UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A DISTÂNCIA DO OLHAR

Síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte

FRANCISCO PRATA GASPAR

(Versão corrigida)

São Paulo
2015

A DISTÂNCIA DO OLHAR

Síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte

FRANCISCO PRATA GASPAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

(Versão corrigida)

São Paulo

2015

Pra Mironga, a Vida da Alegria

Índice:

Nota sobre citações e abreviatura.....	9
---	----------

Introdução.....	12
------------------------	-----------

1. A essência da filosofia transcendental é a liberdade; suas interpretações;
2. O problema da filosofia é o problema da síntese; sua solução: a liberdade;
3. A doutrina da ciência como exposição do “todo sintético”; ela não tem posição filosófica; da escolha do texto.

Capítulo 1. O problema da síntese: a única verdade possível.....	51
---	-----------

1. Sistema e propedêutica em Kant;
2. Reinhold e a exigência da ciência rigorosa;
3. Ensidemo e a leitura dogmática da *Crítica*;
4. Maimon e a leitura genético-dogmática da *Crítica*;
5. A dissolução do ponto de vista do Absoluto – a única verdade possível.

Capítulo 2. A imaginação produtiva e a dissolução das posições filosóficas – o olhar.....	103
--	------------

1. A radicalização da crítica à ontologia;
2. A dissolução das posições filosóficas;
3. Sobre a unidade sintética do intuitivo e do categorial;
4. Dos limites de toda teoria: a projeção per hiatum como negação da gênese.

Capítulo 3. A imaginação criadora e a gênese do campo de visão transcendental – o olhar (parte 2).....	178
---	------------

1. Da exigência de uma espontaneidade anterior à teórica;
2. Da origem kantiana dessa espontaneidade: o prático e o reflexionante;
3. O que é o *Soll* e a dedução de todas as perspectivas e domínios do saber;
4. A síntese de prático e teórico: eles constituem um “todo sintético” – sobre o *Anstoß*.

Capítulo 4. <i>Tathandlung</i>: o fulcro do olhar.....	246
1. <i>Tathandlung</i> como gênese absoluta;	
2. <i>Tathandlung</i> como certeza absoluta;	
3. <i>Tathandlung</i> : um conceito inédito de Absoluto;	
4. Enfim, o “todo sintético” de toda razão finita	
Excursão 1: Schelling e a doutrina da ciência como filosofia da reflexão.....	282
Excursão 2: Jacobi e a doutrina da ciência como nilismo.....	301
 Conclusão.....	 313

AGRADECIMENTOS

Ao professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, especialmente, pela orientação exigente e rigorosa, e pelo apoio incondicional dado em todos os momentos. Foi seu incentivo que me levou a estudar fora. Foi seu apoio que tornou possível este trabalho em todos seus momentos.

Ao professor Günter Zöller, especialmente também, pela generosidade sem tamanho com a qual me acolheu em Munique para uma estadia de pesquisa, fazendo-me participar de seu colóquio de pesquisa e dando-me todo suporte e auxílio possíveis. Suas sugestões e críticas foram decisivas para este trabalho.

Aos professores Maria Lúcia Cacciola e Ricardo Terra pelas críticas e sugestões valiosas feitas na banca de qualificação.

Ao professor Ives Radrizziani, por todas as conversas, discussões, sugestões e textos emprestados, que me abriram tantos caminhos.

A Vicente de Arruda Sampaio, José Luiz Neves, Bruno Nadai, Monique Hulshof, Ian Packer, Josias Hegele, Daniel Pucciarelli, Oliver Precht e Sebastian Bürkle pelas discussões e ajuda em todo o processo.

Ao Pedro Galé pela força e ajuda nos últimos momentos.

À Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, Maria Helena de Souza, Geni Lima e Luciana Nóbrega.

Ao CNPq e à CAPES pelo financiamento da pesquisa no Brasil.

Ao DAAD pelo financiamento da estadia em Munique e por todo apoio.

À Marie Marcia Pedroso, porque é ela quem torna tudo possível.

Em especial, a Luise Elbern, Edda Zickert e Ricardo Borrmann, por toda ajuda, apoio e incentivo.

Agradeço especialmente a Edna Cartaxo, Maria Ângela Thomazella, Ana Maria Cartaxo e Audísio Cartaxo por toda ajuda e apoio nestes últimos anos.

Aos meus pais, Ruth e Aires, e à minha irmã, Maria Clara, pelo apoio incondicional e irrestrito, pela confiança e o incentivo.

RESUMO:

GASPAR, F. P. *A distância do olhar – Síntese e Liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. (348 p.) 2015. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Tendo como principal objeto de análise a *Fundação de toda a doutrina da ciência*, este trabalho pretende mostrar como a liberdade e seus conceitos correlatos de espontaneidade e atividade são operadores essencialmente especulativos na doutrina da ciência. Ao contrário do que afirmam alguns de seus intérpretes, eles não entram em cena a partir das preocupações práticas de Fichte, como se a doutrina da ciência fosse obra dos anseios do coração do indivíduo Fichte. Antes, eles têm de resolver o problema constitutivo da filosofia acerca da síntese entre ser e pensamento. Problema cuja expressão mais precisa foi dada a Fichte a partir da filosofia transcendental de Kant e das objeções a ela dos pós-kantianos, sobretudo os céticos Maimon e Enesidemo. É preciso doravante refazer a “doutrina da verdade” de modo sistemático e radical, fornecendo a gênese de todo elemento fático. Ver-se-á que a liberdade deve ser entendida como sinônimo de gênese e, por isso, está apta a criticar todo o fático, expondo geneticamente tudo aquilo que aparece à consciência. Para tanto, será preciso, em um primeiro momento, recuperar o debate entre Reinhold, Enesidemo e Maimon com Kant e sua explicação da síntese originária, para depois, em um segundo momento, passar à análise da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, mostrando como os conceitos de liberdade e espontaneidade absoluta dissolvem, passo a passo, as objeções céticas ao kantismo e fornecem a solução radical e sistemática para o problema filosófico da síntese.

Palavras-chave: Fichte, doutrina da ciência, síntese, verdade, liberdade, gênese.

ABSTRACT:

GASPAR, F. P. *The Distance of the Gaze – synthesis and freedom in Fichte's doctrine of science*. (348 p.) 2015. Thesis (doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Since the main analytical object of this work consists on the *Foundation of entire doctrine of science*, its intention is to show how freedom and its related concepts of spontaneity and activity are essentially speculative devices of the doctrine of science. Contrary to what some interpreters state, these concepts are not introduced by Fichte due to practical preoccupations, as if the doctrine of science were the result of his individual affective anxieties. These concepts should rather solve the founding problem of philosophy about the synthesis between being and thought. The most precise expression of this problem has been defined by Fichte through Kant's transcendental philosophy e the objections made by the post-Kantian to it, especially those from the skeptical Maimon and Enesidem. From this point on it will be necessary to redesign the “doctrine of truth” in a systematic and radical way, providing the genesis of every factual element of it. By so doing, freedom must be understood as a synonym of genesis and is, therefore, able to criticize the whole factual dimension, exposing genetically everything that comes into conscience. For this purpose, it will be first necessary to recover the debate between Reinhold, Enesidem and Maimon with Kant as its explanation of the originary synthesis. Then will it be possible advance to the analysis of *the Foundation of entire doctrine of science* showing how the concepts of freedom and absolute spontaneity dissolve, bit by bit, the skeptical objection to Kantianism, so providing the radical and systematic solution to the philosophical problem of synthesis.

Key-words: Fichte, doctrine of sciense, synthesis, truth, freedom, genesis.

NOTA SOBRE CITAÇÕES E ABREVIATURAS

As obras de Fichte são citadas segundo a edição da Academia (*Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 vols. Stuttgart, frommann-holzboog, 1962-2014) e de acordo com o seguinte modelo: GWL, GA I/2, p. 335 (98), ou seja, a abreviação do nome da obra (GWL), seguida da série (I), do volume (2) e da página da edição da Academia e, quando existente, da página da edição em português correspondente entre parênteses. A única exceção será a segunda série de conferências da doutrina da ciência proferidas por Fichte em Berlin em 1804, que citaremos conforme a edição da Felix Meiner, na qual os editores – aliás, os mesmos de boa parte da edição da Academia – conjugaram em uma só edição os dois manuscritos existentes dessas preleções: as notas do próprio Fichte e a *Copia* de um aluno encontrada posteriormente, de modo que um texto complementa ou corrige o outro, naquilo que é ilegível nos manuscritos. Na edição da Academia, os dois textos foram publicados no volume 8 da série II na forma de uma edição bilingue, caso o leitor queira comparar as diferentes versões. Em relação às cartas, citaremos assim: BW: 171, a Stephani, 12.1973, GA III/2, p. 44 isto é, *Briefwechsel*, seguido do número da carta, conforme a numeração da edição da Academia, mais o destinatário e a data do envio, além, é claro, da série, do número do volume e da página da edição da Academia – a partir da segunda citação de uma mesma carta, citaremos somente o número da carta e a referência da Academia. As quatro séries da edição da Academia são: I: textos publicados por Fichte; II: espólio; III: correspondência; IV: *Kollegnachschriften*.

As abreviaturas das obras citadas seguem a referência dos seguintes títulos em alemão:

Offenbarung – *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

CR – [Rezension]: *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens von Leonard Creuzer*

GB – [Rezension]: *Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard*

Aenesidemus – [Rezension]: *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*

Begriff – *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift*
 GWL - *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*
 US – *Von der Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache*
 Grundriss – *Grundriss des Eingetülichem der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*
 VSS – *Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*
 Naturrecht – *Grundlage der Naturrechts*
 EEWL – *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*
 ZEWL – *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*
 Versuch – *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*
 Sittenlehre – *Das Systeme der Sittenlehre*
 Glauben – *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltregierung*
 Rückerinnenrungen – *Rückerinnenrungen, Antworten, Fragen*
 Appelation – *Appelation an das Publikum*
 Geist – *Über den Geist und Buchstab in der Philosophie*
 GV – *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*
 BM – *Die Bestimmung des Menschen*
 Ank – *[Ankündigung] Seit sechs Jahren...*
 Antwort – *Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold*
 Son - *Sonette*
 WLnM – *Wissenschaftslehre Nova Methodo. Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Crause*
 WL1801/2 – *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/2*
 WL1804 – *Darstellung der Wissenschaftslehre vom 1804*
 Umriss1810 – *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*
 WL1811 – *Wissenschaftslehre 1811*

Por que não se viu isso? Porque tudo se encontrava mais perto de nós que justamente o próprio olhar – porque estávamos dispersos e procurávamos fora de nós, o que se encontra em nós.

Johann Fichte, *Doutrina da ciência de 1801/2*

O que meus olhos viram foi simultâneo: o que transcreverei, sucessivo, porque a linguagem o é.

Jorge Luis Borges, *O Aleph*

A Terra é azul.

Iuri Gagarin

Introdução

“É assim por ter eu mesmo quieto adentro olhado
No olhar de Urânia a flama-luz a si incender
Profunda e azul e quieta em pura claridade.

É assim que tal olhar profundo em mim pousado
Reside e em meu Ser é. Por isso vê em meu ver
E vive em meu viver – a eterna Unidade” (Son. GA II, 8, p. 450¹).

“quem não conhece o eu, não sabe também o que é um olho” (WLnM, GA IV/3, p. 360).

1.

Quando Fichte define a doutrina da ciência como “o primeiro sistema da liberdade” (BW: 282b, a Bagessen, 04/05.1795, GA III/2, p. 300), diz que o idealista “parte da consciência da liberdade” (WLnM, GA IV/3, p. 334) e afirma que “a essência do idealismo transcendental em geral e da exposição na doutrina da ciência em particular consiste no fato de que o conceito do Ser não é considerado como um conceito *primeiro* e *originário*, mas exclusivamente *derivado* (...). O único positivo para o idealista é a liberdade” (ZEWL, GA I/2, p. 251-2), a maioria dos intérpretes verá nisso a declaração de uma visão (moral) do mundo, de um mero princípio ideológico ou mesmo de uma profissão de fé – em uma palavra, uma *unilateralidade*, que faria a especulação refém de uma certa posição prática do filósofo, e que hoje bem poderia ser descrita pela palavra: *humanismo*. Schelling será o primeiro a ver na doutrina da ciência o correlato de uma mera ética, já que ela partiria do eu já consciente, a última etapa no desenvolvimento da razão, em que, portanto, o querer teria diante de si a esfera do objetivo, sobre a qual ele pode e deve atuar livremente conforme seus fins: “o idealismo transcendental só vale para aquele que, *originariamente*, já se propôs *partir* do *saber na potência suprema*, na medida em que ele é ao mesmo tempo teórico e prático; ele vale também para aquele que parte unicamente do ponto de vista prático, mas não para aquele que parte do ponto de vista

¹ Reproduzimos aqui a tradução de Paulo Licht dos Santos in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Dep. de Filosofia-USP, nº 10, 2002, pp- 101-114.

puramente teórico” (BW: 578, de Schelling, 19.11.1800, GA III/4, p. 365)² – ponto de vista teórico que está, pois, “liberto de toda influência subjetiva e prática”³. Daí resultar, para Schelling, a unilateralidade no ponto de vista da doutrina da ciência, descrito como “idealismo *subjetivo*”⁴, refêrem, por conseguinte, do ponto de vista da reflexão; daí também, a doutrina da ciência nunca poder possuir uma prova teórica, mas tão somente uma prova prática, factível apenas pela realização do princípio da liberdade: “a filosofia-da-natureza precede o idealismo, ao provar suas proposições de modo puramente teórico e não tem de fazer exigências práticas particulares, como aquele [o idealismo da doutrina da ciência, FG]”⁵. Comentadores modernos, igualmente, explicarão as origens da doutrina da ciência a partir de uma certa posição prática de fundo. Admitindo como dada uma certa “duplicidade de origem”⁶, Gueroult, por exemplo, afirmará que na raiz da doutrina da ciência se encontra uma tentativa de conciliação de uma dupla exigência: a da razão e a do coração. Sua solução é, em um primeiro momento, encontrada por Fichte na filosofia crítica de Kant, em que há um primado do prático, todavia, segue Gueroult, como admitir exigências do coração como dadas, antes da especulação, já seria permitir a entrada de um elemento alheio à especulação no seu interior, esse conflito só seria

² Para fazer referência a um texto publicado de Schelling, cf. *Zusatz zur Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Schellings Werke, I, p. 722: “a filosofia de Fichte, que, pela primeira vez, fez valer novamente a forma universal da sujeito-objetividade como o Um e o Tudo da filosofia, pareceu limitar cada vez mais, quanto mais ela se desenvolvia, essa própria identidade à consciência subjetiva, como uma particularidade, tornando-a, como absoluta e em si, o objeto de uma *tarefa* infinita, de uma *exigência* absoluta, e, dessa maneira, pareceu abandoná-la, depois da extração de toda substância da especulação, como debulho vazio, ligando, contudo, a absolutez à mais profunda subjetividade pelo agir e a crença no novo, assim como faz a doutrina kantiana”.

³ SCHELLING, F. *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, Schellings AA I/10, p. 94.

⁴ No Prefácio à *Exposição ao meu sistema da filosofia*, Schelling escreve: “Fichte poderia ter pensado o idealismo em uma significação totalmente subjetiva, eu, ao contrário, em uma significação objetiva; Fichte poderia, com o idealismo, se manter no ponto de vista da reflexão, eu, ao contrário, teria me colocado com o idealismo no ponto de vista da produção” (SCHELLING, F. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I/10, p. 111).

⁵ Idem, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, Schellings AA I/10, p. 97. Um texto do Prefácio ao *Sistema do idealismo transcendental* parece apresentar essa posição de Schelling de modo conciso e preciso: “Através do mesmo [deste livro, FG], torna-se manifesto que as mesmas potências da intuição, que estão no eu, podem ser indicadas até um certo limite também na natureza e, como esse limite é justamente o limite entre a filosofia teórica e a prática, que, por conseguinte, para a consideração meramente teórica é igualmente válido fazer do objetivo ou do subjetivo o primeiro, na medida em que para o último somente a filosofia prática pode decidir; por fim, igualmente que o idealismo não tem nenhum fundamento puramente teórico, e se se admite somente a evidência teórica, ele nunca pode ter a evidência da qual a filosofia-da-natureza é capaz, cujos fundamento e provas são total e inteiramente teóricos”, idem, *System des transzendentalen Idealismus*, AA I/9, p. 25-6.

