se encontra uma negação neste ser, o “ser” é um ser-determinado. Todavia, visto que à base desta negação persiste a qualidade do infinito (idealismo), essa negação mesma, como tendo de se apresentar essencialmente como negação, ela ainda refere-se a si mesma e também se mostra negação da negação. Advém daí o elemento de independência dessa primeira ‘determinação’ que adere ao ser-determinado, tornando-se nisso ser-por-si.

O reconhecimento do caráter elementar e simples dessa primeira determinação, privado em seu desdobramento pelo admissão dos três princípios da doutrina fichtiana, apresenta aquilo que foi conservado internamente na *Doutrina da Ciência* como fixado pelo entendimento.

Ou seja, na medida em que as formas em si e por si não deviam ser meramente aceitas, diretamente, de uma lógica subjetiva, o idealismo quantitativo fichtiano havia até se “*desenvolvido conseqüentemente, [e] reconheceu a nulidade deste espectro da coisa-em-si, que deixou*

⁵⁰³ Na Doutrina da Ciência, Fichte disse: “*Só para a imaginação há um tempo*”(p. 217).

⁵⁰⁴ Ciencia de la Lógica, p. 323.

*subsistir a filosofia crítica; reconheceu a inconsistência desta sombra, separada de todo conteúdo, e se propôs sua destruição completa*⁵⁰⁵.

Entretanto, completa: *“na medida em que começou também por permitir à razão suas determinações deduzindo-as de si mesma”*, aqui a posição meramente subjetiva *“de dita tentativa não lhe permitiu cumprir seu propósito; [logo] foram abandonados esta posição e com ela também todo começo e elaboração da ciência pura*⁵⁰⁶.

Ou seja, referido meramente ao elemento deontológico (um indeterminado) para assegurar o progresso da razão, a lógica aqui, diz Hegel, *“está tratada sem atenção (..) para seu significado [autenticamente] metafísico*⁵⁰⁷.

Conservando-se, portanto, a *“carência de conteúdo das formas lógicas [de determinação] encontra[das] antes só na maneira de considerá-las e tratá-las*⁵⁰⁸, nisso, dirá Hegel, *“a essência da razão adquire a partir deste perspectiva uma posição falsa, já que aparece aqui não como algo que se basta a si mesmo, mas sim como algo em estado de necessidade*⁵⁰⁹.

No fundo, mais como crítica à concessão de estatuto incondicionado à Imaginação transcendental, levada adiante pela

⁵⁰⁵ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 63.

⁵⁰⁶ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 63.

⁵⁰⁷ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 63.

⁵⁰⁸ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 63.

⁵⁰⁹ Diferencia, p. 48-9. Isto é, se são consideradas desde o início como determinações firmes e por isso desligadas da totalidade da necessidade, tais determinações *“são formas mortas, onde já não reside nenhum espírito”*, enquanto que deveriam, verdadeiramente, ser reunidas em *“uma unidade orgânica (..) que constitui sua concreta unidade vivente”*(Introducción a la Ciencia da Lógica, p. 63).

sistematização fichtiana, o confronto entre a leitura hegeliana de Fichte e a leitura de Philonenko mostra essa última estancada no elemento decisivo da disputa, a saber, na constatação do estatuto à base do qual é construído ou produzido o elemento *universal* da razão.

Torna-se, pois, discutível que Philonenko aquiesça no sentido de uma leitura concorde com o elemento forte do incondicionado explicitado por Fichte, a saber, o da construção de uma ciência da razão como ciência só subjetiva, no qual é deixado ou atribuído à Imaginação a tarefa de desenvolver as mediações categoriais, como desenvolvimento do conteúdo que deve ser tomado como base firme e concreção das determinações abstratas, enquanto que, contrário a essa operação subjetiva, a razão, enquanto negativa e dialética, diz Hegel, só é positiva porque “*cria o universal e nele compreende o particular*”⁵¹⁰; ou seja, a razão é o substancial ou real, que contém em si – e não em seu exterior – “*todas as determinações abstratas, e constitui sua unidade sólida absolutamente concreta*”⁵¹¹.

Assim, obviamente não é sensato deixar grassar o conjunto de pré-juízos que se apresentam juntos de uma concepção de ciência da razão meramente subjetiva, à base de uma concepção filosófica embasada num conceito “supersticioso” do infinito.

Em face da leitura de Philonenko, para quem a concepção fichtiana da razão tinha por fim uma volta à consciência comum, o confronto

⁵¹⁰ Prefacio a la Primera Edición de la Ciencia de la Lógica, p. 38-39.

⁵¹¹ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 64.

aparece aqui já perante os prejuízos aos quais a própria consciência ordinária tem por hábito se prender: ela pode diante de “oposições”, quando muito, abrir o caminho para a conversão destes pré-juízos em erros, impedindo o avanço do passo para considerar então se, no fundo, em vez de fixar-se num retorno à consciência natural, não fosse mais apurado chegar à concepção dos elementos simples da consciência, presentes como resultados alcançados por uma justa dedução filosófica, não a partir da investigação ordinária e natural, assentada na apresentação das coisas “*como se a razão estivesse em contradição consigo mesma*”⁵¹², mas sim estabelecida pela consciência simples de que “*a contradição é justamente a elevação da razão sobre as limitações do intelecto e a solução das mesmas*”⁵¹³.

Neste sentido, se há algo que não deve ser admitido e não deve ser feito é evitar isso, evitar “*dar o último passo desde aqui para o alto*”, a fim de que, partindo do “*reconhecimento de que as determinações do intelecto não são satisfatórias, [então se admita] volta[r] a refugiar-se na existência sensorial, acreditando encontrar nela um objeto sólido e acordo*”⁵¹⁴ ou, noutras palavras, estancar a investigação da razão no estágio de uma ciência meramente subjetiva.

⁵¹² Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 61.

⁵¹³ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 61.

⁵¹⁴ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 61. Hegel fez a mesma objeção a Schleiermacher, de quem esperava igualmente uma abordagem mais crítica e rigorosa a respeito da filosofia kantiana, e da qual Schleiermacher se absteria. Nesse sentido Hegel se referirá a ele, perguntando: pode-se aceitar “*a redução do conhecimento ao reino dos objetos finitos e, por conseguinte, tentar ir mais além dessa redução ao nível da intuição e do sentimento?*”. Apud Crouter, R: Hegel and Schleiermacher at Berlin: A many-sided debate, p. 35-37, in: Journal of the American Academy of Religion, 48 (1980), p. 18-43.