⁶ GUEROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Hildesheim, Georg Olms, 1982, p. 151.

solucionado em 1804, no terceiro e último momento do desenvolvimento da doutrina da ciência (segundo o esquema traçado por Gueroult), quando a fé é enfim absorvida pela especulação e há um triunfo do especulativo sobre o prático⁷; ao contrário, o primeiro momento da doutrina da ciência é marcado por uma finitude – ou unilateralidade –, expressa no *Dever*, que justamente aparece como característica essencial do sistema: “o conceito do sistema e o sistema tal como a doutrina o realiza, diferem tanto quanto o eu absoluto difere do eu prático; o resultado e o ponto de partida da ciência estão em desacordo. Esse desacordo provém do *sacrifício do eu absoluto ao eu prático*, isto é, ao eu finito, pois o eu prático que tende ao infinito é atualmente finito”⁸. Mesmo Pareyson, finalmente, parece seguir o mesmo caminho. Apesar de mostrar toda a importância da liberdade para a especulação e seus problemas, ele também dá a entender que essa liberdade é afirmada especulativamente a fim de solucionar os problemas do coração: “para Fichte, – diz ele – a possibilidade de filosofar e de agir era subordinada à possibilidade de mediar a antinomia entre 'razão' e 'coração', 'intelecto' e 'sentimento', isto é, entre 'filosofia' e 'liberdade’”⁹. E sob “sentimento” há de se entender, continua Pareyson, as preocupações mais primevas de Fichte, a saber, a preocupação religiosa oriunda do cristianismo e a preocupação política da ação provinda da revolução francesa: “é este o problema de onde nasce a filosofia fichteana”¹⁰; donde, uma filosofia que é capaz de constituir uma afirmação especulativa da liberdade, “permite a Fichte obter os instrumentos especulativos para dar solução aos dois problemas que o interessavam majoritariamente”¹¹. Logo, ainda é em função do prático – aqui pensado como religioso e político – que Fichte elaborará a sua doutrina da ciência¹².

Mas seria esta a posição de Fichte acerca dessa descrição da “essência” do idealismo transcendental? Haveria no fundamento deste um mero princípio moral

⁷ Idem, p. 150.

⁸ Idem, p. 261. Ver também p. 263: “O ponto de vista do primeiro momento não é nem aquele do absoluto, nem aquele do eu individual. Qual é ele, então? É o ponto de vista do 'eu finito’”.

⁹ PAREYSON, L. *Fichte – il sistema della libertà*, Milão, Mursia, 1976, p. 30.

¹⁰ Idem, p. 31.

¹¹ Idem, p. 75. Pareyson, assim como Gueroult e Schelling, verá na primeira exposição da doutrina da ciência (a *Fundação de toda a doutrina da ciência*, de 1794/5), “uma inspiração fortemente moral”, idem, p. 32-3.

¹² Exceção a esse conjunto de intérpretes é Thomas-Fogiel, que critica igualmente tal redução da doutrina da ciência a uma tomada de posição prática ou a uma intenção moral: “tornou-se um verdadeiro lugar comum afirmar que as pesquisas de Fichte em filosofia primeira foram inicialmente impulsionadas, depois orientadas, enfim, inteiramente finalizadas pelas ‘exigências do coração’, isto é, por preocupações éticas”, THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, p. 276.

que, de saída, afastaria todo seu valor filosófico, já que preso a um elemento subjetivo e unilateral? Contra tais leituras moralizantes, Fichte não cessou de protestar. A Reinhold, que filosofa “com e por interesse prático – e isso é o dominante em seus escritos!”, Fichte lembrará que, apoiado por um educação mais livre, “confiei-me à especulação desde a mais tenra infância e tomei-a friamente sob o olhar”, e por isso, ainda dirá: “eu filósofo sem nenhum outro interesse que o interesse pela filosofia” (BW: 294, a Reinhold, 2.7.1795, GA III/2, p. 343). Em outra carta ao mesmo Reinhold, Fichte é ainda mais explícito; depois de ironizar o “calor prático” com o qual Reinhold filosofa e através do qual este sustém a esperança “de melhorar e converter os homens através da filosofia, ensinando-os sobre seus deveres nessa vida”, afirma: “uma das vantagens particulares do idealismo científico se encontra no fato de que ele conhece bem a si mesmo e renuncia humildemente a esse sublime fim. Só o que vem da vida pode formar a vida, e o idealismo é o verdadeiro oposto da vida. (...) Filosofia relacionada ao modo de pensar <Denkart> e a intenção moral <Gesinnung> é, para mim, absolutamente nada” (BW: 440, a Reinhold, 22.04.1799, GA III/3, p. 327)¹³. Aliás, vem daí também a confusão de Reinhold – e de Schelling! –, prontamente afastada por Fichte, de reduzir a doutrina da ciência a uma ciência do indivíduo, isto é, a uma psicologia que trataria dos modos de pensar dos indivíduos: a doutrina da ciência “não parte de modo algum do indivíduo, que teria somente uma verdade *para si* mas que, na verdade e de fato, não tem nenhuma, nem parte também de algo subjetivo” (Antwort, GA I/7, p. 303-4)¹⁴. Afinal, “posição prática de fundo”, “modo de pensar” e “sabedoria de vida” só têm lugar no ponto de vista comum e fático da vida, no qual o eu-indivíduo se vê diante do mundo e se propõe intervir nele; ao contrário, para ser ciência, a filosofia deve sair do ponto de vista da vida e se elevar ao ponto de vista da gênese, justamente onde não têm mais lugar visões do mundo, intenções morais ou propósitos práticos. Por isso, dirá Fichte, a doutrina da ciência “é uma *filosofia inteiramente real*, na qual, segundo sua natureza, não tem acesso nenhuma criação por liberdade” (VSS, GA I/3, p. 261), ao contrário, “ela se

¹³ Sobre essa distinção entre “maneira de pensar” e “especulação”, em que a primeira se encontra no ponto de vista comum e fático da vida e a segunda se eleva a ele e se situa no ponto de vista genético, cf. ZEWL, GA I/4, p. 210-1 – nota. Para uma retomada da mesma crítica ao “calor prático” de Reinhold, ver Antwort, GA I/7, p. 300. Como veremos, definir a filosofia como um entre muitos “modos de pensar” só pode ser resultado da admissão de um preconceito e, aliás, do preconceito mais enraizado até agora por todas filosofias, a saber, o de que a filosofia deve ser uma “sabedoria de vida” <Lebensweisheit> (BW: 440, GA III/3, p. 325).

¹⁴ Em carta a Schelling de 31.05-07.08. 1801, Fichte afirmará que “longe da doutrina da ciência dever partir do indivíduo enquanto tal, ela nem pode chegar a ele”, (BW: 605, a Schelling, GA III/5, p. 48).

torna totalmente independente do arbítrio e um produto da estrita necessidade <*eisernen Notwendigkeit*>” (ZEWL, GA I/4, p. 219). Assim, longe de ser uma posição pessoal e ideológica do filósofo, a asserção da liberdade como definidora da essência do idealismo tem de ser admitida por razões exclusivamente especulativas, “libertas de toda influência prática e subjetiva”, para falar com Schelling. Filosofia da liberdade, portanto, na qual a liberdade do filósofo não tem nenhuma influência, a liberdade, pois, entra em cena na doutrina da ciência como solução *stricto sensu* para os problemas puramente especulativos com quais Fichte se debate e, portanto, é princípio especulativo na sua origem: nossa própria liberdade, ao contrário do que afirmam muitos dos intérpretes, “é um princípio teórico de determinação do nosso mundo” (Sittenlehre, GA I/5, p. 77). É o que indica o esboço de carta a Baggesen citada acima, ao remeter a liberdade ao problema especulativo da coisa em si: meu sistema – afirma Fichte – “arranca o homem dos grilhões da coisa em si, da influência externa, e o estabelece em seu primeiro princípio como ser auto-ativo” (BW: 282b, GA III/2, p. 300). Mas, afinal, quais são esses problemas especulativos com os quais Fichte se debate e que o levarão à formulação da doutrina da ciência e à respectiva afirmação da liberdade como essência do saber? São esses problemas que, neste trabalho, desejamos investigar, procurando através deles comentar e delinear o que é a liberdade para a doutrina da ciência e em que medida ela soluciona tais dificuldades. O termo “coisa em si” já nos remete a certo contexto semântico inequívoco, que, decerto oriundo do kantismo, configura, não obstante, o problema essencial da filosofia, e que pode, com efeito, ser formulado como o problema da *síntese*: tomado em toda a sua extensão, o problema da síntese constituirá a tarefa essencial da filosofia, cuja solução será dada, justamente, pelo conceito da liberdade, e cujos sinônimos são, como já mencionado, os conceitos de espontaneidade e atividade¹⁵. Resta, por conseguinte, formular a questão da filosofia, indicando brevemente os motivos que levaram Fichte à especulação, para que então se possa compreender mais claramente a questão e o fio condutor deste trabalho – que, como já se nota, trata das figuras da *liberdade* e da *síntese* na doutrina da ciência de Fichte,

¹⁵ Para além da quantidade de trechos de Fichte que indicam essa identificação entre agir, atividade e liberdade, o próprio trecho inicial da *Segunda Introdução* já comenta tal identificação: “a essência do idealismo transcendental em geral e a da exposição na doutrina da ciência em particular consiste em que o conceito do Ser não é visto como um conceito *primeiro* e *originário* e, aliás, através da oposição à atividade é considerado como um conceito derivado e, portanto, só como um conceito *negativo*” (ZEWL, GA I/4, p. 251-2).

ou melhor, trata da liberdade a partir de uma análise da síntese e de seus momentos constituintes.

2.

“Com o primeiro passo em direção à reflexão <Nachdenken> sobre si mesmo – afirma Fichte –, o homem distingue representações, que devem estar nele, e coisas, que devem estar fora dele. Ambas são de natureza e essência totalmente diferentes, mas as últimas concordam <übereinstimmen> perfeitamente com as primeiras, e as representações são imagens que retratam exatamente as coisas <genau getroffene Bilder der Sachen> – isso é o que o homem admite em primeiro lugar. Mas se lhe é permitido apenas refletir <nachdenken> um pouco sobre essa curiosa harmonia e sobre a razão de que por que ele pode afirmá-la, então surge uma dúvida acerca dela e uma pergunta pelo fundamento dessa admitida harmonia” (VSS, GA I/3, p. 247).

Eis aí o processo que Fichte, num outro texto – nas preleções sobre a doutrina da ciência proferidas em Iena entre os anos de 1796-9 e batizadas pelo próprio filósofo de *nova methodo* –, descreverá como “a gênese da filosofia, isto é, o modo como o espírito humano vem a filosofar” (WLnm, GA IV/ 3, p. 323). É quando distinguimos representações e coisas, distanciamo-nos das nossas próprias representações, decalcando-as das coisas que elas representam, e perguntamo-nos, como é possível que a tais representações ainda corresponda algo fora delas, notadamente, as coisas efetivas, é que, então, nos elevamos à filosofia. Fichte chega mesmo a caracterizar essa pergunta com aquele termo que, oriundo da matemática, foi usado na filosofia alemã, sobretudo a partir de Kant, para designar algo colocado <aufgegeben> pela natureza da razão, cuja solução não está fornecida pelos dados do problema, mas se coloca como horizonte da atividade científica, a saber, o de uma *tarefa* (VSS, GA I/3, p. 252)¹⁶. É verdade, continua ele, que nem todos observam a referida distinção entre as representações e as coisas e, por conseguinte, não se colocam a questão pela sua concordância, todavia, “quem levanta a pergunta, se eleva ao filosofar” (WLnm, GA

¹⁶ É o caso, em Kant, das Ideias da razão, do conceito de *noumenon* e da realização do Sumo Bem. Para o *noumenon* como *Problem* para nosso entendimento, cf. KANT, I, *Kritik der reinen Vernunft*, B311-2 e *Prolegomena*, AA IV, p. 316: “tais Noumena com todo seu conjunto de um mundo inteligível não são nada mais que representações de uma tarefa”; quanto à tarefa inscrita nas Ideias da razão, cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B697: as ideias “nos são postas como tarefa <aufgegeben> pela natureza da nossa razão”.

IV/3, p. 324) e mesmo “toda filosofia, desde o seu início até agora, teve como seu fim último a resposta a *essa* pergunta” (VSS, GA I/3, p. 247). – A doutrina da ciência, enquanto filosofia, não pode, certamente, ser exceção e não tem outra senão exatamente essa pergunta como sua tarefa. Formulada em outras palavras, essa pergunta soaria assim: “como nossas representações se *conectam* com seus objetos?” ou ainda: “como chegamos a admitir que para além das nossas representações ainda há coisas efetivas?” Em suma, o que está justamente em questão na pergunta essencial da filosofia é o problema da *síntese*, isto é, da *conexão* ou *harmonia* entre representações e coisas, entre o *pensamento* e o *ser* – problema que se resolve também na pergunta pela *validade objetiva* das nossas representações, na medida em que para *além delas* ainda se revela algo nelas, que bem pode ser designado como sua *realidade*¹⁷. Quer dizer, quando se pergunta pela conexão das nossas representações com seus objetos, parte-se das representações, como algo *subjetivo*, e está em questão se corresponde a elas *objetivamente* algo fora delas, que é independente delas e, por conseguinte, algo *real*.

Considerada historicamente, foi Kant, segundo Fichte, quem acolheu “essa mesma pergunta em toda a sua extensão e a respondeu” (VSS, GA I/3, p. 253). Afinal, foi o filósofo de Königsberg, que, querendo decidir se é possível ou não um conhecimento do suprassensível, fez preceder a pergunta pela objetividade das nossas representações e, “pensando de forma correta”¹⁸, formulou a tarefa da filosofia, enquanto “a verdadeira tarefa da razão pura”, na pergunta: como são possíveis juízos sintéticos a priori?¹⁹, isto é, na pergunta pela *síntese*, na qual se acrescenta um predicado à representação – ao conceito – que não estava ínsito a ela. Em outros textos, Fichte é ainda mais incisivo quanto ao caráter decisivo da *Crítica* kantiana para a doutrina da ciência, afirmando mesmo uma identidade entre ambas, de modo que seu “sistema não é outro que o kantiano, isto é: ele contém a mesma visão <Ansicht> da coisa”, a diferença entre os dois se circunscrevendo, contudo, ao *modo*

¹⁷ Na *Segunda Introdução à doutrina da ciência*, Fichte formulará a tarefa da filosofia nos seguintes termos: “como chegamos a atribuir validade objetiva àquilo que, porém, é apenas subjetivo?”, ZEWL, GA I/4, p. 211.

¹⁸ Fichte, referindo-se a Kant, escreve: “ele pensou corretamente a pergunta da filosofia, ele a exprime assim: como são possíveis juízos sintéticos a priori?”, WLnM, GA IV/3, p. 325.

¹⁹ “A verdadeira tarefa da razão pura, diz Kant, está contida na pergunta: como são possíveis juízos sintéticos a priori?”, KANT, I, *Kritik der reinen Vernunft*, B19. De fato, essa pergunta estará restrita, em um primeiro momento, ao uso teórico da razão, mas com a extensão do projeto crítico kantiano, incluirá também os usos prático e reflexionante da razão. Sobre a formulação, digamos, prática da pergunta kantiana, ver KANT, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 453-5; para a formulação reflexionante da pergunta kantiana, ver *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 289.

de exposição: “em seu procedimento é totalmente independente da exposição <Darstellung> kantiana” (EEWL, GA I/4, p. 184). Afinal, foi Kant aquele que mostrou que pensamento e ser, conceito e intuição, são uma e mesma coisa e só pela filosofia podem ser distinguidos (VSS, GA I/3, p. 253) – “Kant descobriu isso e se tornou, através disso, o fundador da filosofia transcendental” (WL1804, p. 11)²⁰. Mas se é assim, se Kant já resolveu a tarefa da filosofia e se a doutrina da ciência não passa de uma *outra exposição* da mesma doutrina, caberia primeiramente perguntar: por que, a despeito disso, Fichte se põe a filosofar e não se dedica a outras atividades, cujos fins ainda não foram alcançados, tal como ele mesmo sugeria àqueles que não tinham talento para a filosofia? É a essa pergunta que gostaríamos de nos debruçar antes de tudo, pois é dessa consideração histórica ainda geral²¹ que se poderá entender os motivos que levaram Fichte à filosofia, do que, então, será possível equacionar a problemática a ser aqui discutida.

– É que há também ainda outros textos de Fichte que matizam essa identificação aparentemente imediata ao kantismo e como que contrabalanceiam os elogios. Alguns exemplos ajudam a ilustrar esse matiz: 1) nas mesmas preleções sobre a doutrina da ciência *nova methodo*, por incrível que pareça, Fichte diz que, na *Crítica*, enquanto *propedêutica* ao sistema da filosofia,

“não ocorreu aquilo que, sobretudo, está em jogo, a saber, *provar* que e como se atribui validade objetiva às nossas representações”, pois, continua ele, “a filosofia kantiana só está provada por *indução*, mas não por *dedução*. Ela diz: se se admite estas e aquelas leis, então a consciência seria explicável; por isso, ela só tem validade como hipótese” (WLnM, GA IV/3, p. 325).

– A *Crítica*, portanto, não teria respondido à pergunta da filosofia de um modo categórico, deduzindo a sua solução a partir de um princípio absolutamente certo e único, mas de uma multiplicidade já dada e, por conseguinte, de um modo hipotético: caso se admita tais e tais elementos, então solucionamos a pergunta. – E a própria

²⁰ Em um texto em forma de aforismos, anexo a uma carta a Appia, de 1804, Fichte retoma essas palavras: “Exclusivamente por falta de atenção, ninguém viu *que nenhum Ser aparece a não ser em uma consciência*, e inversamente, *que nenhuma consciência aparece a não ser em um Ser*; que, por isso, o propriamente *Em si*, como objeto da filosofia, não pode ser nem *Ser*, como em toda filosofia pré-kantiana, nem *consciência*, como decerto ainda não foi tentado, mas tem de ser *Ser + consciência*, ou *consciência + Ser* = a absoluta *Unidade* de ambos, para além da sua cisão. Kant foi aquele que fez essa grande descoberta e se tornou, através disso, o inventor da *filosofia transcendental*” (BW: 664, a Appia, 23.06.1804, GA III/5, p. 246).

²¹ “Ainda geral” porque ela será discutida com mais detalhes no primeiro capítulo do trabalho. Aqui, nesta Introdução, trata-se sobretudo de formular a questão a ser discutida.

presença do termo *indução* já é índice de uma objeção a Kant, digamos, nada pequena, na medida em que justamente parece retomar uma crítica que este próprio dirigia a Aristóteles em sua divisão das categorias do entendimento e que como que sinalizava a diferença entre a filosofia transcendental e as outras tentativas de *dedução* das categorias: “essa divisão – dizia Kant – é *sistematicamente* engendrada a partir de *um princípio comum*, a saber, a faculdade de *julgar*, e não surgida *rapsodicamente* a partir de uma busca de conceitos puros empreendida ao acaso, de cuja completude, aliás, nunca se pode estar certo, já que ela é concluída por *indução*”²². A carta de Fichte a Appia, já de 1804, parece como que retomar as mesmas palavras de Kant, mas agora contra o próprio: diante da tarefa fundamental da filosofia, Kant pressupõe “certas *diferenças fundamentais*, que não podem ser mais unificadas, e só podem ser encontradas na auto-observação empírica”, e então reconduz

“a cada uma dessas unidades fundamentais particulares o a-ser-deduzido de cada uma, o que resulta, em parte, uma filosofia incompleta, que em si mesma não vai até o fim, isto é, até a *unidade absoluta*, em parte, uma filosofia parcialmente fundada em dados empíricos e, por isso, não rigorosamente científica, que, contudo, permanece transcendental” (BW: 664, GA III/5, p. 246 – *grifo nosso*).

2) Um outro texto do mesmo ano de 1804, agora da segunda série de preleções sobre a doutrina da ciência ocorridas em Berlin, faz eco às afirmações de 1796-9. Fichte solicita aos seus ouvintes:

“suponham que houvesse um sistema filosófico que não se encontrasse em dúvida acerca da cisão em S [ser, FG] e em D [pensamento, FG] resultante de A [absoluto, FG] como mero *Erscheinung*²³, e por isso, seria verdadeira filosofia

²² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A80-1/B106-7 – *grifos nossos*. Em um trecho anterior, Kant parece descrever ainda melhor os procedimentos aqui em causa – indução e dedução: “quando se coloca em movimento uma faculdade de conhecimento, então se produzem, segundo as diversas ocasiões, diferentes conceitos, que tornam essa faculdade reconhecível e se deixam reunir em um compêndio mais ou menos completo, depois que a observação deles foi instituída com um maior tempo ou com uma perspicácia maior. Segundo esse procedimento como que mecânico, porém, nunca é possível determinar com segurança, onde estará concluída essa investigação. Também se revelam conceitos, que são encontrados como que por acaso, em nenhuma ordem e unidade sistemática (...). A filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação, de procurar seus conceitos segundo *um princípio*, porque eles se originam do entendimento, como *unidade absoluta*, puros e não misturados”. Idem, A66-7/B91-2 – *grifos nossos*.

²³ Não satisfeitos com a tradução de *Erscheinung* nem como *fenômeno*, que enseja uma linguagem cientificista, quando se está em questão algo anterior à compreensão científica do mundo, nem como *aparição*, que em português parece indicar algo da ordem do subjetivo e psicológico, resolvemos manter o termo em alemão. Uma boa solução, parece-nos, seria *aparecer* ou *aparecimento*, mas tais

transcendental; mas, de resto, ele permaneceria preso em uma tal cisão absoluta do A em x, y, z [teórico (KrV), prático (KpV) e união dos dois (KU), respectivamente, FG], tal como nós estabelecemos; dessa forma, esse sistema, apesar de todo seu transcendentalismo, ainda não teria penetrado até a *pura unidade*, nem teria resolvido a tarefa da filosofia” (WL1804, p. 18 – *grifo nosso*)²⁴.

Esse sistema, diz Fichte mais adiante, “é o kantiano”. A *Crítica* kantiana, em resumo, teria partido de cisões, como o teórico, o prático e o estético, e não teria reconduzido essas cisões a um princípio único que os explicasse e determinasse a gênese dessas cisões e por que são estas e não outras, justamente como queria Kant das categorias – enfim, por que há um *Gebiet* da natureza e um outro da liberdade, por que exatamente estes dois e não outros.

Como, então, conciliar essas duas ordens de textos? De um lado, uma aparente identificação unilateral à filosofia crítica como solução da tarefa da filosofia – o que parece até tornar vã o filosofar –, de outro, reservas e objeções a essa filosofia como solução definitiva ao problema da objetividade das nossas representações. Com efeito, a explicação para essa pergunta encontraremos nas diferentes maneiras como Fichte, historicamente, se relacionou com a filosofia kantiana²⁵ – e é a partir dessa “história” que virão à tona os motivos que impulsionaram Fichte a uma doutrina da ciência.

enfrentariam os mesmos problemas de *aparição* quando vertidos no plural (*aparições* e *aparecimentos*). E apesar do termo em alemão ser do gênero feminino, utilizaremos o artigo masculino para designá-lo no singular, em vista da sonoridade: “o” *Erscheinung*, ao invés de “a” *Erscheinung*.

²⁴ A citação de um texto (WL 1804) considerado pela maioria dos comentadores como pertencente a um segundo período da filosofia de Fichte pode ensejar objeções. Não é o momento aqui de entrar neste ponto. Defenderemos que há uma unidade na filosofia de Fichte e que a interpretação de que há desenvolvimento ou mudança decorre, ao nosso ver, de uma interpretação limitada da dita “primeira doutrina da ciência”. Para que já possa ser dito algo nessa direção, apresentamos um trecho que, datado como pertencente ao primeiro período, é, na verdade, uma formulação distinta da mesma coisa. Na *Nova Methodo*, Fichte escreve: “as mais notáveis exteriorizações do espírito humano: pensar, querer e sensação de prazer e desprazer, não são, segundo Kant, reconduzíveis a Um Primeiro, mas são *coordenados*”, WLnM, GA IV/3, p. 325. A fundamentação, contudo, de nossa leitura se dará no decorrer do trabalho, por conseguinte, através de sua execução, cabendo ao final decidir-se se a contento ou não.

²⁵ Para essa consideração histórica do modo como Fichte se relaciona com a filosofia de Kant, seguimos o esquema formulado por Thomas-Fogiel em seu *Critique de la représentation – étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000. Ver sobretudo o primeiro capítulo, notadamente a seção: “Da repetição do kantismo à sua modificação”, p. 17-20.

Num primeiro momento, a despeito do acaso²⁶ que leva Fichte ao estudo da filosofia kantiana, a *Crítica*, sobretudo a *prática*, opera uma “revolução em todo meu modo de pensar” (BW: 69, a Weißhuhn, 11.1790, GA III/1, p. 189), a tal ponto que agora “vivo em um novo mundo” (BW: 63, a Weißhuhn, 09.1790, GA III/1, p. 167), já que ela prova conceitos que, antes, pareciam indemonstráveis – liberdade absoluta, dever, virtude... –, e por isso, “suas consequências são extremamente importantes para uma época, cuja moral está corrompida <verdorben> até as suas fontes” (BW: 64, GA III/1, p. 171). Daí, Fichte se propor a 1) divulgar o kantismo e 2) expor essas consequências em uma “luz intuitiva”, isto é, “expor mais claramente” a filosofia crítica – cujo principal resultado que nos restou no *Nachlass* foi o “Ensaio de um excerto explicativo da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant”²⁷, cuja pretensão de publicação, entretanto, nunca se realizou. Nesse momento, a filosofia kantiana aparece como um horizonte prático e teórico incontornável: “eu dedicarei a essa filosofia alguns anos da minha vida ao menos, e *tudo* o que eu escrever a partir de agora, pelo menos em muitos anos, será sobre ela” (BW: 64, GA III/1, p. 171 – *grifo nosso*).

Num segundo momento, ademais, Fichte passa por assim dizer a aplicar os resultados kantianos a esferas deixadas ainda indeterminadas por Kant, notadamente a religião, ou ainda a refletir sobre acontecimentos e temas a partir do arcabouço conceitual fornecido pelo kantismo – e aqui, são a política e o direito os objetos principais dessas reflexões. Nos dois casos, são causas externas o ensejo para os textos: os escritos políticos desse momento funcionaram quase como intervenções políticas, como o escrito de reivindicação da liberdade de pensamento – contra um edito de censura prussiano tocante a religião²⁸ – ou como a contribuição para a

²⁶ Foi o pedido para um curso privado a ocasião para o estudo da filosofia kantiana – “eu tinha me entregado totalmente ao estudo da filosofia kantiana, por uma ocasião que pareceu um mero acaso” (BW: 64, a Rahn, 05.09.1790, GA III/1, p. 170-1).

²⁷ Esse projeto de Fichte é, primeiramente, sugerido a Weißhuhn (BW: 63, agosto/setembro de 1790 e 64: 27.09.1790): “o que você acha de uma exposição mais clara da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant? A partir do meu atento estudo (...), ela me parece bem carente de uma tal exposição” (GA III/1, p. 174-5), mas é definitivamente anunciado ao mesmo em novembro de 1790: “desde algum tempo eu me ocupo com o estudo da *Crítica da faculdade de julgar* e como ela me pareceu bastante obscura, eu acreditei que ela também poderia assim aparecer a outros, e não seria um trabalho supérfluo torná-la um pouco mais clara <deutlicher> (...). Meu propósito foi: cortar repetições, levar o método sintético, que Kant, em vista do todo, não executa completamente, também às partes mais singulares, onde ele me parece frequentemente sem ordem”. (BW: 69, GA III/1, p. 188 – ver a carta toda).

²⁸ Cf. o prefácio introdutório ao texto publicado na edição da academia: GA I/1, p. 165. Vale ressaltar, todavia, que já nesses textos ditos “políticos”, já se encontra, sobretudo sob a influência de Reinhold, a tentativa de um esboço de sistema da filosofia a partir do prático. Tudo isso, contudo, é ainda muito incipiente.

correção do juízo sobre a revolução francesa; e mesmo o escrito debutante de Fichte (maio de 1792) – para esse momento, o mais importante –, o *Ensaio de uma crítica de toda revelação*, também foi ocasionado exteriormente, a saber, pela sua visita a Kant, em que Fichte gostaria de se apresentar com algo de próprio punho, ao invés de mediante alguma “carta de recomendação” <Empfehlungsschreiben> de algum professor ou *Gelehrter* da época²⁹. O teor geral desses textos e seu arcabouço conceitual, contudo, estão muito próximos do que está contido nas *Críticas* e daquilo que Fichte já havia comentado nos dois anos anteriores em sua correspondência, a ponto do recenseador da *Allgemeine-Literatur-Zeitung* bradar em alta voz que o autor do referido ensaio sobre a revelação, publicado anonimamente, só poderia ser Kant e ninguém mais³⁰.

Em um terceiro e definitivo³¹ momento, enfim, Fichte começa a falar não mais da filosofia crítica em definitivo e em geral, mas de um “atual estado da filosofia crítica”, com o qual “não está satisfeito”, distingue-se agora dos “seguidores de Kant” e ainda, a despeito de toda aquela revolução que a filosofia kantiana tinha lhe causado, afirma: “segundo minha íntima convicção, Kant meramente indicou a verdade, mas não a expôs, nem a provou” (BW: 169, a Niethammer, 06.12.1793, GA III/2, p. 21). Não a expôs, nem a provou? Mas então, o que ele fez, já que é com ele que Fichte vivia em um “novo mundo”, efeito de uma verdadeira “revolução” no seu modo de pensar? Uma outra carta de Fichte, agora a Stephani, comenta essa nova “interpretação” de Kant: “Kant tem em geral a filosofia correta, mas só em seus *resultados*, não segundo seus *fundamentos*. Esse pensador único torna-se para mim sempre mais admirável; acredito que ele tem um gênio que lhe revela a verdade, sem mostrar a ele os seus fundamentos!” (BW: 171, GA III/2, p. 28 – *grifo nosso*). Daí também já se vislumbrar aqui a maneira como é possível conjugar aquelas duas séries

²⁹ Cf. esboço de carta e a carta propriamente dita de Fichte a Kant de 18.08.1791, BW: 92a e 92, GA III/1, p. 252-4.

³⁰ Cf. FUCHS, E., JACOBS, W., SCHIECHE, W. (org.) *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart: frommann-holzboog, 1995, p. 1: “considerou-se dever relatar ao público a existência de uma obra importante, de todos os pontos de vista, e que veio a lume nesta feira-de-páscoa sob o título de *Ensaio de uma crítica de toda revelação*. Qualquer um que leu os menores dos escritos, pelos quais o filósofo de Königsberg obteve méritos imortais diante da humanidade, reconhecerá prontamente o sublime autor deste escrito”. O próprio Reinhold, que era reconhecido como um dos grandes conhecedores, senão o maior, de Kant, não teve dúvidas de que se tratava de um escrito kantiano – cf. novamente o prefácio introdutório ao esse texto, publicado na edição da academia: GA, I/1, p. 11.

³¹ “Definitivo” quanto à interpretação de Fichte da filosofia kantiana, já que doravante trata-se do surgimento da doutrina da ciência e, então, a relação de Fichte com a filosofia crítica permanecerá a mesma em todo o desenvolvimento filosófico posterior de Fichte, a despeito mesmo da possibilidade de se falar em “distintas fases” da filosofia fichteana. Aliás, é a partir desse ponto que se pode falar propriamente de uma “filosofia fichteana”.

de textos de Fichte sobre Kant aparentemente conflitantes: de um lado, a filosofia kantiana é a solução para a tarefa da filosofia, de outro, ela não o é. De fato, Kant formulou a tarefa da filosofia em toda a sua extensão e, até mesmo, aos olhos de Fichte, foi o primeiro a fazê-lo de um modo definitivo, na medida em que, como ainda veremos, mostrou que representação e objeto – subjetivo e objetivo – são uma e a mesma coisa, vista apenas de lados diferentes. – Isso é o que Kant *sabe*. Mas ele apenas *indicou* a verdade, não a fundou. Entra em cena agora, como chave de leitura, nesse terceiro e definitivo momento da relação de Fichte com a filosofia transcendental kantiana, a distinção entre a sua *letra* e o seu *espírito* – entre o dito e o ali pensado – e, conjuntamente, uma reinterpretação da importante distinção kantiana entre propedêutica e sistema – é o que Fichte já diz com todas as letras na *Grundlage*:

“Kant *sabia* muito bem o que *não disse* (...). Os princípios aqui estabelecidos e a serem estabelecidos se encontram, manifestamente, nos fundamentos dos seus, como pode se convencer qualquer um que quer se familiarizar com o *espírito* da sua filosofia (que bem poderia ter um espírito). Que ele, em suas críticas, não quis estabelecer a ciência, mas somente a sua propedêutica, ele o disse algumas vezes; e é difícil compreender, por que apenas sobre isso seus papagueadores não quiserem acreditar nele” (GWL, GA I/2, p. 335 – nota (98)).