Na medida em que a concepção autêntica da filosofia não se deixa deter no momento do entendimento reflexivo, é necessário complementar essa necessidade intrínseca da razão, na tomada de consciência acerca da direção da totalidade da necessidade, para evitar que tais erros obstruam o acesso à filosofia. Como diz Hegel, essa direção para a totalidade da necessidade é a inoxidável *“participação e a secreta eficácia da razão”*⁵¹⁵.

O ímpeto meramente subjetivo da sistematização da Filosofia por um único princípio, apresentado em Fichte, completa-se deste modo pela união do ímpeto objetivo⁵¹⁶, angariando nisso a conversão dos erros, para abandoná-los ainda *“no umbral da filosofia”*⁵¹⁷, como pressupostos que requerem ser demonstrados e dissolvidos no decorrer da constituição mesma do sistema, como motor da constituição sistemática.

Nesse sentido, a filosofia torna-se a refutação praticada, sistematicamente, *“por todas as partes do universal espiritual e natural”*, dos prejuízos que se convertem em erros, apresentando como originário pano de fundo (*Hintergrund*) a verdadeira direção da razão, a saber, aquela *“tomada pelo conhecimento, que [aparentemente] aparece como uma perda e um retrocesso [mas que], no entanto, tem fundamentos*

⁵¹⁵ Diferencia, p. 26.

⁵¹⁶ Schelling iniciou o desenvolvimento dessa terceira perspectiva no Sistema do Idealismo transcendental, na qual começa a desenvolver uma “regra” para a demonstração dos conceitos, a partir da questão: *“Como podem ser pensadas as representações regendo os objetos e, ao mesmo tempo, ser pensados os objetos regendo as representações?”*(p. 348.). Distinguindo entre a dimensão transcendental (razão técnico-teórica) e a dimensão prática, o sistema do Idealismo transcendental na visão de Schelling deve conciliar essas duas dimensões da razão, a dimensão técnico-constitutivo da natureza, e a dimensão prática da ação humana.

⁵¹⁷ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 60.

profundos, sobre os quais repousa em geral a elevação da razão”, para além do estatuto subjetivo da Imaginação, “no espírito superior da moderna Filosofia”⁵¹⁸.

Vistas as relações de determinação, fundamentalmente, como pertencente à razão, e não à Imaginação, a atividade da filosofia caracteriza-se em sua tarefa, por isso, como um “*elevantar-se*” sobre as determinações “*até conseguir conhecer o contraste contido nelas*”, como o grande passo negativo para o verdadeiro conceito da razão, na designação da relação perfeitamente simétrica, na qual o sujeito é visto não apenas como sujeito objeto-subjetivo, senão também e ao mesmo tempo como sujeito objeto-objetivo.

Unicamente à base do conceito do infinito atual pode todo conteúdo da consciência ser conservado (suprassumido) como algo existente ao mesmo tempo na realidade, visto que tais conteúdos são, no fundo, relações vitais e espirituais.

Superando a condição dependente do *AnstoB* fichtiano, o próprio Sistema fundado não pode ser sustentado pela necessidade (dever-ser), mas sim pelo princípio da liberdade (Geist), a propósito do qual um ilustre aluno de Hegel, Henrich Heine, disse: “*Só a liberdade produz espírito, só o espírito produz liberdade*”.

⁵¹⁸ Introducción a la Ciencia de la Lógica, p. 61.

Levado às últimas consequências, o Idealismo subjetivo designa por isso uma fundamentação relativista da necessidade incondicionada da razão, privilegiando uma contradição que ocorre só no pensamento.

Se por um lado o princípio *Eu sou* designa uma atividade total do sujeito (e não mera atividade de faculdades), por outro, o momento do exercício das faculdades (princípios) enfatiza a carência de fundamentação do primeiro princípio, enquanto que o subjetivismo fichtiano torna condição da liberdade aniquilar totalmente o conteúdo objetivo; sem ao mesmo tempo suprassumir esse conteúdo no absoluto como conceito – e não mais no absoluto como somente intuição.

Se o primado do Ser no princípio *Eu sou*, como elemento posicional absoluto, antecede como condição de toda reflexão ou enunciação do juízo científico, aqui ser se mostra como a condição mesma de todo sentido predicativo. Todavia, requer uma teoria completamente desdobrada para constituir-se como Teoria da Subjetividade.

Assim, se a lógica da *Doutrina da Ciência* fora apresentada como fonte da racionalidade e fundadora da Filosofia como ciência autônoma, com isso não fora fundamentado todo o elemento transcendental da Filosofia mesma, pois a expressão do princípio incondicionado não obteve nisso toda a sua envergadura e solidez desdobrada para princípio verdadeiro absoluto.

Será preciso ver também aqui, a partir de Hegel, que a autoconsciência não se dá sem um processo de reconhecimento mútuo⁵¹⁹, onde a autoconsciência, do mesmo modo, “*só existe enquanto reconhecida*”⁵²⁰.

3.2.3 Súmula conclusiva a propósito das Aporias da fundamentação

A partir do que vimos se contrastam os elementos da perspectiva de leitura de Philonenko do texto fichtiano, na qual fora considerado que Fichte intentara acentuar a reconciliação da filosofia com o senso-comum, e a proposta hegeliana, que viu a resolução da fundamentação sistemática em um princípio no qual o *ser absoluto* se torna idêntico à estrutura conceitual.

A recuperação da unidade da razão, defendida pelo texto fichtiano com ressonância na sociedade da época, parece ater-se à meta da Filosofia tal como designada por Philonenko no retorno à consciência comum, como tentativa de realizar uma união com a crença de que existe um mundo, que quer um direito e uma moral⁵²¹.

Todavia, a meta fichtiana não se deteve em mostrar as particularidades da autoreflexividade filosófica iniciada na consciência

⁵¹⁹ Fenomenologia do Espírito, p. 190.

⁵²⁰ Fenomenologia do Espírito, p. 141. A questão basilar para se pensar isso, pode ser formulada assim: é possível chegar, de modo absoluto, à ilação da subjetividade sem passar pelo crivo da intersubjetividade, como constitutividade do conceito absoluto?