Mas, afinal, essa nova interpretação pode parecer um projeto caprichoso e *arbitrário* se não entendemos o que leva Fichte a refazer a sua relação com a filosofia transcendental, isto é, se não entendemos o que ocorreu entre os dois primeiros momentos da relação com Kant e esse terceiro momento, em que Fichte toma distância em relação a ele e formula a exigência de ir além dos resultados da *Crítica* em busca de seus fundamentos, ou melhor, do seu *único* fundamento. É verdade que Reinhold já havia formulado o projeto de uma *Filosofia Elementar* como ciência de rigor que deveria conjugar os materiais da *Crítica* em um todo sistemático fundado em um único princípio ou proposição, a partir do qual todas as outras proposições e teoremas <*Lehrsätze*> e todos os outros ramos do saber fossem deduzidos: “sob Filosofia Elementar – dizia Reinhold – eu entendo o *sistema* unicamente possível *dos princípios* sobre os quais têm de ser construídas tanto a filosofia teórica quanto a prática, tanto a filosofia formal, quanto a material”³². E o próprio Fichte começa a se

³² REINHOLD, K. *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Hamburg, Felix Meiner, 2003, p. 233 (doravante: *Beiträge I*).

ocupar dos textos de Reinhold a partir de 1792, quando a *Allgemeine-Literatur-Zeitung* solicita dele uma resenha do livro de Schulze, o *Enesidemo*. Mas, desde o início, a despeito de ver com bons olhos o programa reinholdiano de uma *Filosofia Elementar* e da recondução do todo a um princípio único, Fichte não fica satisfeito com a execução do sistema, pois vê ali uma má interpretação da filosofia kantiana, de modo que suas objeções, na verdade, “atingem meramente a letra de Kant” (BW: 133a, a Reinhold, 20.02.1793, GA III/1, p. 373). São outros autores e um outro projeto filosófico que o crítico que marcam para Fichte em definitivo o ponto de viragem. A carta de Fichte a Stephani já citada relata com precisão e até algo patético o que se deu nesse íterim entre ser kantiano *tout court* e distinguir entre letra e espírito da filosofia transcendental:

“você já leu o *Enesidemo*? Ele me confundiu por um certo tempo, deitou abaixo Reinhold, tornou-me Kant suspeito e lançou por terra, desde o fundamento, meu sistema. Viver sob céu livre não dá! Tem-se de construir novamente. É o que eu faço há seis semanas, fielmente” (BW: 171, GA III/2, p. 28).

E se a *Enesidemo*-Schulze acrescentamos ainda um outro cético, Salomon Maimon, que, aliás, com o tempo se mostrará ao próprio Fichte ainda mais importante que o primeiro³³ – o que ainda veremos em pormenor –, é preciso dizer que é a figura do cético e suas dúvidas às filosofias de Kant e Reinhold que, como que retomando a função e influência de Hume para Kant, parecem despertar Fichte de um certo sono “crítico-dogmático”³⁴ e traçar para ele seu projeto filosófico³⁵. E o elogio a essa figura errante e sem posses – nômade, diria Kant – se multiplica no *corpus fichteano*, e não só em geral, como origem e motor do desenvolvimento do saber em geral³⁶,

³³ Em carta da Reinhold do início de 1795, portanto, depois da escrita das duas primeiras partes da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, Fichte diz: “eu acredito ter provado meu juízo sobre *Enesidemo* (...). Atualmente eu tenho em conta seus méritos literários muito menos do que antes; embora ele já pareça ter refutado sua *Filosofia Elementar*. Em relação ao talento de Maimon meu respeito é sem limites; acredito firmemente e estou preparado para demonstrar que através dele toda a filosofia kantiana, tal como ela foi inteiramente entendida, mesmo por você, foi lançada por terra desde o fundamento. Ele fez tudo isso, sem que ninguém percebesse, e ainda desprezando-o do alto de todos os olhares. Penso que os séculos futuros ainda farão troça de nós” (BW: 272b, a Reinhold, 04.1795, GA III/2, p. 274-5).

³⁴ Sobre isso ver BREAZEALE, D. *Thinking through the Wissenschaftslehre*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 41.

³⁵ Sobre a importância da figura do cético para a doutrina da ciência, ver o interessante trabalho de Sebastian Bürkle: BÜRKLE, S. *Die Frage des Skeptizismus beim späten Fichte*, Magisterarbeit, Ludwig-Maximilian-Universität München, 2014. Tal trabalho foi importante para nós ao chamar a atenção para essa função sistemática da dúvida para Fichte.

³⁶ Ver GWL, GA, I/2, p. 280 (60): “o ceticismo (...) não seria um sistema, pois ele até mesmo nega a possibilidade de um sistema em geral. Mas ele só pode negá-la sistematicamente, por conseguinte, ele

como particularmente em relação à consolidação e execução do projeto de um saber de todo saber. – É o que diz o primeiro período daquele texto que é considerado como a primeira aparição pública da recém nascida e, contudo, imortal – segundo seu autor – doutrina da ciência:

“é inegável que a razão filosofante deve todo progresso visível que ela desde sempre fez, às observações do ceticismo sobre a insegurança do seu momentâneo ponto de apoio; (...) isso é admitido, particularmente em relação ao seu último notável avanço através do seu uso crítico, pelo próprio descobridor desse uso [Kant, FG]” (Aenesidemus, GA, I/2, p. 41).

Assim como as primeiras palavras do escrito programático sobre o conceito da doutrina da ciência, agora, contudo, dando nome aos bois:

“com a leitura dos novos cétricos, em particular de *Enesidemo* e dos excelentes escritos de *Maimon*, o autor deste tratado convenceu-se plenamente de algo que já lhe era antes altamente provável: que a filosofia, mesmo com os mais recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de uma ciência evidente” (Begriff, GA, I/2, p. 109 (5))³⁷.

Ora, as dúvidas desses cétricos à filosofia crítica se dirigem particularmente àquelas investigações da *Crítica da razão pura*, que o próprio Kant dizia não conhecer “mais importantes para a fundamentação da faculdade que chamamos de entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e dos limites do seu uso”³⁸, a saber, a *Dedução dos conceitos puros do entendimento*. Tendo de legitimar o uso desses conceitos, examinando se eles, enquanto condições subjetivas do pensamento, possuem uma *validade objetiva*, isto é, uma *realidade objetiva*, a Dedução das categorias e a Analítica transcendental em geral acabam por determinar como é possível em geral a *síntese a priori*, e estabelecem, dessa maneira, a *extensão*

se contradiz a si mesmo e é totalmente contrário à razão. (...) Outra coisa é o ceticismo crítico, o de *Hume*, de *Maimon* e de *Enesidemo*, que revela a insuficiência dos fundamentos apresentados até agora e indica justamente através disso, onde encontrar fundamentos mais consistentes. Através dele a ciência ganha sempre, mesmo se não no conteúdo, seguramente na forma”.

³⁷ Uma outra carta de Fichte, agora a Reinhard, ilustra bem essa função de cético de ser, falando hegelianamente, uma “negação determinada”, já que sua crítica ao saber estabelecido mostra as suas insuficiências e aponta para o caminho a ser realizado – compreender o ceticismo verdadeiramente significa, pois, acolher sua negação não abstratamente, mas de modo determinado, isto é, como resultado daquilo que ele critica. Nessa carta, lê-se: “Enesidemo levou até o fim a minha convicção de que a filosofia no seu estado presente ainda não é ciência; mas também ele ainda fortaleceu a outra convicção de que ela pode se tornar efetivamente ciência e, em breve, tem de se tornar” (BW: 175, a Reinhard, 15.01.1794, GA III/2, p. 39).

³⁸ KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, AXII.

e os *limites* do conhecimento humano, traçando o destino da metafísica como ciência; por isso, apresentam-se como uma “doutrina da verdade”, cuja terra justamente é medida <*durchmessen*> por essa Analítica. Afinal, é por *delimitar* até onde as categorias do entendimento podem ser aplicadas e em que consiste o seu uso objetivo, mostrando que elas só possuem um *uso sintético* quando aplicadas à intuição sensível, já que são meras *formas* do pensar e, portanto, em si mesmas *vazias*, que é possível levar a termo o projeto da *Crítica* de determinar “a extensão e os limites” da razão:

“assim, pois – dizia Kant – o leitor tem de ser convencido, antes mesmo de dar um único passo no campo da razão pura, da incontornável necessidade de uma tal dedução transcendental; porque, do contrário, ele procede às cegas e, depois de ter diversamente errado em círculos, tem de retornar à ignorância de que partiu”³⁹.

Esses céticos, com efeito, retomarão Hume e o próprio Leibniz contra Kant, para mostrar “insuficiências”, “obscuridades” e até mesmo “contradições” no modo como ele fundamenta a objetividade do conhecimento humano e resolve os problemas cruciais da metafísica. Enesidemo⁴⁰ colocará em dúvida a solução de Kant para a fundamentação da síntese a priori, já que a própria linguagem utilizada por Kant ainda permite fazer um uso da categoria de causalidade para além dos *Erscheinungen*, na medida em que Kant dá a entender que somos *afetados* por coisas em si, isto é, elas causariam na mente representações dos objetos; e daí a possibilidade da afirmação da coisa em si e de um retorno do dogmatismo. Maimon, ainda mais sagaz, retomará Leibniz, mostrando como a resposta kantiana à questão *quid juris* é extremamente limitada por partir de dois elementos heterogêneos – sensibilidade e entendimento, matéria e forma – cuja síntese, aos olhos de Maimon, só pode ser explicada se eles têm uma unidade comum em um entendimento infinito, no qual todas as proposições são analíticas e só para um entendimento finito, afetado pela sensibilidade – que não é nada mais que um entendimento confuso – apareceriam como sintéticas; daí, para ele, o saber só se fundar na *gênese* e na dedução genética de seus elementos. Nesse sentido, aliás, tanto Enesidemo quanto Maimon acabam por retomar a existência da coisa em si e de um entendimento infinito, exatamente aquilo

³⁹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A88/B121.

⁴⁰ Aqui, apenas anunciamos as críticas céticas, porque elas serão tratadas em definitivo no primeiro capítulo do trabalho.

que Kant considerava como tralha da metafísica do infinito que deveria ser criticada e recusada.

Tornando “Kant suspeito”, essas dúvidas céticas, decerto, levarão Fichte a repensar sua relação com a *Crítica* kantiana, mas nem por isso significarão um abandono da filosofia transcendental. Pois não é a filosofia transcendental que é em si insuficiente, obscura e contraditória: “Kant indicou a verdade”, lembremos, e a filosofia transcendental não é um arroubo filosófico, mas, segundo Fichte, um ponto de viragem definitivo em toda história da filosofia, a ponto de Fichte falar em um “antes” e um “depois” de Kant; o que Reinhold e, sobretudo, os céticos mostram a Fichte é que são os *escritos* de Kant que dão ensejo a tais leituras céticas e dogmatizantes. Aqui, entram em cena aquelas clivagens fichteanas já anunciadas entre espírito e letra, sistema e propedêutica, que servem como chave de leitura dos textos de Kant. Por se instituir como um tribunal da razão, que, enquanto uma reflexão prévia, procura definir a extensão e os limites da razão humana, preparando assim o terreno para uma futura metafísica como ciência, a *Crítica* é somente uma *propedêutica*, que, por isso, pode partir de pressupostos e cisões que não lhe cabe explicitar, mas que ela admite *faticamente*. Tais são as cisões entre forma e matéria, coisa em si e *Erscheinung*, conceito e intuição, bem como a pressuposição da lógica geral como fio condutor para as ações do entendimento. Ora, é justamente no interior dessas cisões, desse elemento fático, que o cético alojará as suas dúvidas e tornará ainda pensável um sistema dogmático, formulando então a possibilidade de uma coisa em si e de um entendimento infinito que fundasse o saber. Para levar a contento o projeto da filosofia transcendental, por conseguinte, será preciso ir ainda mais fundo do que Kant e, para além das deduções transcendentais que se ocupam com a questão *quid juris*, deduzir tudo geneticamente – e nisso Maimon é decisivo para Fichte, seu erro se encontrará, como ainda veremos, em seu logicismo. Assim, para estabelecer definitivamente a identidade entre sujeito e objeto, representação e coisa, já indicada por Kant, será preciso mostrar também a identidade entre o lógico e o perceptivo, entre forma e matéria, entre o inteligível e o sensível, entre o prático e o teórico. Daí a necessidade de encontrar aquelas raízes que, para Kant, eram imperscrutáveis: a raiz entre sensibilidade e entendimento e aquela entre sensível e suprassensível, não mais estabelecendo meramente a extensão e os limites da *nossa* razão, do *nosso* entendimento, de “nós, homens”, mas do ser racional finito em geral, isto é, da razão finita em geral, seja ela humana ou não:

“as leis do pensamento humano não são, em Kant, rigorosa e cientificamente deduzidas, isso, porém, deve ocorrer na doutrina da ciência. Nesta são deduzidas as leis do ser racional finito em geral, no sistema kantiano, são estabelecidas somente as leis do homem, porque ele repousa meramente na experiência” (WLn^m, GA, IV/3, p. 326).

Por isso, aliás, ser recorrente nos textos da doutrina da ciência formulações como: “tais elementos, tais momentos ou conceitos são uma e a mesma coisa, e só na reflexão podem ser distinguidos”. – É a reflexão que, obra do filósofo, separa o que na origem está *inteticamente* unificado: “ele distingue o que na consciência comum aparece unificado e dissolve o todo em suas partes” (ZEWL, GA I/4, p. 219), “as ações não aparecem isoladamente, já que uma não deve ser sem a outra: eu sou e o mundo é para mim *de um só golpe*; mas no sistema nós temos de considerar o que, na verdade, é somente Um, como uma série de ações” (WLn^m, GA IV/3, p. 340). Tal reflexão, entretanto, distingue e separa unicamente para poder expor toda a estrutura ou sistema da razão em seus momentos e oposições, só obtendo sucesso ao percorrer todo esse caminho de separação e posterior *composição* de seus elementos. Ora, Fichte denominará esse trajeto “o caminho da síntese” <*Weg der Synthesis*> (VSS, GA, I/3, p. 260): a doutrina da ciência “faz o caminho inverso da abstração ou, antes, ela deixa o eu percorrer esse caminho sob os seus olhos. O eu *compõe*, sob seus olhos, o que estava separado pela abstração” (idem – *grifo nosso*). É no decorrer desse caminho que se apresentam as cisões supra-citadas, que, decerto, são constituintes do saber e sua estrutura, mas ao exibir toda a *harmonia* entre elas, mostrando a sua nulidade quando isoladas, e ao expor essa *síntese* em toda a sua extensão, não restando nenhuma parte *exterior* ao todo, que permaneceria faticamente pressuposta e seria pura e simplesmente *dada*, a doutrina da ciência pretende ter realizado a tarefa da filosofia: todos as oposições e momentos do saber estão organicamente interligados na estrutura da razão, trata-se “de um único e indivisível olhar” (WL1801/2, GA, II/6, p. 140) e da unidade absoluta é possível deduzir geneticamente tudo o que aparece na consciência (Begriff, GA, I/2, p. 159 (7)). É nesse sentido, aliás, que na segunda das preleções de 1804, Fichte descreverá a tarefa da filosofia justamente como a exigência da recondução de *todo* o múltiplo à unidade absoluta (WL1804, p. 7), portanto, na exigência da *síntese* – e aqui, “todo o múltiplo” significa: “sem exceção”, pois se ainda é possível uma distinção no interior desse

todo, ali se mostra que a tarefa da filosofia ainda não foi solucionada (idem): algo relativo e em oposição a algo outro foi erigido à unidade absoluta, explicando o múltiplo, desta sorte, de um modo unilateral.

Ora, o conceito que resolverá essas oposições é justamente aquele da *espontaneidade*, da *atividade* em geral: é ele que percorrerá esse “todo sintético” do começo ao fim nos seus diversos estratos e momentos fechando-o como um todo orgânico. E isso não por capricho ideológico ou intenção moral, mas porque, para Fichte, o *espírito* da filosofia crítica é em si mesmo *genético* e se funda na ideia kantiana, que perpassa todos os remanejamentos conceituais ali operados, de “espontaneidade” e “autoatividade” <*Selbsttätigkeit*>, e que recebe sua formulação essencial no conceito de “liberdade”. Será, pois, justamente nesses conceitos de espontaneidade e atividade que Fichte verá a solução para os problemas colocados pelos céticos e, particularmente, como se trata de uma reformulação do problema enfrentado pela Dedução das categorias do entendimento, também para o problema geral da *síntese* enquanto problema geral da filosofia, só assim sendo possível expor o *sistema* da filosofia. Em outras palavras, Fichte interpretará a ideia de *gênese* a partir da ideia de *atividade* ou *espontaneidade*, retomando com todo seu vigor, e rigor, aquelas palavras iniciais da segunda edição da *Crítica da razão pura*, de que a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto”⁴¹. – Palavras que, decerto, obterão sua significação plena nos desenvolvimentos práticos da filosofia kantiana, sobretudo com o conceito de “autonomia”, mas que têm seu sentido e função igualmente na parte teórica da filosofia e encontrarão eco, de um modo inequívoco, justamente nas primeiras linhas da Dedução B, quando Kant diz que

“a *ligação* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral nunca pode chegar a nós pelos sentidos e também não pode ao mesmo tempo estar contida na forma pura da intuição sensível, pois ela é um ato da espontaneidade da faculdade de representação e como se tem de denominar esta, em oposição à sensibilidade, de entendimento, então toda ligação do múltiplo da intuição (...) é uma ação do entendimento, à qual atribuiríamos a denominação geral de *síntese*, para fazer notar através disso que não podemos representar nada como ligado no objeto sem previamente ter ligado o próprio, e entre todas as representações a *ligação* é

⁴¹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, BXIII.

a única que não pode ser dada pelo objeto, mas só pode ser instituída pelo sujeito, já que ela é um ato da autoatividade <Selbsttätigkeit>”⁴².

Agora, todavia, essa espontaneidade deverá perpassar todos os momentos do saber, criticando todo elemento *dado*, a fim de pôr fim às oposições kantianas, presas decerto à faticidade – interpretadas, doravante, como ponto de vista propedêutico (do tribunal da razão); essa espontaneidade, por conseguinte, deverá se apresentar como uma unidade sintética mais fundamental, a partir da qual tais cisões poderão ser geneticamente deduzidas, sendo, no fundo, meros momentos abstraídos do “todo sintético” – “meu sistema, dirá Fichte, é do começo ao fim somente uma análise do conceito da liberdade” (BW: 518, a Reinhold, 08.01.1800, GA III/4, p. 182). De um lado, a *imaginação*, enquanto faculdade da síntese por excelência, se mostrará como uma espontaneidade anterior tanto à cisão entre intuição e conceito quanto à cisão entre prático e teórico, no que, não obstante, essas cisões são somente momentos abstratos, em si sem significação; de outro, o fundamento único de toda a síntese será uma espontaneidade absoluta, que se auto-produz, por isso chamada *Tathandlung* – e não à toa Fichte dirá aos seus ouvintes em 1804 que a doutrina da ciência “põe no fundamento (...) uma *Tathandlung*, o que eu, nestas conferências, denominei com a palavra grega *Genesis*, que em geral é mais bem compreendida do que a palavra alemã” (WL 1804, p. 136).

É isso, portanto, o que significa “reconduzir os resultados da *Crítica* ao seu princípio”. E é aqui que encontramos o motivo central da doutrina da ciência de Fichte: diante das objeções céticas ao kantismo é preciso refazer toda a Analítica da verdade, é preciso, portanto, retomar a questão da filosofia pela síntese, *tomando-a em toda a sua extensão*, entendendo-a doravante como compreendendo todos os domínios e momentos do saber⁴³. Bem como é aqui que podemos começar a entender por que a liberdade cumpre uma função especulativa no sistema: ela é um operador essencialmente especulativo na doutrina da ciência e tem como função solucionar o

⁴² Idem, B129-30.

⁴³ Nesse sentido, a pergunta pela validade objetiva das representações, sua harmonia com as coisas fora delas, não se resume às representações das coisas empíricas, ou à pergunta pela possibilidade da experiência em geral, mas inclui todas as representações, sejam elas da natureza, do direito, da moral ou da religião: “O filósofo pergunta: como surgem representações das coisas que devem estar fora de nós? depois, como surgem as representações de dever <Pflicht>, Deus e imortalidade?, essa pergunta significa tanto quanto: como chegamos aos objetos que devem corresponder a essas representações? Poder-se-ia chamar as representações necessárias de representações objetivas, porque elas são referidas a um objeto. – Isso vale também para as representações de dever, divindade e imortalidade” (WLnM, GA IV/3, p. 339)

problema filosófico por excelência da síntese. É nesse sentido que Fichte afirmava que “a essência do idealismo consiste na atividade”, que “a liberdade é o único positivo para ele” e que ela “é um princípio teórico de determinação do nosso mundo”. Longe de ser impelido pelas “exigências do coração”, portanto, é o problema da verdade que interessa a Fichte.

3.

Eis então o propósito deste trabalho agora formulado em definitivo: comentar o conceito da *liberdade* (e espontaneidade) em seu uso especulativo – portanto, ainda anterior ao seu uso expressamente prático, seja ele moral, jurídico ou político – através de uma análise da solução de Fichte para o problema filosófico da *síntese*, isto é, através de uma análise continuada dos momentos que a síntese em sua completude adquire no desenvolvimento da exposição filosófica, em que cada momento, caso tomado unicamente em si, mostra-se limitado para explicar o “todo sintético” e, por sua incompletude, é-se levado a um novo momento, até que seja encontrado o fundamento último da síntese completa e esta seja exposta na sua totalidade. Afinal, se é verdade que se trata de um único “todo sintético” – de “um único olhar” –, no qual todos os momentos, ou ações, ocorrem *de um só golpe*, tais momentos podem ser abstraídos e separados *pela reflexão* do filósofo na especulação, ou melhor, eles *devem* ser separados na sua exposição, pois só podem ser expostos se apresentados progressivamente – poderíamos dizer: discursivamente. Para tanto, tomaremos por texto-base a primeira exposição da doutrina da ciência, a *Fundação de toda a doutrina da ciência* (1794/5)⁴⁴, a única publicada em vida por Fichte, e, no geral, circunscreveremos nossas análises ao dito período de Iena (1794/1799), o que não impede, certamente, a remissão a textos e exposições posteriores, notadamente as de 1801/2 e de 1804, o que faremos até como um modo de comentar textos da *Grundlage* e do período de Iena que, ali, ainda são alusivos e não claros – com o que, já se percebe, veremos nas exposições tardias não outras doutrinas, mas formulações diferentes para um mesmo problema e mesmo teor, em alguns momentos mais claros que a primeira exposição.

Em relação à própria *Grundlage*, enquanto exposição da doutrina da ciência, é preciso tomá-la em seu conjunto, porque só como um “todo sintético” os seus

⁴⁴ Doravante chamada simplesmente de *Grundlage*.

elementos adquirem significação e podem ser explicados. É assim que procuraremos interpretá-la aqui. Se é verdade, por conseguinte, que Fichte organiza a exposição na *Grundlage* segundo a exigência de Reinhold e conforme uma exposição matemática, partindo de *princípios* <*Grundsätze*> (que, a partir de Baumgarten, eram a tradução para a expressão latina *axiomata*) e derivando deles *teoremas* <*Lehrsätze*>, é preciso entender, por outro lado, que os teoremas não deixam também de funcionar como explicitações dos princípios, de modo que estes próprios não obtêm toda a sua significação sem tais teoremas – e o próprio Fichte reconhecerá no Prefácio da *Grundlage* que errou na primeira edição do opúsculo programático *Sobre o conceito da doutrina da ciência*, ao “transmitir os princípios do sistema, que são determinados por mim através do *sistema inteiro*, sem o sistema” (GWL, GA I/2, p. 253 (40) – *grifo nosso*), e por isso a retirada do §8 nas edições seguintes. Assim, os três princípios de toda a doutrina da ciência são, de fato, o que há de absolutamente incondicionado no “espírito humano” – grosso modo, a afirmação, a negação e a determinação –, na medida em que todas as outras ações os pressupõem e só serão como que explicáveis sob o pano de fundo desses princípios, o que é ainda mais claro em relação ao primeiro princípio, certeza primeira de todo saber, fundada em si mesma e, por isso, condição de toda outra certeza. Todavia, não é possível compreender tais princípios se permanecemos somente na sua doutrina, isto é, na primeira parte da exposição de 1794/5. É que há nessa doutrina dos princípios uma *passagem* do primeiro princípio (pura afirmação de si, produção de si infinita) para o segundo e o terceiro princípios (que, na verdade, bem podem ser considerados como uma e mesma ação, refletida em dois momentos, já que não há antítese sem síntese, nem síntese sem antítese), quando então se introduz a *negação* e, simultaneamente e como que tornando-a possível, a determinação ou *limitação* – uma passagem, portanto, da infinitude do eu absoluto, para a finitude enquanto acidente desse eu absoluto, sendo que infinitude e finitude permanecem uma ao lado da outra. – Como diz Fichte:

“o próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, para poder ser igualado ao não-eu; e no mesmo conceito é-lhe também oposto. (...). Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto” (GWL, GA I/2, p. 279 (60)).

Ora, toda essa *passagem* do primeiro para o segundo e terceiro princípios, pensados conjuntamente, é igualmente o tema de todo o desenrolar da exposição da *Grundlage*. A *Fundação do Saber Teórico* tornará pensável, através do oscilar entre opostos, a *síntese* entre tais acidentes opostos – o eu e o não-eu –, mostrando assim como é possível a *determinação do eu em geral*, o que significa que mesmo o terceiro princípio só se torna inteligível ao fim do §4, com a dedução da imaginação, como atividade fundamental do espírito humano; a *Fundação da Ciência do Prático*, por sua vez, mostrará por que há essa passagem da infinitude do eu absoluto para uma exigência de sua determinação enquanto infinito através da *reflexão* do eu sobre si mesmo (o que é a *imaginação* em seu sentido mais pleno), o que significa que ela mostra como é possível ao eu sair de si e ainda pôr algo outro que ele próprio, explicitando assim a *antítese* fundamental inscrita na passagem do primeiro para o segundo e terceiro princípios – e é Fichte quem afirma no início da “Ciência do Prático” que “estamos aqui em um ponto, a partir do qual podemos expor o verdadeiro sentido de nosso segundo princípio” (GWL, GA I/2, p. 390 (136)). Desse modo, é possível dizer que a segunda e a terceira partes da *Grundlage* como que apresentam “em câmera lenta” o que ocorre no interior da doutrina dos princípios, nessa passagem do primeiro para o segundo e o terceiro princípios, mas que em sua doutrina estrita – a primeira parte da exposição – foi dito somente *in abstracto*.

Nesse sentido, pode-se igualmente traduzir essa passagem do eu absoluto para a sua quantificação e determinação (permanecendo, contudo, no fundamento ainda a sua absolutez originária), como a passagem do *conteúdo* absoluto do saber para a *forma* pela qual esse conteúdo é apreendido e *aparece*. – É exatamente a passagem que o *Conceito sobre a doutrina da ciência* descreverá como aquela que se dá da *certeza absoluta e primeira* para as outras proposições do saber e que ocorre pela *forma* absoluta do saber, pela qual essa certeza primeira é transmitida às outras proposições. E não sem razão, o Fichte tardio designará essa forma de “forma-eu” para distingui-la da infinitude da certeza absoluta, que nessas exposições tardias não mais aparecerá sob o nome de eu absoluto, mas de Ser, Vida ou Deus. Ora, na *Grundlage*, essa forma-eu, como tentaremos mostrar, configura-se, em um primeiro momento, através da determinação do segundo e do terceiro princípios, em que Fichte já apresenta a passagem da *Tathandlung* para a “quantitabilidade”; mas que, só em um segundo momento, com as duas partes restantes, obtém toda a sua determinação e

se apresentará, enfim, sob o nome de *imaginação*. Logo, a imaginação é a forma de todo saber em geral – *espontaneidade* absoluta produtora da *síntese*; sua exposição, por conseguinte, incluirá um primeiro momento “teórico”, no qual se mostrará como opera a determinação em geral – e aqui prevalece o conceito da “substancialidade” –, e um segundo momento “prático”, que, ao expor a exigência (prática) inscrita nessa determinação, explica a determinabilidade que torna possível toda determinação do eu em geral – onde então prevalece o conceito da “causalidade”. Como se trata, no entanto, de um único “todo sintético”, em que não há síntese sem antítese, nem antítese sem síntese, um não é sem o outro e só na reflexão filosófica eles são expostos separadamente⁴⁵.

É tendo em vista esse todo sintético e a reciprocidade orgânica de seus elementos, que organizaremos nossa investigação. Depois de ter apresentado, no primeiro capítulo, as formulações de Reinhold e as objeções céticas à filosofia crítica de Kant e de como a partir delas se delineia o projeto filosófico de uma doutrina da ciência enquanto saber de todo saber, passaremos então à exposição da solução de Fichte para essa tarefa da filosofia de explicar a síntese, percorrendo seus momentos essenciais nos quais o saber e, junto com ele, o conceito da espontaneidade é levado cada vez mais ao seu fundamento último. Nisto, seguiremos o caminho que as próprias objeções céticas à filosofia transcendental traçam para a doutrina da ciência: do extremo da síntese, digamos, para o seu princípio nuclear, em que cada momento se mostra limitado para fundar a síntese e remete a um seguinte que o funde, até que se atinja o princípio que funde a si mesmo e se dê a completude do todo sintético. Em um primeiro momento, com efeito, as objeções de Enesidemo e, particularmente, de Maimon mostrarão a necessidade de encontrar a raiz comum para a sensibilidade e o entendimento, o que significará igualmente reformular a oposição entre forma e matéria em geral e, em particular, entre o ontológico e o lógico e entre o lógico-predicativo e o estético-perceptivo – refazendo, *em alguma medida*, a oposição entre determinante e reflexionante, entre regras gerais de determinação e um princípio da

⁴⁵ Para citar um texto de 1806 que se refere exatamente à *Grundlage*: “A essência da doutrina da ciência outrora exposta consistia na afirmação de que a forma-eu ou a absoluta forma-reflexão é o fundamento e a raiz de todo saber, e de que exclusivamente dela resulta tudo o que alguma vez pode aparecer no saber, tal como aparece nele; e na completude analítico-sintética dessa forma a partir do ponto médio de uma ação recíproca da substancialidade absoluta com a causalidade absoluta; e esse caráter o leitor reencontrará inalterado em todas nossas explicações sobre a doutrina da ciência, presentes e futuras” (Bericht, GA II/10, p. 29). Tiramos proveito de uma tradução desse trecho levemente diferente em Torres Fo, R.R. *O espírito e a letra*, São Paulo, Ática, 1975, p. 242.

reflexão para encontrar para cada particular um universal, enfim, entre o universal e o particular. O desenvolvimento das análises mostrará que todos esses “estratos” – do ontológico, do lógico e do perceptivo – são uma e a mesma coisa, pertencem a um único todo e só o filósofo que não leva a reflexão até o final, prende-se a um desses elementos, fixa-o em detrimento dos outros e acredita que há oposições substanciais entre eles. Quando digo que o mundo é causa da representação e eu, seu acidente, está presente uma estrutura discursiva que é a mesma quando formulo um juízo em geral, e que é a mesma quando percebo um coisa e digo: a mesa é branca (o acidente branco pertence a essa substância), ou melhor, *perceber* e *julgar* não estão separados: toda percepção está estruturada categorialmente e não há juízo sem um múltiplo, um não é sem o outro. A imaginação, aqui ainda meramente teórica, se apresentará como a *atividade* da razão que é *ao mesmo tempo intuitiva e categorial* e que, pelo seu *proceder*, isto é, pelo seu oscilar, *produz* tanto o universal quanto o particular de um só golpe, de modo que não é possível pensar cada um desses termos separadamente, mas tão somente reciprocamente, isto é, sinteticamente: não há forma sem matéria, nem matéria sem forma, uma é *pela* outra, ou melhor, ela são uma e a mesma coisa e só na reflexão do filósofo elas são separadas. Logo, essa síntese não é *post factum*, mas origem das cisões posteriores, de modo que mesmo toda a lógica e as formas lógicas – inclusive as categorias do entendimento – são unicamente abstrações do *modo* de operar da imaginação, que é a um só tempo lógico e perceptivo – multiplica-se no *corpus fichteano* a crítica à lógica como doutrina filosófica: ela é uma mera abstração e, por isso, *unilateral*. Daí também a imaginação já se mostrar aqui como a fiadora da solução para o problema da oposição entre sujeito e objeto: não é possível falar em sujeito sem objeto, e vice-versa, em representante sem representado, e vice-versa, em imagem sem imageado <*Abgebildete*>, e vice-versa. Presença constante nesse momento da análise será o termo *durcheinander*, que denotará justamente o caráter mediato dos elementos em questão: um *pelo* <*durch*> outro. – E isso tanto de um ponto de vista horizontal, no qual os termos estão em um mesmo nível, por exemplo, forma e matéria: não há um sem o outro e eles são uma e a mesma coisa, como também de um ponto de vista vertical, digamos, no qual haveria uma suposta prioridade ou não dos termos opostos: por exemplo, o perceptível (sensível) em detrimento do lógico (intelectual) – ponto de vista do empirismo – ou o inverso, o lógico em detrimento do perceptível – ponto de vista do racionalismo.