⁵²¹ Para Philonenko, “*a filosofia de Fichte não é um idealismo ontológico (precisamente o que reduz o mundo à consciência), mas um idealismo semântico, isto é, uma doutrina que mostra que*

comum: Fichte salientou a necessidade de aprofundar a fundamentação crítica até alcançar o seu nível positivo, enquanto se provoca com isso uma reconciliação do entendimento do senso-comum que, “*ofendido por toda a filosofia pré-kantiana e incompatibilizado com a filosofia por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação*”, pela parte prática da *Doutrina da Ciência* ver-se-á “*completamente reconciliado com a filosofia*”⁵²².

Entretanto, justo porque considera como o principal problema da razão a demonstração *filosófica* do primado do prático, Fichte antecipa que tal questão não deve ser posta no domínio de questões com as quais tem de se haver o senso-comum. Por isso, o método, justamente porque designa-se *transcendental*, examina na fundação do uso da razão um domínio no qual a abordagem estritamente filosófica é distinguida da preocupação com a visão natural das coisas pelo senso comum.

É para além disso que Fichte busca fundar o uso puro da razão.

Disse:

[A Doutrina da Ciência] Não nega ao entendimento comum o direito de julgar sobre esses objetos [alvo último da filosofia], mas, pelo contrário, lhe confere esse direito mais vigorosamente, ao que parece, do que qualquer uma das filosofias precedentes; só que exclusivamente ‘para sua esfera’ e em ‘seu próprio domínio’; mas não de maneira ‘filosófico-científica’, pois este é um território que absolutamente não existe para o entendimento comum como tal. Raciocinar sobre esses objetos, o entendimento comum

o mundo, um direito e uma moral são possíveis a partir da consciência que funda a sua essência”.
Apud Chatelet, F. *História da Filosofia*, v.5, p. 65.

⁵²² Doutrina da Ciência, p. 122.

*raciocinará, talvez, muito bem; mas não filosofar, pois disto não é capaz quem não o tenha aprendido e exercitado*⁵²³.

Com efeito, o exercício requerido aqui diz respeito ao desenvolvimento e à execução do novo método (*doutrina da ciência*), a ser realizado pelo filósofo. E, ainda que o argumento do senso-comum deva ser levado em conta, enquanto premissa para iniciar a descoberta da reflexão sobre a questão sistemática (diz Fichte: “*A filosofia científica, muito embora se eleve acima da visão natural das coisas e acima do entendimento comum, tem, contudo, um pé firmado no domínio deste último*⁵²⁴; e tem nele seu ponto de partida, embora depois o abandone livremente⁵²⁵), o caráter incondicionado do princípio absoluto (*Ich bin*) ocupa-se da questão decisiva para a Filosofia, à qual não conseguirá fazer levantamento nem dar conta uma hermenêutica unilateral e tendenciosa dos fundamentos do texto fichtiano.

Essa tarefa consiste na de desenvolver as *mediações* para compreender discursivamente a solução da contradição provocada pela fixação das determinações opostas, que impelem a razão teórica (*Verstand*) à auto-destruição. Essa contradição fora desenvolvida na

⁵²³ Comunicado claro como o Sol, p. 327.

⁵²⁴ Como observa Adorno (*Três Estudos sobre Hegel*, p.25-7), na distinção entre sujeito transcendental e sujeito empírico, Fichte tentará arrancar o princípio do Eu da facticidade “*por causa da irreconciliabilidade de ambos, (...) justificando assim o idealismo naquela absolutidade que logo se converteu no meio em que o sistema de Hegel havia de viver*”. Nesse sentido, o sujeito Absoluto, pressuposto por Fichte, se apresentará como mera “abstração” no qual será eliminado o conteúdo particular do Eu-sujeito concreto, da consciência individualizada. Nesse sentido, a pensabilidade da separação da Filosofia em relação à Ciência consistirá na oposição entre a reflexão filosófica e a reflexão do entendimento comum. Posteriormente, face ao limite da compreensão da razão em Fichte, em uma razão teórica e uma razão prática, a justificação daquela concretude é refundida pela filosofia de Hegel na forma grega do “*Logos*”, resgatando nisso o acréscimo de uma unidade especulativa para o princípio incondicionado do filosofar.

teoria fichtiana como conceito pertencente só ao pensamento, e não à realidade. À base dessa contradição, a exposição do princípio absoluto se apresenta como condicionada a ser exposição de uma necessidade do “pensamento”, e não ao mesmo tempo do “ser”(realidade)⁵²⁶.

Assim, se por um lado os elementos intrínsecos fornecidos pelo texto fichtiano aprofundam, mas não conseguem dar continuidade ao desdobramento desse elemento do incondicionado – vestígio de uma estrutura mais antiga, tanto do discurso como do mundo (universo) – como pertencente ao discurso e ao mundo, requerer-se-á uma abordagem mais detida, cuja hermenêutica possa realizar o acompanhamento da demonstração completa deste incondicionado da razão como então o verdadeiro e único princípio absoluto.

É nesse sentido que a leitura de Hegel leva a cabo uma crítica que recupera o complemento de soluções às aporias deixadas pelo texto fichtiano. Nesta continuidade é preservada e aprofundada, na persecução da sua tarefa, a separação entre o modo de pensar natural do senso-comum e aquele implementado por uma razão (*Vernunft*) estritamente filosófica.

⁵²⁵ Comunicado claro como o Sol, p. 325.

⁵²⁶ Com efeito, para extrair do Idealismo prático (subjetivismo prático) fichtiano os primeiros vislumbres do idealismo objetivo, basta que seja reconhecido um único momento no “*sair de si*” do Eu para receber a diferença, a fim de que comece a ser pensado o idealismo objetivo como vinculado e complementar ao primeiro. Entretanto, essa pré-definição que encontra o Idealismo objetivo em gérmen no idealismo subjetivo depende do exercício completo da crítica à concepção dualista da razão em Fichte, da razão como somente “teórica” e “prática”. Ou seja, o conceito de natureza não é condição somente para a obtenção de conteúdos da autoconsciência como definição da razão (racionalidade) enquanto teórica e prática, senão que também segundo sua dimensão técnica. Assim, transforma-se a exigência do primeiro princípio como exigência de conservação neste princípio de um conteúdo objetivo ao lado de um conteúdo subjetivo.