Exatamente por isso, todavia, porque só há mediação nesse momento circunscrito ao teórico, a imaginação se mostrará limitada para fundar a filosofia e explicar a objetividade do saber; caso tomada em si mesma, sem referência ao “todo sintético” ao qual ela pertence, a filosofia cai em uma unilateralidade. O *modus operandi* da imaginação, *enquanto representar em geral*, consiste justamente na *determinação* e objetificação de tudo o que vem a ela, o que significa que ela não pode explicar aquilo – o sentimento – que ela transforma em objeto (pela *transferência*), de modo que ela só põe diante de si *<es stellt vor sich hin>*, objetifica, algo cuja gênese ela não pode dar. Aqui reencontraremos aquele processo que, para Kant, está inscrito no procedimento mesmo da razão quando ela se arvora a conhecer o supracensível e que ele chamou de *Aparência transcendental*, a saber, quando se toma as condições subjetivas do saber pelo próprio objeto⁴⁶; aqui, entretanto, esse procedimento não se limitará mais ao conhecimento do supracensível, mas será o próprio procedimento da imaginação no seu conceber em geral e, portanto, no processo geral de objetificação. Nisto, as considerações sobre a imaginação meramente teórica delinearão os seus limites e a qualificarão como insuficiente para fundar a filosofia: porque a atividade da razão no teórico é a objetificação de tudo, ela é, destarte, a recusa ou negação da gênese, de modo que *uma filosofia que se limitasse ao teórico, teria de objetificar – isto é, meramente representar – a própria espontaneidade da imaginação* e, por conseguinte, se limitar inevitavelmente ao meramente fático – o que parece ter sido, para Fichte, o destino de toda metafísica dogmática até Kant: “até Kant o absoluto foi posto na coisa morta” (WL1804, p. 10), “dogmática é aquela filosofia que iguala e opõe ao eu em si algo e isso ocorre na conceito superior de *coisa (Ens)*” (GWL, GA, I/2, p. 279 (60)). Nisto, jogam um papel decisivo as críticas de Enesidemo, agora, não mais contra Kant, mas contra Reinhold e seu princípio da consciência, que dessa maneira se mostrará como a recusa da gênese.

É preciso, portanto, avançar no “caminho da síntese”. É o que nos impelirá aos terceiro e quarto capítulos do trabalho. – Nestes, serão analisadas a parte prática da *Grundlage* e a sua doutrina dos princípios. Se a imaginação, restrita ao meramente “teórico”, configura-se como a atividade de determinação, será preciso entender a

⁴⁶ “Pode-se colocar toda *Aparência* nisto, diz Kant: ao se tomar a *condição subjetiva* do pensamento pelo conhecimento do *objeto*”, KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A396.

origem do determinável de toda determinação, já que só há determinação de um determinável – determinável que se mostrará como o sentimento e que é um dado prático. Igualmente, será preciso estabelecer, digamos, o motor dessa espontaneidade da imaginação, isto é, o que a impele em geral: se, de um lado, ela acaba por objetificar o sentimento e, destarte, não realizar a gênese, seu fulcro, por outro, é justamente a “exigência da gênese”. O conceito de *reflexão* como faculdade prática solucionará essas duas exigências: de um lado, fornecerá a determinabilidade de todo saber, que então aparecerá como o Ideal – e por isso, a faculdade prática será condição de possibilidade da teórica –, de outro, essa reflexão se mostra justamente como exigência de realização do infinito ou, em outras palavras, da gênese. E nisto se verá por que Fichte denomina esse momento de “prático”: é porque ele interpretará o prático tal como estabelecido por Kant, no qual a razão procura não ser determinada pelo objeto mas por si mesma, como a expressão mais autêntica da “exigência da gênese” inscrita no próprio fundamento do saber, nessa reflexão originária do eu sobre si mesmo, na qual ele procura se pôr como infinito, sendo que a moral, na verdade, é um produto tardio dessa reflexão, que ainda tem de passar pela consciência, isto é, pelo teórico. – Aqui, mais uma vez, vê-se a função decisória da liberdade como solução para problemas especulativos da filosofia. Nesse sentido também, a reflexão, enquanto exigência de gênese do saber em geral, se mostrará como a raiz comum de sensível e suprassensível, se quiser, como a fonte dos dois *Gebiete* do saber – do teórico e do prático, da natureza e da moral. Quer dizer, é porque o saber se estrutura desse tal modo, que há esses dois domínios, e sem essa estrutura do saber eles não são nada em si – não há uma natureza nem uma moral em si, exteriores ao saber, mas é pela *forma* do saber que eles têm a sua significação. E não há uma prioridade de um sobre o outro, mas eles constituem um “todo sintético”: se é verdade que o prático é condição de possibilidade do teórico, não há, por outro lado, prático a não ser através da representação, isto é, do teórico. – Um *pelo* outro: não há determinação (fundamento ideal) sem determinabilidade (fundamento real), nem determinabilidade a não ser através da determinação, fundamento ideal e real são uma e a mesma coisa e só na reflexão são separados.

Em um segundo momento, no capítulo quatro, será preciso indicar qual é o fundamento de toda gênese e da sua exigência, ou melhor, a *gênese absoluta*. Enquanto ação que produz a si mesma – *Tathandlung* – e na qual, portanto, não há diferença, *hiato*, entre a produção e o produto, essa gênese se mostra como o núcleo

duro de toda racionalidade, a partir da qual todo o restante tem de ser compreendido: se há “objeto” do saber *para* o saber é porque essa identidade não foi plenamente realizada, mas permanece exigida. Por isso também, o eu absoluto é aquela certeza absoluta e primeira de todo saber da qual todas as outras proposições obterão a sua certeza; em uma palavra, ela se mostrará como a fonte de toda *realidade* e, por conseguinte, de toda *objetividade* do saber, e que, por essa razão mesma, não pode ser de modo algum determinada, mas, absolutamente indeterminável, está no fundamento de toda determinação. – E aqui, como veremos, a comparação com o *Ens realissimum* da metafísica dogmática não é desprovida de sentido, afinal, a Analítica transcendental retoma o problema da fundamentação última do saber que, nas metafísicas ditas pré-críticas, era solucionado pela presença do *infinito*, isto é, do *Absoluto*, que, enquanto possuidor de uma realidade objetiva infinita, serve como “arquétipo” para todas as outras representações, sendo, por conseguinte, fonte de toda verdade e garantidor da realidade objetiva do saber⁴⁷. O erro de toda metafísica *antes* de Kant foi ter objetificado essa gênese absoluta em um Ser, o que esta própria não admite, já que é em si indeterminável, e destarte, ter reduzido a fonte de todo saber a um produto seu, já que determinado pela forma da imaginação. O Eu absoluto é sim um *Ens realissimum*, mas em um sentido inédito, ignorado pelas metafísicas dogmáticas.

Tudo isso, entretanto, o “teórico”, o “prático” e o “absoluto” – ou, em duas palavras, imaginação e absoluto – constituem um e o mesmo “todo sintético” e só obtêm sua significação plena no interior desse todo e como partes integrantes dele. Enunciando essa configuração do todo em uma fórmula “lógica”, poderíamos dizer que o saber é a conjunção do determinado (teórico/sensível), do determinável (prático/suprassensível) e do absolutamente determinante, fonte de toda determinação

⁴⁷ Vale a pena aqui lembrar alguns passos iniciais da Terceira das *Meditações Metafísicas*, de Descartes. Primeiro, a necessidade de provar a existência de um Deus: “para eliminar ela [a dúvida metafísica] também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa”, DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, Campinas, Unicamp, 2004, trad. Fausto Castilho, p. 73. Mais adiante, Descartes formula uma pergunta semelhante àquela que Fichte coloca no fundamento do filosofar: “aqui se trata principalmente daquelas [ideias] que considero como obtidas de coisas situadas fora de mim, e cabe-me investigar qual a razão que me leva a estimá-las semelhantes a essas coisas”, idem, p. 77. Por fim, é só o infinito que, por conter o máximo de realidade objetiva e não poder ser mais produto meu, mas de si mesmo, pode fundamentar o saber e resolver o problema da realidade objetiva das nossas ideias: “essa ideia de um ente sumamente perfeito e infinito é, digo, verdadeira ao máximo (...). Ela é também clara e distinta ao máximo, pois tudo o que percebo clara e distintamente e que é real e verdadeiro e contém alguma perfeição está todo contido nela”, idem, p. 93.

e, por isso, indeterminável (o eu absoluto)⁴⁸. Nesse sentido, o *ponto de vista* da doutrina da ciência pode ser descrito como nem meramente finito, nem meramente infinito, porém como o oscilar entre o finito e o infinito, no qual o saber incluirá um elemento de problematicidade que permanece o horizonte de todo saber, cuja categoricidade, por conseguinte, nunca é absolutamente alcançada, mas inevitavelmente se coloca como *tarefa* a ser realizada, isto é, como *exigência*.

Por sua vez, o erro de interpretação da doutrina da ciência, assim entendemos, parece ter lugar quando um desses elementos é separado do todo e adquire uma autonomia e privilégio em relação aos outros, que em si mesmo ele não tem. Tem-se então uma unilateralidade. É o que fazem, de um lado, aquelas leituras que parecem ter fixado à doutrina da ciência seu lugar na história da filosofia e que remontam, sobretudo, a Schelling e Hegel, a saber, de *idealismo subjetivo* e de filosofia presa ao *ponto de vista da reflexão* e, portanto, do *finito*. Se é verdade que coube a Hegel⁴⁹ a fama da interpretação da doutrina da ciência como mero idealismo subjetivo, é Schelling⁵⁰, todavia, o primeiro a propor essa interpretação, e como ele e Fichte discutiram esses problemas em sua correspondência, a discussão com Schelling

⁴⁸ Algo próximo disso encontramos naquele texto de Kant decisivo para Fichte, na medida em que apresenta do modo mais claro a *reflexão*, que, não sendo nem natureza, nem moral, proporciona a passagem de uma à outra, a saber, a Introdução à *Crítica da faculdade de julgar*: “o entendimento, através da possibilidade das suas leis a priori, dá à natureza, uma prova de que esta é conhecida por nós como *Erscheinung*, por conseguinte, ao mesmo tempo anuncia <*Anzeige*> um substrato suprassensível dela, mas deixa este inteiramente *indeterminado*. A faculdade de julgar, através do seu princípio a priori do julgamento da natureza segundo suas leis particulares possíveis, proporciona ao seu substrato suprassensível (em nós e fora de nós) *determinabilidade pela faculdade intelectual*. A razão, contudo, através da sua lei prática a priori, dá a ele a *determinação*; e assim a faculdade de julgar torna possível a passagem do domínio do conceito da natureza para aquele do conceito da liberdade”, KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. LV-LVI.

⁴⁹ A crítica de Hegel à doutrina da ciência se espalha por toda sua obra, mas já sua primeira publicação é definitiva quanto ao conteúdo: “O puro pensar de si mesmo – afirma Hegel –, a identidade do sujeito e do objeto na forma $Eu=Eu$, é o princípio do sistema de Fichte, e quando nos detemos imediatamente neste único princípio (...) obtemos o ousadamente expresso e autêntico princípio da especulação. Mas, mal a especulação sai do conceito de si mesma que apresentou por si mesma e se configura como sistema, abandona-se a si mesma e ao seu princípio e não regressa a ele. Ela abandona a razão ao entendimento e transfere-se para a cadeia das finitudes da consciência, cadeia essa a partir da qual não se constrói novamente a si mesma como identidade e verdadeira infinitude”, HEGEL, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Werke 2, p. 11 (31). Ver igualmente p. 69 (74): “O sujeito=objeto não sai mais da diferença e da reflexão, ele permanece um sujeito=objeto subjetivo”.

⁵⁰ O afastamento de Schelling em relação à doutrina da ciência já começa bem cedo em sua produção filosófica e podemos mesmo dizer já nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Mas explicitamente, essas críticas e a determinação do ponto de vista da doutrina da ciência como aquele de um idealismo subjetivo só tomam corpo em 1801, no opúsculo *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza* (AA I/10, p. 83-106). No mesmo ano, no texto inaugural do sistema da identidade, Schelling, enfim, escreve: “Fichte poderia ter pensado o idealismo em uma significação totalmente subjetiva, eu, ao contrário, em uma significação objetiva; Fichte poderia, com o idealismo, se manter no ponto de vista da reflexão, eu, ao contrário, teria me colocado com o idealismo no ponto de vista da produção”, SCHELLING, F. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I/10, p. 111.

parece se impor como um momento privilegiado para tomar posição no debate filosófico em torno da obra de Fichte – o que faremos no primeiro excursus ao quarto capítulo do trabalho⁵¹. Interpretando o eu absoluto da doutrina da ciência como um subjetivo que estaria oposto a um objetivo, Schelling acaba por finitizar o momento da gênese absoluta na fundação do saber, reconduzindo-a à reflexão e lendo a filosofia de Fichte como um moralismo, que deve ser superado por um Absoluto – o que, ainda veremos, se mostra mais claramente na interpretação que é feita do momento da “exigência da gênese”, expressa por um *Soll*, e que essa corrente resume a um dever moral. Aliás, é essa leitura unilateral da primeira fase da doutrina da ciência que leva à interpretação de uma mudança doutrinal na filosofia de Fichte, de que, se no início, ele defendera um idealismo subjetivo, depois, com a doutrina de um suposto Absoluto real, chamado de Vida ou Ser absoluto, Fichte teria admitido uma realidade para além do saber, podendo até mesmo ser chamado de realista. – O caso inaugural dessa interpretação é o de Schelling⁵², mas é também o de Henrich, por exemplo, que confundirá a estrutura geral do saber – que é, sim, a autoconsciência, mas que para isso se configura em um conjunto de momentos – com o próprio princípio da doutrina da ciência, e como ele não encontra a autoconsciência no primeiro princípio, ele será levado a pensar que Fichte teria “evoluído” em suas exposições, chegando enfim à afirmação de um Ser absoluto que seria a base da autoconsciência⁵³.

⁵¹ Aqui, também, a importante interpretação de Martial Gueroult merece destaque, na medida em que Gueroult defende, explicitamente, o ponto de vista hegeliano e, desse modo, simplesmente repete as mesmas insuficiências da primeira exposição da doutrina da ciência que Hegel já havia apontado – para Gueroult, assim como para Hegel, a doutrina da ciência de 1794/5 é um idealismo subjetivo preso ao ponto de vista finito. Retomamos aqui a citação do início desta Introdução: “O conceito do sistema e o sistema tal como a doutrina o realiza, diferem tanto quanto o eu absoluto difere do eu prático; o resultado e o ponto de partida da ciência estão em desacordo. Esse desacordo provém do *sacrifício do eu absoluto ao eu prático*, isto é, ao eu finito, pois o eu prático que tende ao infinito é atualmente finito”. GUEROUT, M. *Op. Cit.*, p. 261.