Deve-se principiar a compreender a contradição aqui portanto como ontológica, a partir da ênfase na necessidade mesma da filosofia, que não “*pode ser satisfeita (..) [se não] penetrou até o princípio da aniquilação de toda oposição fixa*”⁵²⁷ e até a referência do limitado ao absoluto, a um incondicionado sustentado pela razão (*Vernunft*).

Enquanto deve ser resolvida e desdobrada de modo discursivo, a *contradição* expressa a tarefa de resolução que passa pelas fases de relativização dos argumentos restantes, ainda fixados em Fichte devido ao pressuposto deontológico para conservação da atividade da autoconsciência (*Ich bin*).

O pressuposto deontológico conseguia apresentar-se aproximado da *estrutura reflexiva* mas garantido pela estrutura do elemento intuitivo, à base da idéia de infinito concebido pelo entendimento (para compreender o conjunto ou força total das faculdades (*Gemüt*)).

E, desse modo, o caráter reverso do pressuposto deontológico apresentou-se como a carência sustentada para motor ou potencialização da demonstração do princípio absoluto, deixando a própria realização do sistema à reboque da estrutura axiomática (intuitiva) de um infinito compreendido intuitivamente (quantitativamente), de modo pontual (e não serial), e não do ponto de vista do conceito (qualitativamente).

Nisso a realização do sistema em Fichte só consegue colher como consequência a fuga da imanência do pensamento (como desdobrado

⁵²⁷ Diferencia, p. 49.

pela razão), em prol da transcendência da reflexão (como desdobrada pela intuição), visto ter assentado o princípio da subjetividade transcendental graças à dinamicidade resultante da faculdade de Imaginação transcendental (Intuição intelectual).

Nesse sentido, o sistema fichtiano apresenta sua dependência (como dependência de um *feedback* voltado para a intuição) na concessão a um elemento externo ao sistema, a saber, um travo (*Anstoß*) para motivador do desenvolvimento do pensamento. E nisso a fundamentação absoluta da Filosofia está sob o domínio de um princípio, cujas ações resultantes se caracterizam por poderem ser revogadas, portanto, permanece uma fundamentação indeterminada.

Por isso tornou-se necessário recuperar integralmente aquele incondicionado da razão para apresentá-lo como a conclusão de um princípio que expressa a Razão universal, historicamente desdobrada; aqui, portanto, a Filosofia se apoia num elemento ontológico, não mais fundado sob um estatuto contingente (que aceita dispersar seu começo por premissas do senso comum e revogar suas altas consequências obtidas de modo estritamente reflexivo)⁵²⁸.

É nesse sentido que a extração do significado da *contradição* expressa no sistema é a condição da própria autoconsciência em geral, designada por Hegel como espírito (*Geist*). Por isso, diferentemente de Fichte, Hegel refere-se à própria realidade como necessitante e

conduzindo à orientação de totalidade; ao ser encontrada a fonte do conceito de contradição no pensamento de uma cisão já existente na realidade, o pano de fundo completo para o desenvolvimento e desdobramento integral do sistema apresentar-se-á como sendo já o próprio incondicionado (absoluto) – como a estrutura mais antiga do universo, designada pela noção da “relação”. Disse Hegel:

A cisão é a fonte da necessidade da filosofia e enquanto formação da época, [tornou-se] o aspecto não livre, dado da figura. Nesta formação, aquilo que é manifestação do absoluto se isolou do absoluto e se fixou como algo autônomo. (..) [Por isso] Superar os opostos assim consolidados é o único interesse da razão; este interesse seu não tem o sentido de que ela se oponha completamente à oposição e à limitação, pois a cisão necessária é um fato da vida, que se autoconfigura contrapondo-se perpetuamente, e só mediante a restauração a partir da máxima separação é possível a totalidade na vitalidade suprema⁵²⁹.

Se a Filosofia se depara com uma realidade carente ela própria de estatuto, então a reflexão é (e depende ser), na verdade, instituída pela Filosofia: o impulso auto-contraditório da faculdade teórica se dissolve aqui, acentuando a continuação do desdobramento autônomo da razão como proceder necessário e consequente.

Na acentuação da fonte metódica como assentada no espírito (autoconsciência em geral) então pode ser demonstrado como presente aquele ser (incondicionado) que tem de ser a alternativa à qualidade

⁵²⁸ No capítulo 0 da *Ciência da Lógica*, Hegel empreende a demonstração do *Problema do Começo* da Filosofia de um modo até então não expresso por nenhuma das tentativas filosóficas existentes.

⁵²⁹ Diferencia, p. 18-20.

contingente do começo, fundada na mera reflexão (e não assentada na razão). O estatuto diferente a ser desenvolvido aqui diz da elaboração daquele *tempo da dinâmica* (do *ser absoluto* como estrutura *conceitual*), como devendo ter sido alcançado após a elaboração do *tempo da demora* (do *dever-ser* como *dever demorar-se*) fundado na Imaginação transcendental.

Na alteração desta qualidade, a elaboração hegeliana da razão aparece em conformidade com o mundo empírico, limitado e finito; mas porque a unidade da identidade de sujeito/objeto, antes suprassumida, dissolve-se como proceder racional e conceitual que é o verdadeiro fundamento do caráter finito das coisas, com isso afirma-se conceitualmente o caráter concreto do incondicionado. Como disse Hegel:

*Todas as coisas finitas têm em si uma inverdade, têm um conceito e uma existência, que porém é inadequada ao seu conceito. Por esse motivo devem perecer, e desse modo se torna manifesta a inadequação de seu conceito e de sua existência*⁵³⁰.

De acordo com isso, a perspectiva da tarefa da Filosofia não pode prescindir da compreensão da fonte da cisão como elemento ontológico, a cujo resgate a crítica de Philonenko⁵³¹ à leitura hegeliana de Fichte não

⁵³⁰ Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I, § 24, p. 82.