⁵² É assim que Schelling em 1806, com a publicação de três escritos populares de Fichte, pode falar em um sistema melhorado da doutrina da ciência, no qual Fichte teria adotado algumas ideias do próprio Schelling de um Ser absoluto, “ele admitiu verdades que, antes, ele rejeitava” (*Exposição da verdadeira relação da filosofia-da-natureza com a doutrina melhorada de Fichte*, Werke, III, p. 622); Schelling até mesmo faz uma comparação de textos para mostrar esse “roubo” (idem, p. 676-7). Quem primeiro chama a atenção para o caráter modelar da leitura de Schelling é Pareyson. Vale a pena ver: PAREYSON, L. *Op. Cit.*, sobretudo pp. 14-24.

⁵³ HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, Klostermann, 1967. Henrich, ao nosso ver, lê o primeiro princípio da *Grundlage* como se ele já expressasse a autoconsciência consciente e como ele não consegue entender como do “eu põe a si mesmo” é possível resultar uma autoconsciência consciente, ele acredita que Fichte teria evoluído nas restantes exposições do sistema, mostrando a estrutura dessa autoconsciência. Ocorre que no primeiro princípio não se trata de nenhuma autoconsciência consciente, nem mesmo de consciência nenhuma, o que só ocorre mais tardiamente na

É o que faz também a leitura que parece cair na posição diametralmente oposta àquele de Schelling e Hegel e que acaba por colocar o Absoluto na própria reflexão, ou melhor, por infinitizar o momento da imaginação. É essa, em geral, a posição de Thomas-Fogiel⁵⁴ e Torres Filho⁵⁵. Certamente, essa posição tem o mérito de criticar a unilateralidade da leitura de tipo hegeliana, afastando a leitura que vê na primeira fase da obra de Fichte um fracasso especulativo e retomando a imaginação em toda a sua importância como instância que, no seu oscilar, torna possível os pontos de vista do saber, seja do realismo, seja do idealismo; além disso, e isso cabe sobretudo a Torres Filho, essa leitura torna compreensível, ao nosso ver de um modo definitivo, a razão interna à doutrina da ciência das múltiplas exposições do sistema. Todavia, mais interessada na questão pela possibilidade do discurso da doutrina da ciência do que naquilo mesmo que ela diz, reduzindo assim o eu absoluto à imaginação e confundindo, de certa forma, a imaginação com o próprio absoluto, essa leitura acaba por privilegiar somente um momento do todo sintético, o momento da forma, e facilmente pode ser acusada de idealismo dogmático, não podendo, desta sorte, indicar a fonte de toda *realidade* do saber, sua certeza primeira, o que ainda pode deixar brechas para uma leitura do tipo hegeliana⁵⁶.

exposição, notadamente, com a efetuação da reflexão do eu sobre si mesmo (o para-si), obra da imaginação.

⁵⁴ Reconduzindo tudo, até mesmo o eu absoluto do primeiro princípio, ao modelo da reflexão, Thomas-Fogiel define o primeiro princípio como “identidade reflexiva”. Se Thomas-Fogiel acerta ao apontar para a origem da tese de “evolução” da doutrina da ciência – para retomar o termo consagrado por Gueroult – na leitura subjetivista de Fichte, ela acaba por acentuar em demasia a reflexão: “nós mostraremos que o primeiro sistema é ‘uma filosofia da infinidade’. O que explica por que essa problemática diretriz de uma infinidade se reencontra, logicamente, nas exposições posteriores de Fichte. Identidade reflexiva e ato, saber e infinito, tais são, portanto, os eixos que nós seguiremos”, THOMAS-FOGIEL, *Op. Cit.*, p. 15.

⁵⁵ Certamente, Torres Filho é um caso à parte nessa constelação, já que cabe a ele o mérito de, ao retomar radicalmente a origem kantiana do discurso da doutrina da ciência, ter dado autonomia ao pensamento de Fichte e, desta feita, o retirado das leituras hegelianas, que o limitavam a mero momento de passagem entre Kant e Hegel. Contudo, mais interessado em entender *como* Fichte deve ser lido, ele acabou dando ênfase na imaginação, que, de fato, é a faculdade que permite o ponto de vista filosófico, mas, com isso, ele deixou na sombra, *aquilo* que a doutrina da ciência fala, identificando, em boa medida, a imaginação com o próprio absoluto. É o que se verifica já na Apresentação do seu trabalho: “o ponto de descontinuidade, a cesura na exposição, o momento em que ela passa de uma linguagem a outra, a transição em que se instaura, pelo abandono do nível propedêutico, o nível propriamente transcendental, é sempre marcado por aquilo que Fichte chamou em 1794 de *imaginação criadora* (...). Esse momento foi chamado por Fichte, em 1801, de intuição intelectual, saber que repousa sobre si mesmo como um olho fechado sobre si mesmo, e, em 1804, de doutrina da verdade”, TORRES FO. R. R. *Op. Cit.*, p. 18. Como tentaremos mostrar, a doutrina da verdade de 1804, por exemplo, corresponderia ao eu absoluto da *Grundlage* e só com seu *Erscheinung* teríamos o correlato da imaginação através do *Durch*.

⁵⁶ Por fim, é preciso mencionar ainda o trabalho de Wilhelm Metz (*Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*), no qual ele procura fazer uma comparação daquilo que chama de “dois modos de Dedução das categorias” e que consiste

Nisto, essas leituras acabam por repetir o mesmo procedimento utilizado pelas diferentes posições filosóficas na história da filosofia, a saber, o de privilegiar um dos momentos da síntese completa em detrimento dos outros, resultando daí uma unilateralidade. Se a doutrina da ciência é filosofia que, como toda filosofia, tem de responder à pergunta essencial pela síntese, e se justamente na medida em que ela é capaz de percorrer todo o caminho da síntese, expondo todos os seus momentos, ela responde a essa pergunta de modo definitivo, levando a filosofia ao patamar de ciência evidente, ela se distinguirá dos outros sistemas filosóficos exatamente por ter percorrido todo esse caminho e ter exposto o “todo sintético” em sua completude. As partes desse todo, lembremos, só obtêm significação quando pensadas no seu conjunto, pois ao se tomar uma *isoladamente*, acaba-se por dar-lhe um primado que ela, em si, não possui – e daí se explicam os erros dos diversos sistemas filosóficos na história da filosofia. Seria possível, então, que as oposições e clivagens utilizadas pela tradição filosófica na sua fundamentação do saber, tais como forma e matéria, representação e coisa, intelectual e sensível, ideal e real, não fossem *em si mesmas* nada mais que meras fixações parciais de momentos de um todo único, no qual somente tais termos opostos têm significação e, sem ele, são criações vazias e unilaterais? Seria possível, ademais, que *todas as posições* filosóficas fossem meramente o produto da hipóstase de um desses momentos, em que ele é separado dessa *síntese* originária e lhe é conferido um privilégio em relação aos outros, que, em si, ele não possui – a forma em detrimento da matéria (ou o inverso), o inteligível em detrimento do sensível (ou o inverso), o ideal em detrimento do real (ou o inverso)? Pois parece ser justamente esta a “posição” de Fichte. Quando uma dessas cisões ou clivagens é fixada, isolada do todo sintético e elevada a condicionante das outras, obtendo assim um privilégio, faz-se de algo relativo um absoluto, já que tal momento só tem sua significação *pelo* outro e *pelo* todo – ou melhor, um pelo outro

justamente na comparação entre a dedução das categorias em Kant, na *Crítica da razão pura*, e a dedução das categorias tal como Fichte a empreende na *Grundlage*. Não é o que faremos aqui. Apesar de muito elucidativo, sobretudo no que tange a filosofia de Fichte, e de ter contribuído muito para nossa leitura, a proposta de Metz acaba pondo entre parênteses o que ocorre “entre” Kant e Fichte, a saber, o momento cético, e por isso ele acaba sendo levado a algumas conclusões que sob o prisma da discussão sistemática do kantismo e dos problemas levantados pelos cétricos tomariam outra figura. Por exemplo, comentando a dedução das categorias em Fichte, Metz diz que a doutrina da ciência pode se liberar do momento *abstrato*, tal como ele está presente na Dedução B em Kant (*Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, p. 214). Na verdade, não é que Fichte pode se liberar deste momento, ele *deve* fazê-lo, na medida em que a doutrina da ciência não pode mais admitir formas lógicas vazias que exigiriam um conteúdo vindo de outro lugar, mas deve fundar a própria lógica, a fim de tornar contraditório aquilo que Kant ainda tornava pensável, a saber, a coisa em si.

<durcheinander> –, e assim tem-se uma *unilateralidade* – o que bem podemos chamar de: *posição filosófica*. É nesse sentido que os sistemas filosóficos na história da filosofia seriam fruto de fixações unilaterais e precoces nessa reflexão livre do filósofo sobre o “todo sintético”, não indo até a estrutura originária, da qual todos esses elementos podem ser deduzidos em sua “unificação sintética”, e na qual, por conseguinte, constituem “um e o mesmo estado sintético”. Posição filosófica aqui, portanto, é sinônimo de: *dogmatismo*, isto é, fixação unilateral em uma das *perspectivas* desse todo. Porque não se fixa precocemente nas cisões, mas percorre todo o caminho da síntese, a doutrina da ciência explica a possibilidade das posições e perspectivas filosóficas em geral – idealismo, realismo, racionalismo, empirismo... – Ao contrário do que diziam Schelling, Gueroult, Pareyson, entre outros, de que haveria na base da doutrina da ciência uma posição prática de fundo, longe disso, dela nem mesmo é possível dizer que possui uma “posição filosófica”, quanto mais uma “posição moral”, uma “intenção moral” ou que tais. A doutrina da ciência “não é igual a nenhuma outra filosofia antecedente, mas completamente diferente delas, nova e autônoma em si mesma” (WL1804, p. 9), “uma ciência inteiramente recém-descoberta” (Ank, GA I/7, p. 155 (192)), dirá Fichte. Ela não é um ponto de vista, mas a doutrina da possibilidade dos pontos de vista em geral, na medida em que trata do saber em geral⁵⁷. Aos olhos de Fichte, aliás, eis aqui o momento em que a filosofia deixa de lado a pretensão de ser *Lebensweisheit* ou *Weltansicht* e passa a ser ciência evidente. Afinal, “pontos de vista” tem somente o *indivíduo*, já que, circunscrito ao ponto de vista comum da consciência, isto é, da vida, age conforme o mecanismo natural da razão de objetificação e representação e, portanto, *crê* – ele *age*, em suma; o filósofo, ao contrário, tem de mostrar como é possível e quais são esses pontos de vista, elevando-se para isso ao ponto de vista genético e, destarte, aniquilando o mecanismo natural da razão e com ele a própria fé⁵⁸. Não à toa, Fichte descreve o

⁵⁷ É verdade que, num primeiro momento, Fichte utiliza o termo “idealismo” para qualificar a doutrina da ciência, mas ele sempre o faz com cautela e parcimônia, delimitando-o com o adjetivo “crítico”, para distingui-lo do idealismo dogmático: o idealismo crítico “não é nenhum idealismo, segundo o qual o eu só é considerado como sujeito” (VSS, GA I/3, p. 253), que, por isso, desconhece a identidade ou o *vínculo* <Band> entre sujeito e objeto; idealismo crítico, afinal, que “também se poderia denominar um real-idealismo ou um ideal-realismo” (GWL, GA I/2, p. 412 (151)); mesmo depois, cansado dos mal-entendidos causados pelo termo (WL 1804, p. 11), em que o próprio Fichte é acusado de unilateralidade e a doutrina da ciência chamada, sobretudo por Schelling e Hegel, de “idealismo *subjetivo*”, Fichte o abandona e passa a chamar a doutrina da ciência unicamente de “filosofia transcendental” – doravante, pois, idealismo é sinônimo de subjetivismo (WL 1804, p. 140).

⁵⁸ Não sem razão, tendo percebido isso, Jacobi acusará a doutrina da ciência de niilismo, de fazer toda a crença se reduzir ao saber. Nesse sentido, Jacobi é uma exceção entre os intérpretes da doutrina da

ponto de vista comum da consciência como o ponto de vista do indivíduo, descrito como o ponto de vista *prático*, já que determinado pela ação e pela fé – como ele diz: “pode-se denominar o ponto de vista do *indivíduo* o comum ou o da experiência; se ele é visto geneticamente a priori, então nota-se que se chega a ele através do agir e, por isso, ele se chama o ponto de vista prático. Toda especulação filosófica só é possível ao se abstrair (e no agir não tem lugar nenhuma abstração)” (WLn^m, GA IV/3, p. 342). Mas então, estariam as posições filosóficas presas ao mecanismo do saber e, assim, ao indivíduo e ao prático? Estaria então Schelling, ao contrário do que afirma e pensa, ele próprio preso a uma “intenção moral”, ao “prático”; teria ele apenas repetido o erro de toda filosofia, de querer justamente ser uma *Weltansicht*, uma *Lebensweisheit*? Parece ser essa a “posição” de Fichte. É porque ficaram presos ao saber e não tomaram *distância* em relação ao seu procedimento natural de objetificação, que tanto os dogmatismos pré-críticos quanto os pós-críticos⁵⁹ não lograram solucionar a questão da filosofia pela síntese, objetificando o que está no fundamento de toda objetificação, a saber, a própria espontaneidade e liberdade. É porque não tomaram distância do seu próprio olhar, que olharam para as coisas, as coisas em si, e não para o próprio olhar – e aqui, Fichte parece inverter, já em 1801/2, a própria equação hegeliana de entendimento e razão:

“essa visão da absolutez, esse saber do saber de si mesmo, e o que está inseparável disso, como absoluto, é a *razão*. O mero e simples saber, sem que ele se apreenda novamente como saber, é o *entendimento*. A segunda espécie de inteligências compreende, decerto, segundo as leis da razão, coagida a isso aliás, já que, do contrário, ela não poderia compreender e não seria nenhuma espécie de inteligência; portanto, ela *tem* razão, mas ela não apreende a razão” (WL1801/2, GA II/6, p. 212).

ciência. Por isso, dedicaremos o segundo excurso ao quarto capítulo a discutir essas críticas e tentar dirimi-las de um ponto de vista fichteano. Veremos que Jacobi tem sim razão, mas só do ponto de vista da vida, quando a doutrina da ciência se coloca explicitamente no ponto de vista genético da especulação, e daí não haver conflito entre saber e fé, mas é o contrário, como veremos.

⁵⁹ “Tanto quanto resulta claramente de todas filosofias até Kant, o Absoluto foi posto no *Ser*, na coisa morta, enquanto coisa; a coisa deveria ser o Em-Si. (De passagem, eu ainda posso acrescentar: assim também *desde* Kant – exceto na W.=L. –, mas em toda parte, e sem exceção nos supostos kantianos como igualmente nos supostos comentadores e continuadores da W.=L., se permaneceu no mesmo *Ser* absoluto, e Kant nunca foi entendido em seu verdadeiro princípio, por ele enunciado de um modo claro, é verdade, em nenhum lugar” (WL1804, p. 10).

Levado por Urânia, a musa da astronomia, Fichte realiza esse distanciamento, deixa aparecer todas as figuras do saber e o seu modo de funcionamento nesse “todo sintético”, para então criticá-las e circunscrever o que é o saber, o que é um olhar. O que, ademais, já está inscrito no próprio conceito central da doutrina da ciência, a saber, aquele de um eu – como diz Fichte: “quem não conhece o eu, não sabe também o que é um olho” (WLnm, GA IV/3, p. 360).