⁵³¹ É interessante observar que a concordância de Philonenko com a fundamentação fichtiana do princípio *Eu Sou* reitera aquela noção capital, mas equivocada, insistentemente combatida por Hegel, de que a Filosofia não deve condescender com a admissão de “pressupostos” para levar adiante a demonstração da incondicionalidade das suas regras de reflexão - que no caso de Fichte se mostraram constitutivas, literalmente, a partir do pressuposto da impossibilidade de que se poderia chegar discursiva e conceitualmente até elas. Se essa é a condição prévia, sobre a qual Philonenko concorda sem questionar, então este reincide no “erro formal” praticamente já por Fichte, visto que a insistência de conservar as condições do primeiro princípio como “pressuposições”, outorga uma falta de capacidade da razão, como auto-concedida, isto é, como

dá conta para defesa da fundamentação do sistema do idealismo subjetivo fichtiano.

A interpretação crítica de Hegel poderia acentuar, nesse sentido, o exame das conseqüências da defesa de Fichte como crítica ao fundamento da sistematização, anteparada no início da tarefa da Filosofia como sendo ao mesmo tempo real e universal.

Assim, na medida em que a própria Filosofia, mediante a dissolução dos elementos contraditórios, atinge uma simplicidade metódica⁵³² não alcançada pelo pensamento natural, a conciliação da tarefa da Filosofia com o senso comum, postulada por Philonenko a propósito de Fichte, apresenta-se não só como não factível, mas ainda como sustentação de um *erro formal* no desdobramento do processo da razão absoluta.

Assim, se já subjaz a *participação e a secreta eficácia da razão* em operação na reflexão intelectual, em vista da *totalidade da necessidade*,

uma pura abstração, sem demonstração do seu desenvolvimento nem da sua necessidade. Nesse sentido a continuação hegeliana do questionamento acerca dos *pressupostos*, e da exigência de que todos devem poder ser demonstrados, contorna o estancamento da razão, recolocando em movimento o aspecto “especulativo” da razão, enfatizando o primeiro e verdadeiro assunto da razão, a saber, o incondicionado (o absoluto).

⁵³² É interessante observar o debate contemporâneo na proposta de encontrar uma afinidade entre o tema da autoconsciência (consciência de si), conduzido pela Filosofia transcendental, e conduzido pelas Neuro-ciências. Um exemplo dessa tentativa foi realizada por Manfred Frank (É a subjetividade um ‘absurdo’? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si? In: *Finitude e Transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo Stein, p. 442), que recuperou justamente na Teoria fichtiana os elementos fundantes da subjetividade, na demonstração da impossibilidade de uma visão naturalista da consciência ascender até os fundamentos e condicionantes transcendentais que levam às determinações filosóficas da autoconsciência (subjetividade). Nesse sentido, a visão naturalista consegue mostrar-se, do mesmo modo como foi enfatizado por nós no Capítulo Primeiro deste trabalho, atrelada unicamente a limites teóricos, caindo em impasses devido à procura de um princípio de pesquisa fundado de modo empírico, e vendo-se em necessidade de conservar tomadas de posição dilemáticas, que acabam por elucidar a

a direção imposta pelo modo de pensar que concebe o método da reflexão como terminando na razão, e não na reflexão, apresenta-se aqui como a cumulação do sistema no desenvolvimento completo do pensamento como completude do incondicionado, devendo todas as determinações valer pelo fundamento incondicionado como “saber” na unificação de identidade e espírito.

Isso porque o *absoluto* possui igualmente sua completude ou, como diz na Fenomenologia: “o saber tem sua meta fixada tão necessariamente quanto a série do processo. [E] A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”⁵³³.

Assim, a idéia sistemática da autonomia do absoluto é confrontada com “uma objetividade que escapa ao domínio do conceito teórico”⁵³⁴, onde a objetividade apresentada mesmo sob o pano de fundo de uma fenomenologização, supera o pano de fundo intuitivo transcendental em favor de um elemento solidamente conceitual incondicionando.

Portanto, para compreender a saída e a valorização filosófica do pensamento de Fichte como autônomo e independente das interpretações que pretenderam fazer da sua situação histórica a mera representação de “um interlúdio entre Kant e Hegel, um Kant já traído e um Hegel ainda

falta de um verdadeiro e fundamental sentido no emprego daquelas categorias para o pensamento científico.

⁵³³ Fenomenologia do Espírito, § 80, p. 76.

⁵³⁴ Flickinger, H-G., *A verdade do aparecer – reflexões sobre um conceito chave da filosofia hegeliana*, p. 186, in: *Dialética e Liberdade*, Festschrift a Carlos Roberto Cirne-Lima e Ernildo Stein; De Boni, L. (org.).

*imaturus*⁵³⁵, seria possível reconhecer, segundo Torres Filho, dois modos de expor essa alternativa: ou tomar a alternativa “*compensatória*”, na sustentação de que Fichte, na elaboração posterior de sua filosofia abandona sua primeira posição expressa na *Grundlage de 1794*, convencido da insuficiência do *Eu absoluto* como *princípio* que devia garantir a unidade do saber, no encontro da Idéia de um *Ser absoluto* como sujeito-objeto para verdadeiro princípio de superação do conflito entre idealismo e realismo; ou tomar a alternativa “*compreensiva*”, a partir da qual seria explicado o texto fundamental de 1794 com vistas ao conjunto da obra, na demonstração de que “*essa exposição tem uma função preparatória em relação à doutrina da ciência*” que está para ser exposta (portanto, está faltante), no sentido de que o livro não trataria diretamente já da doutrina da ciência em questão, mas só da sua fundamentação ou alicerce, para fundamento formal destinado a expor os atos do conhecimento, do qual se seguirá propriamente uma doutrina da ciência, constituída pelas ciências materiais (doutrinas da natureza, do direito, da moral e da religião), e encabeçadas pela *Doutrina da Ciência superior*, de 1804.

Mas, segundo Torres Filho, mesmo essas duas alternativas não deixam de passar pela linha de interpretação influenciada por Hegel que, ainda que houvesse sido possível ter se tomado, de modo equivocado, a parte pelo todo, a *Grundlage* (1794) como a totalidade da *Doutrina-da-*

⁵³⁵ *O Espírito e a Letra. Crítica da Imaginação pura em Fichte*, p.128-9.

Ciência, tomado a parte pelo conjunto da obra, que foi continuada depois da edição de 1794, ainda assim o caráter concreto do resgate do incondiciando da razão vai emprestar a conclusão que tentou ser evitada pelas leituras de Alexis Philonenko e Reinhard Lauth, a saber, contornar o constatação inescapável na trilha do resgate desse absoluto de que, dirá Bloch, “*Fichte é (..) a tese abstrata, não desenvolvida, da razão; (..) Schelling e sua filosofia da natureza são a esfera das diferenças em brusca irrupção; [e onde] a série se encerra com o próprio Hegel, como o fruto e o olho aberto, como a filosofia absoluta que se voltou para si mesma*”⁵³⁶.

⁵³⁶ Bloch, E. *Sujeto-Objecto*, p. 136.

CONCLUSÃO

Partimos em nossa tese da afirmação de que a estrutura transcendental, da qual Kant se serviu para assentar uma fundamentação Idealista e distinguir com isso o papel da Filosofia transcendental em relação ao pensamento dogmático tradicional (metafísica), fora disponibilizada para a específica expansão do domínio das ciências (a fundação de uma razão teórica que conserva pleno uso sobre as “categorias” do conhecimento, numa consideração ampliada às necessidades das ciências particulares), e que punha a perder a fundamentação da própria Filosofia transcendental, em vista de não haver fundado de modo positivo o Sistema dessa Filosofia.

À seguir mostrou-se como quesito necessário para a fundamentação, considerar a passagem do estágio “cético” da razão, para um estágio “crítico” ampliado (dogmático), a partir de cujo fundamento pudesse ser mostrado como assentado na própria subjetividade (transcendental) as condições imprescindíveis, constitutivas, de todas as categorias, seja para o mero pensamento, seja para o conhecimento.

Isto é, que somente por meio da afirmação radical do Idealismo (dedução não só da ‘forma’, mas também da ‘matéria’) poderia ser salvo o aspecto “crítico” da razão, na medida em que se exige assentar o fundamento do saber, antes de problematizá-lo e colocá-lo à prova.

Foi demonstrado como a exigência e fundamentação da Filosofia de acordo com um “primeiro princípio” (o princípio “Eu sou”), em Fichte, tornou possível pensar as “estruturas reflexivas” transcendentais existentes primeiramente no sujeito, como condição do conhecimento (juízos sintéticos *a priori*), portanto, como condição da existência dos próprios objetos.

O papel desempenhado pelo Método transcendental, em Fichte, inovou substancialmente a maneira da Filosofia ser compreendida: a exigência sistemática da razão se apresentou como a exigência da autonomia da subjetividade, sendo o reflexo da própria atividade do princípio “incondicionado”, como faticidade originária, absoluta, refratária à incompletude e à fragilidade da razão (como ausência de autoreflexividade).

Todavia, vimos que a sistematização fichtiana conduzida pela Imaginação transcendental (Intuição intelectual), conservou aporias e contradições internas, na falta de “regras” para justificar, de modo imanente, a identidade da relação sujeito/objeto do conhecimento, visto que o primeiro princípio (Eu absoluto) fora pressuposto a partir de uma exigência deontológica (“dever-ser”), valendo por isso como postulado (*Voraussetzung*), sem ser efetivamente demonstrado no interior do próprio sistema.

Ou seja, a autoconsciência (“Eu sou”) devia ser produzida como princípio absoluto da razão; devia ser sempre primeiramente algo só ideal

e potencial. Entretanto, a partir dessa exigência, meramente formalista, o primeiro princípio, que devia valer como princípio sistemático, permaneceu dependente, em sua efetividade, de que o princípio (Eu absoluto) reduzisse todo o dado a um ato espontâneo do Eu, enquanto, simultaneamente, o projeto da *Doutrina da Ciência*, como lógica da fundamentação, dependia de ser posto sob a dependência de alcançar as camadas mais profundas da experiência, sem nisso nunca se deparar com o puro dado.

Nisto a consciência mesma mostrou por que poderia surgir só como fenômeno *post-factum*. Assim, tal como a fundamentação fichtiana intercedeu para assegurar a fundamentação da Filosofia transcendental, careceu de complemento a fundamentação o Idealismo fichtiano: o princípio da autoconsciência tentara servir aqui de princípio para a fundamentação última, mas procurando encontrá-la na via meramente formalista.

Nesse sentido é que a compreensão do Idealismo radical fichtiano pode representar só um dos estágios da fundamentação absoluta da razão, que com Hegel atingiu sem estado pacífico, ainda que sem deixar de ser controverso.

Pois, se a figura do “conceito” não puder conceder à figura da Intuição intelectual a pertença, isolada e parcial, a um “momento” no percurso de obsolescência que conduz do momento da compreensão da autoreflexividade pura ao momento do pensamento pelo próprio

pensamento, então justamente isso justificaria a reanimação do ceticismo como o melhor modo de despertar novamente essa razão, visto que a autonomia da Filosofia como ciência não deverá nem poderá abstrair-se de ou fundamentar ou refutar o que quer ser assentado ao modo de hipótese meramente cética.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Kant:

Kant, I. *Werke in Zwölf Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13. Aufl., 1994.

Kant, I. *Crítica da razão pura* (Kritik der reinen Vernunft). Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1989.

_____. *Prolegómenos a toda a Metafísica futura*. (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik). Lisboa: Edições Setenta, 1988.

_____. *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Madrid: Tecnos, 1991.

_____. *Crítica da faculdade do juízo* (Kritik der Urteilskraft). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Edições Setenta, 1995.

_____. *Crítica da razão prática* (Kritik der praktischen Vernunft). Lisboa: Edições Setenta, 1997.

_____. *Idéia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht). In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições Setenta, 1995, p. 21-36.

____. Que significa orientar-se no pensamento? (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*). In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições Setenta, 1995, p. 37-56.

____. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?). In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições Setenta, 1995, p. 11-21.

____. *Lógica de Jäsche*. (*Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

____. Acerca da falsa sutileza das quatro figuras do silogismo. In: *Texto Pré-Críticos*. Lisboa: Ed. Rés, 1977.

II. Obras de Fichte

Fichte, J.G. *Fichtes Werke*. Hrsg. v. I. H. Fichte. Berlin: de Gruyter & Co., Berlin 1971.

____. *Briefwechsel*. Hrsg von Hans Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

____. *Reden an die deutsche Nation*. Leipzig: Spamerschen Buchdruckerei, 1912.

____. Doutrina da Ciência de 1794 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

____. Fundamentos da Doutrina da Ciência completa. Lisboa: Colibri, 1996.

_____. Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. O Programa da Doutrina-da-Ciência (*Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre*). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

_____. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

_____. El Destino del Hombre (*Die Bestimmung des Menschen*). Buenos Aires: Aguilar, 1963.

_____. Comunicado Claro como o Sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima Filosofia (*Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Sistema da Ética segundo os princípios da Doutrina da Ciência (*Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*). In: *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

III. Bibliografia de Apoio.

Adams, R.M., *Leibniz: determinist, theist, idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.

Adorno, T.W. *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 3^a ed. 1981.

Araújo de Oliveira, Manfredo. Hermenêutica e Dialética: duas universalidades complementares? In: *UNISINOS*, v.3, nº 4, jan-jun 2002, p. 41-64.

Baumanns, Peter. Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*. R.Lauth zum 60 Geburtstag. Hg.v. Klaus Hamacher und Albert Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1979.

Bloch, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983

Castoriadis, C. A descoberta da Imaginação, in: *Os Destinos do Totalitarismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

Châtelet, François. *História da Filosofia: idéias, doutrinas*. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, v.5, 1983.

Cichero Sieczkowski, J.B., Sobre uma possível interpretação das condições de possibilidade de todo o conhecimento de Kant à luz do realismo objetivo. In: *UNISINOS*, v. 2, nº 3, 2001, p. 213-233.

Coves, Faustino O. Maimon y Fichte: una interpretacion postkantiana de la Filosofia Practica del Criticismo. In: Muguerza, J. e Aramayo, R.R. *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 369-402.

Crouter, R. Hegel and Schleiermacher at Berlin: A many-sided debate, p. 35-37. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 48, 1980, p. 18-43.

Dawkins, Richard. *O Gene Egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

Dilthey, G. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Ensayo de Fundamentar el Estudio de la Sociedad y de la Historia. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

_____. Redacción de Breslau. In: _____. *Crítica de la Razón Histórica*. Barcelona: Península, s/a.

Düsing, Klaus. Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des Subjektiven Geistes. In: Henrich, D. (hrsg), *Hegels Philosophie Psychologie*. Hg.v. Dieter Henrich. Bonn: Bouvier, 1979, p.201-225

_____. Struktur des Selbstbewusstseins. Ein systematischer Entwurf. In: *Fichte-Studien*. Amsterdam: Atlanta: Rodopi, 1995.

Ende, Helga. *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG, 1973.

Engfer, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

Fernández, A.L., Deducción Transcendental y Modalidad. Algunas consideraciones en torno al programa demostrativo de la deducción trascendental. In: *Diálogos* (Revista do Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico), XXIII, n°52, julio, 1988, p. 7-23.

_____. El Espacio como ser real y el Espacio de los Fenómenos: algunas consideraciones en torno a la Ontología del Espacio y la Naturaleza del Fenômeno en Kant. In: *Diálogos* (Revista do Departamento de Filosofia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico), XXIX, n°63, 1994, p.121-145.

Ferreira, Manuel C. Maimon, crítico de Kant. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), 1992, p. 207-220.

Flickinger, H-G., *A verdade do aparecer – reflexões sobre um conceito chave da filosofia hegeliana*. In: De Boni, L. (org.). *Dialética e Liberdade*, Festschrift a Carlos Roberto Cirne-Lima e Ernildo Stein, 1993, p. 186-200.

Frank, Manfred. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

_____. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

_____. É a Subjetividade um 'absurdo'? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência-de-si. (*Ist Subjektivität 'Unding'? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewusstsein*). In: *Finitude e Transcendência*. Festschrift a Ernildo Stein. Porto Alegre: Vozes/Edipucrs, 1996.

Franken, Martin. *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*. Amsterdam: Atlanta: Rodopi, 1993.

Girndt, Helmut. *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift*, Bonn: H. Bouvier u.Co. Verlag, 1965.

Gloy, K. Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. In: *Fichte-Studien*, Bd. 1, 1990.

Gueroult, Martial. *Études sur Fichte*. Paris: Aubier, 1974.

Habermas, J. *Teoria y Praxis*. Estudios de Filosofía social. Madrid: Tecnos, 1987.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *O Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

Hammacher, Klaus. Fichtes transzendente Dialektik und Hegels phänomenologie Dialektik. Eine transzendentallogische Rekonstruktion. In: *Transzendente Theorie und Praxis. Zugänge zu Fichte*. Amsterdam: Rodopi, 1996.

Hartmann, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1960.

Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, São Paulo: Vozes, 1988.

_____. *Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik)*. Tomo I. Buenos Aires: Solar, 1968.

_____. *Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik)*. Tomo II. Buenos Aires: Solar, 1968.

_____. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

_____. *Glauben und Wissen*. In: *Werke*: [im 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft, Jena, 1801)*. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Correspondências*. In: Hegel, *Escritos de Juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821))*. Buenos Aires: Sudamerica, 1975.

Heidegger. *Kant y el problema de la Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *O Que é uma coisa? (Die Frage nach dem Ding)*. Lisboa: Edições Setenta, 1987.

Henrich, Dieter. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

_____. Fichtes-Ich. In: *Selbstverhältnisse*. Frankfurt am Main: Reclam, 1969.

_____. La Estructura de la Prueba en la Deducción Transcendental de Kant. In: *Kant: de la Crítica a la filosofía de la Religión*. Coord. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1994.

_____. *Hegel en su Contexto*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1987.

Höffe, O. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder. Biblioteca da Filosofia, 1986.

Horkheimer, Max. Materialismo e Moral. In: *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990, p. 59-88.

Horstmann, Rolf-P. *Maimon's Criticism of Reinhold's "Satz des Bewusstseins"*. In: *Proceeding of the Third International Kant Congress*. Ed. by L.W. Beck. Dordrecht: Reidel. 1972, p. 330-338.

Hösle, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Krampf, Wilhelm. *Die Metaphysik und ihre Gegner*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1973.

Kulenkampff, Jens. Do Gosto como uma Espécie de Sensus Communis, ou sobre as condições da Comunicação Estética. In: ____: *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. 1^a ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFGRS, Goethe-Institut/ICBA, 1992, p. 9-23.

Lauth, Reinhard. *Philosophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold*. Bonn: Bouvier Herbert Grundmann, 1974.

_____. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Salzburg: Pustet, 1965.

_____. *Fichtes Revolutionierende neue Konzeption von Philosophie als Wissenschaft*. In: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewsky*. Hamburg: Meiner, 1989, p. 373-384.

_____. Der systematische Ort von Fichtes Geschichtskonzeption in seinem System. In: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1983, p. 100-105.

Léon, Xavier. *Fichte et son Temps. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*. Paris: Armand Colin, 1954.

Lessing, Gotthold. E. *Cartas (Briefe)*. In: *De Teatro e Literatura*. São Paulo: Herder, p. 1964.

Luhmann. N. O Conceito de Sociedade. In: Neves, Clarissa B. e Samios, Eva M. B. (org.). *Niklas Luhmann. A Nova Teoria dos Sistemas*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, p. 75-91.

Luft, Eduardo. A insuficiência na razão. In: *Veritas*, V. 40, n° 160, dez. 1995, p. 769-778.

Maimon, Salomon. *Ensaio sobre a Filosofia transcendental (Versuch über die Transzendente Philosophie)*. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), 1992, p. 221-246.

Margutti, P. R. *As categorias de Kant e a Lógica das Pressuposições*. In: *Kriterion*, v. XXV, n° 73, 1984, p.91-102.

Marques, António. *Uma interpretação céptica do Criticismo*. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), 1992, p. 249-256.

Market, Osvaldo. Kant e a Recepção da sua obra até aos alvares do século XX. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), 1992, p. VII-LXI.

Monod, Jacques. *O Acaso e a Necessidade*. Petrópolis: Vozes. 1971.

Nussbaum, Martha C. *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

Offermann, Josef. *Das Element des Politisch-Religiösen in seiner Grundbedeutung für das Pädagogische im Werke von Pestalozzi und Fichte*. Ratingen bei Düsseldorf: A. Henn Verlag, s/a.

Ortega y Gasset, José. *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Pascal, Georges. *O Pensamento de Kant*. Porto Alegre: Ed. Petrópolis, Vozes, 1996, 5ª ed.

Paton, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience*. A commentary on the first half of the *Kritik der reinen Vernunft*, v. I. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: Humanities Press Inc., 1970.

Philonenko, Alexis. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: J.Vrin, 1980. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

_____. *L'oeuvre de Fichte*. Paris, Vrin, 1084.

Pippin, Robert B. Avoiding German Idealism: Kant, Hegel and the reflective Judgement Problem. In: *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, 1997, p. 129-153.

Pohl, Karl. *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1966.

Popper, K. R. , *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, 3ª edição.

_____. *A Lógica das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, 3ª edição.

Reinhold, K. L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens/ mit e. Einl. Hrsg. von Wolfgang H. Schrader. 1. Aufl.* - Hamburg: Felix Meiner, 1978.

_____. Ensaio de uma Teoria acerca da Faculdade de representação humana (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789)). In: Gil, F. *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1992.

Ricouer, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés, [1990?].

Riedel, Manfred. Teleologische Erklärung und praktische Begründung. Zur "methodologische Lücke" in der analytischen Theorie der Humanwissenschaften. In: *Theorie-Diskussion. Neue Versuche über*

Erklären und Verstehen. Hg.v. Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1978.

Rombach, Heinrich. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. München: Freiburg: Verlag Karl Alber, 1966.

Röttgers, Kurt. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Hegel*. Berlin: de Gruyter, 1975.

Schelling, F. W. J., *Über die Konstruktion in der Philosophie*, 1803, In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo: Departamento de Filosofia da USP. 2001, p. 87-111.

_____. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. In: Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck/Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter. 3 Auflage, München: Beck. 1979 (13 vols).

_____. *Sistema del Idealismo transcendental* (1800). Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. *Idéias para uma Filosofia da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig: Philipp Reclam, 1975.

Schiller, Friedrich. *A Educação Estética do Homem (Über die Aesthetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen)*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Schopenhauer, A. *Crítica da Filosofia kantiana*. Apêndice de O Mundo como Vontade e Representação. São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Pensadores), 1988.

Schmitt, Jean-Claude, A imaginação eficaz. In: *Signum*. ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais). São Paulo, nº3, 2001.

Schrader, Wolfgang H. Philosophie als System – Reinhold und Fichte. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie: Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*. (hrsg.) Klaus Hammacher und Albert Mues. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1979.

_____. Introdução ao *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, de Reinhold. In: Reinhold, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

Schulz, Reinhard. *Naturwissenschaftshermeneutik. Eine Philosophie der Endlichkeit in Historischer, Systematischer und Angewandter Hinsicht*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004.

Schulze, Gottlob Ernst. *Enesidemo (Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Iena gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, 1792)*. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844), 1992, p. 249-256.

Siemek, Marek. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner, 1984.

Spickhoff, Karl. *Die Vorstellung in der Polemik zwischen Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94*. Uni-Druck, München, 1961.

Tonelli, Giorgio. Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts. In: *Kritik und Metaphysik*, Festschrift für H.Heimsoeth, Berlin: de Gruyter, 1966.

_____. *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*. Torino: Editoriale Saste. 1956.

Torres Filho, R. R., *O Espírito e a Letra. Crítica da Imaginação pura em Fichte*, São Paulo: Ática, 1972.

_____. *A virtus dormitiva de Kant*, in: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Notas sobre Fichte leitor, in: *Discurso*, São Paulo, Ano I, nº 1, 1972, p. 19-25.

_____. O Discurso fichtiano. In: *Discurso*, São Paulo, Ano II, nº 4, 1973, p. 9-39.

Türcke, C., O Nascimento mítico do Logos. In: *Finitude e Transcendência*. Festschrift a Ernildo Stein. Porto Alegre: Vozes/Edipucrs, 1996, p. 81-90.

Utteich, L.C., Ensaio Introdutório à leitura de *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Críticismo*, de Schelling. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v.10, nº2, 2005, p. 137-159.

Vogel, Paul. *Fichtes philosophisch-pädagogische Ansichten in ihrem Verhältnis zu Pestalozzi*. Langensalza: Hermann Beyer & Söhne, 1907.