* * *

Essa sugestão de leitura por nós aqui avançada, todavia, não está isenta de dificuldades. Elas se referem sobretudo ao próprio texto escolhido como base das análises, isto é, ao seu caráter paradoxal. Tendo sido chamado para assumir a cadeira de Reinhold em Iena no início de 1794, Fichte é encarregado pela universidade de apresentar seu sistema da filosofia. A “descoberta”, contudo, do “novo fundamento a partir do qual toda a filosofia poderia facilmente se desenvolver” (BW: 171, GA III/2, p. 28) e se deixar expor como ciência, era recente – datava, segundo a carta a Stephani, do fim do outono de 1793 – e, por isso, nada seria mais desejável do que “alguns anos de trabalho independente” (BW: 173, a Böttiger, 08.01.1794, GA III/2, p. 32), não só para poder desenvolver todos elementos ínsitos a esse fundamento, mas também em vista da clareza a fim de serem comunicados ao público – “ja wohl, em alguns anos eu apresentarei ao público meu sistema inteiro” (BW: 183, a Lavater, 02.1794, GA III/2, p. 61). Em termos concretos, Fichte desejava assumir a cátedra somente “na páscoa de 1795” (BW: 173, GA III/2, p. 33), portanto, um ano depois. Isso foi recusado. Por outro lado, Fichte não queria lecionar sem ter um material-base para seus alunos, já que isso impediria que a atenção deles se perdesse nas preleções com o mero “copiar sem pensamento” (BW: 188, a Böttiger, 01.03.1794, GA III/2, p. 71) daquilo que o professor Fichte falava. A solução poderia ter sido preleções sobre a filosofia kantiana ou reinholdiana, como Fichte aventa em carta a Böttiger, para logo em seguida afastar tal possibilidade, pura e simplesmente “porque eu não posso”. Sem ter como escrever em um mês o sistema inteiro, a solução proposta por Fichte, e aceita pelos dirigentes da universidade de Iena, foi a de publicar “durante o curso e em fascículos <bogenweise>” um *manual para seus ouvintes*, “porque eu me reservo ainda muito anos a apresentação do meu sistema diante do grande público” (idem). Assim nasceu a *Fundação de toda a doutrina da ciência*, como um manual

para os ouvintes de Fichte, com um caráter, por conseguinte, provisório e circunstancial – em uma carta a Goethe, Fichte chega mesmo a esperar do conselheiro da universidade de Iena “compreensão” <*Nachsicht*> com sua exposição (BW: 211, a Goethe, 21.06.1794, GA III/2, p. 143)⁶⁰.

Depois dessas primeiras preleções dos anos de 1794/5, Fichte ainda lecionaria a doutrina da ciência por pelo menos 12 vezes, sendo que em nenhuma delas aquele velho manual para os seus ouvintes foi novamente tomado como material-base de seus cursos. E o próprio Fichte reconhecerá em 1804 que “minha presente conferência da doutrina da ciência foi até agora mais clara que todas as anteriores da mesma ciência” (WL1804, p. 157). – Um intérprete, portanto, que seguisse a cartilha estruturalista se veria aqui em maus lençóis: justamente aqueles textos (as preleções de Fichte) que, em princípio, não foram escritos para a publicação – e que por isso, segundo o estruturalista, seriam dotados de menor valor interpretativo – parecem se apresentar como a principal fonte de acesso à filosofia de Fichte, e justamente aquele que foi publicado (a *Grundlage*) seria algo limitado para esse fim. Texto provisório, circunstancial, que ainda não dominou a clareza da comunicabilidade e que, por isso, pede tolerância – por que então fazer dele o principal material de nossas análises? Aqui se apresentam três razões.

A primeira dessas razões tem um caráter, digamos, de autoridade: o próprio Fichte reconhecerá publicamente na velha exposição de 1794/5 o seu verdadeiro sistema. É o que ele diz no prefácio da segunda edição da *Grundlage* de 1801, quando tinha em mente ainda publicar uma outra exposição da doutrina da ciência: “durante a elaboração de uma nova exposição da doutrina da ciência, o criador dessa ciência verificou claramente, mais uma vez, que nenhuma nova exposição pode por enquanto tornar totalmente supérflua e prescindível esta primeira. (...) nela vários pontos capitais são apresentados com uma minúcia e uma clareza que o autor não tem nenhuma esperança de um dia ultrapassar” (GWL, GA I/2, p. 461 (37)). Privadamente, ao contrário do que seria de se supor, Fichte é ainda mais enfático. Seja na sua correspondência, como é o caso em uma carta a Schelling, escrita entre maio e agosto de 1801, ao dizer que “durante quase um ano inteiro não fiz nada mais do que urdir pelos diferentes lados e caminhos essas investigações e sempre cheguei,

⁶⁰ Na carta, Fichte diz: “se fosse de se afirmar, ainda agora, a recomendação de uma exposição mais clara, eu não sei. Sei apenas que eu poderia elevar a uma clareza ainda superior e a qualquer uma, desde que seja dado o tempo exigido – mas, com minhas preleções públicas, eu tenho de trabalhar em três fascículos por semana, fora ainda outras ocupações; por isso, espero tolerância” (idem).

contra meu saber e minha vontade, àquilo que eu tinha encontrado oito anos atrás na minha velha exposição esquecida por mim” (BW: 605, GA III/5, p. 51-2); seja em projetos de ensaios, como este escrito em 1806, que deveria pertencer ao primeiro volume de uma revista que Fichte planejava editar e no qual Fichte vai até mais longe ao se dispensar de uma nova exposição da doutrina da ciência e postergá-la para mais adiante, “já que ficou ainda mais claro para mim, que a velha exposição da doutrina da ciência é boa e mais que suficiente”, definindo então a velha exposição como “boa e correta” e indicando que “jamais há de se esperar de mim uma outra doutrina do que a que eu trouxe ao público naquela ocasião” (Bericht, GA II/10 p. 28-9). Portanto, apesar das circunstâncias da escrita da *Grundlage*, que levam Fichte a qualificá-la de exposição provisória e “altamente incompleta e lacunosa” (GWL, GA I/2, p. 252 (40)), ela encarna, segundo seu próprio criador, a sua doutrina autêntica, o que já justifica por si só a sua escolha como material de análise⁶¹.

Como, porém, a *Grundlage* foi a única publicada em vida por Fichte, ela se torna um material ainda mais propício para situar a sua recepção pelos outros filósofos pós-kantianos, em especial Hegel, Schelling e Jacobi – e eis aqui uma segunda razão para nossa escolha, que, digamos, é histórica. Não se trata, decerto, de uma correção da interpretação desses autores ou de uma competição de quem detém a melhor interpretação, mas da comparação das diferentes leituras desses filósofos é possível discutir diferentes projetos filosóficos e, neste caso, situar a doutrina da ciência no debate histórico mais imediato ao seu surgimento. Algo que se mostra profícuo até mesmo para a própria compreensão da filosofia transcendental quando analisarmos o debate de Fichte com Schelling e com Jacobi, já que estes dois trocaram inúmeras cartas com Fichte, cujo teor auxilia muito na interpretação da doutrina da ciência.

Por fim, há ainda uma razão de ordem “linguística” da escolha da *Grundlage* como texto base para nossas análises: ela fala uma linguagem próxima ao “kantianês” e isso pode ajudar à compreensão da doutrina da ciência em geral, inclusive nas suas

⁶¹ Nesse sentido, nossa proposta parece um tanto politicamente incorreta, já que a tendência entre boa parte dos intérpretes é uma certa desvalorização da *Grundlage* em detrimento das outras exposições, em particular, em detrimento da *Nova Methodo*, como uma exposição da doutrina da ciência mais clara e acabada, na qual para o eu, como princípio, e sobretudo para a unidade de teórico e prático são encontrados desenvolvimentos definitivos. Este é o caso, por exemplo, de Günter Zöller (*Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000), de Daniel Breazeale (*Thinking through the Wissenschaftslehre*, Oxford, Oxford University Press, 2013), e Christian Klotz (“Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)”. In: *Fichte-Studien*, Band 7, pp. 27-48).

outras exposições. É verdade que conjuntamente ao nascimento da doutrina da ciência, e aliás como consequência sua, Fichte formulou o projeto de criar um “sistema da terminologia filosófica”. E isso não só em relação ao nome da nova ciência, que deveria deixar de lado o termo “filosofia”, que carrega em si um “diletantismo”, um “virtuosismo” e um “amadorismo”, como também em relação à própria “terminologia filosófica” em geral, a fim de que, realizada a filosofia como ciência rigorosa e, portanto, definitiva, possa ser encontrada para ela uma terminologia universal válida para sempre (Begriff, GA I/2, p. 118 (14) – nota)⁶². Se, além disso, é verdade que, por um lado, Fichte procurou não se fixar em nenhuma terminologia acabada, para não dar chance aos letristas – ou objetificadores – de “despojarem todo sistema do seu espírito e transmudarem-no em uma carcaça seca” (GWL, GA I/2, p. 252 (40)), já que ele ainda não criara esse sistema da terminologia filosófica, é igualmente verdade, por outro lado, que a partir de sua estadia em Berlin, sobretudo a partir de 1804, ele começa a engendrar por conta própria denominações para seus conceitos e, poderíamos dizer, esse projeto de uma nova linguagem filosófica começa a tomar corpo: entram em cena termos como *Luz* e *Vida*, para designar o absoluto (ou eu absoluto); *Für*, para o para-si (ou auto-consciência, em certa medida); o *Als*, igualmente para designar o momento em que a razão se torna objeto para si mesma e predica algo de <Von> si; o *Durch*, para a mediatidade e reciprocidade dos elementos dessa predicação; o *Soll*, para a exigência de gênese do saber absoluto devendo ser realizada reflexivamente, isto é: *para si*. Na medida em que a *Grundlage* ainda está próxima das discussões imediatamente posteriores à publicação das *Críticas* e, por isso, ainda fala o “kantianês”, ela não só se impõe, segundo nosso projeto de compreender a doutrina da ciência a partir desse debate, como objeto privilegiado de análise, como também ela pode auxiliar no entendimento do processo de transformação da linguagem filosófica fichteana, preenchendo digamos o momento da passagem ou transformação da linguagem do kantismo na

⁶² Essa construção de uma nova linguagem não é capricho de Fichte, mas aparece a ele como um resultado necessário da realização da filosofia como ciência evidente, o que, aliás, faz seu projeto se distinguir de outros da época, até mesmo anteriores a ele – e que, decerto, o influenciaram – como por exemplo, o de Maimon, que já no *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, dedica um capítulo inteiro ao “Conhecimento simbólico e a linguagem filosófica” (MAIMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg: Meiner, 2004) e chega mesmo já em 1791 a escrever um *Philosophisches Wörterbuch* (cf. sobretudo o Prefácio. MAIMON, S. *Philosophisches Wörterbuch, Werke*, III). Sem falar, é claro, no projeto leibniziano de uma característica universal. Em carta a Schütz de 15.01.1794, Fichte diz que “criar <erschaffen> uma linguagem filosófica só tem direito aquele que estabeleceu a filosofia como ciência” (BW: 178, GA III/2, p. 50).

linguagem do “fichteanismo”. O recurso a outras terminologias usadas por Fichte, como já dito, auxilia a comentar os textos da *Grundlage*, mas também, inversamente, a explicação desses textos serve para elucidar aqueles novos termos das outras exposições que, à primeira vista, parecem tão opacos e impenetráveis a qualquer interpretação de conjunto. Todas essas idas e vindas entre os termos, entretanto, não será o objeto central de nossas análises, mas ao serem como que operacionalizados, pretendemos contribuir para essas passagens. – Claro, aqui partimos do pressuposto de que nas exposições de Fichte da doutrina da ciência, trata-se de uma e mesma doutrina, exposta diferentemente – se isso é assim ou não, caberá ao leitor avaliar ao fim do trabalho.

Capítulo 1. O problema da síntese: a única verdade possível

“Para além do *espírito* de Kant, não há mais espaço para a investigação: eu estou completamente convencido de que ele colocou no fundamento de todas suas investigações *de um modo obscuro* os princípios que eu quero estabelecer *clara e determinadamente*; para além da sua *letra*, então, eu espero poder ir” (BW: 194, a Böttinger, 02.04.1794, GA III/3, p. 92).

“Ah, pudessem os filósofos explicar-se sobre o que eles entendem pela concordância dos pensamentos com os objetos!”¹

1.

Afirmar que há algo ainda *anterior* à letra de Kant, que “Kant sabia muito bem o que não disse” e que “os princípios aqui estabelecidos e a serem estabelecidos se encontram, manifestamente, nos fundamentos dos seus”, não é uma reiteração de Kant, efeito de mera análise de texto. Mas já envolve toda uma interpretação da filosofia crítica e uma tomada de posição diante dela, cuja expressão justamente são as clivagens, percorrendo paralelas a interpretação, entre *espírito* e *letra*, *sistema* e *propedêutica*. “Como pode se convencer – continua Fichte – qualquer um que quer se familiarizar com o *espírito* da sua filosofia (que bem poderia ter um espírito). Que ele, em suas críticas, não quis estabelecer a ciência, mas somente a sua propedêutica, ele o disse algumas vezes; e é difícil compreender, por que apenas sobre isso seus papagueadores não quiserem acreditar nele” (GWL, GA I/2, p. 335 – nota (98)). Afinal, se é verdade que é de Kant a distinção entre sistema e propedêutica – “ele o disse algumas vezes” – e se a partir dela ele entende a *Crítica* não como *doutrina*, mas como “a necessária e provisória preparação para a promoção de uma metafísica sólida como ciência”², já que é uma “ciência do mero julgamento da razão pura, suas fontes e limites” e, por isso, a ser vista “como a *propedêutica* ao sistema da razão

¹ MAIMON, S. *Philosophisches Wörterbuch*, Werke III, p. 158.

² KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, BXXXVI.

pura”³, isso contudo, não significa de modo algum, aos olhos de Kant, que o sistema da razão apresentaria os “fundamentos” do saber, enquanto o tribunal da razão poderia se contentar com seus “resultados”, localizando-se em um ponto de vista no qual seriam permitidas certas pressuposições, inaceitáveis, decerto, no interior do sistema.

É o que atestam os textos de Kant que tematizam a distinção entre propedêutica e sistema no interior da própria *Crítica*. Já pela Introdução à *Crítica da razão pura*, nota-se que se trata, antes de tudo, de uma diferença na *completude da análise* dos conceitos transcendentais, especialmente tocante os conceitos puros do entendimento na sua relação com os “pós-predicamentos”, em que estes seriam *posteriores* às categorias, e não o inverso. “Que a *Crítica* não seja já a própria filosofia transcendental, diz Kant na Introdução, repousa no fato de que, para ser um sistema completo, ela teria de conter *também* uma análise pormenorizada de todo conhecimento humano a priori”⁴. E a própria denominação kantiana de *Stammbegriffe* para as categorias do entendimento já diz muito: sendo “conceitos fundamentais”, não há nada anterior a eles do que eles poderiam ser derivados, ao contrário, todos outros conceitos do entendimento – os pós-predicamentos – serão deduzidos da “análise completa” dos primeiros, logo, são *posteriores*. Por isso também, Kant chamará as categorias – os *Stammbegriffe* – de *Urbegriffe*, isto é, de proto-conceitos ou conceitos originários. E diz: “em vista dos últimos, há de se observar ainda que as categorias, enquanto os verdadeiros conceitos fundamentais <*Stammbegriffe*> do entendimento puro, também têm seus conceitos derivados igualmente puros, que, em um sistema completo da filosofia transcendental, não podem de modo algum ser desconsiderados, mas que, em um ensaio meramente

³ Idem, A11/B25. Mais adiante escreve Kant ainda: “essa investigação, que não podemos denominar propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental, já que ela não tem por propósito a ampliação do próprio conhecimento, mas só a sua retificação, e que deve indicar a pedra de toque do valor ou não-valor de todo conhecimento a priori, é aquilo com o que nos ocupamos agora. Uma tal *Crítica* é, portanto, uma preparação, onde possível, para um organon e, caso esse não deva se realizar, ao menos para um cânone da mesma, somente a partir do qual poderia ser exposto o sistema completo da filosofia da razão pura, possa ele consistir na ampliação ou na mera delimitação do seu conhecimento, tanto analítico quanto sintético” idem, A13/B26.

⁴ Idem, A13/B27 – *grifo nosso*. A continuação do texto é também elucidativa: “ora, nossa crítica tem, decerto, de apresentar uma enumeração completa de todos conceitos fundamentais <*Stammbegriffe*>, que constituem o conhecimento puro pensado. Só que ela abstém-se conscientemente da análise completa desses próprios conceitos, como também do recenseamento pormenorizado dos conceitos derivados deles, em parte porque esse desmembramento não seria oportuno <*zweckmäßig*>, (...), em parte porque seria contrário à unidade do plano ocupar-se com a resposta da completude de uma tal análise e derivação, das quais se pode se dispensar haja visto seu propósito”. Idem, A14/B27-8.

crítico, eu posso me dar por satisfeito com a mera menção”⁵. Mesmo porque, estando em posse desses “conceitos originários e primitivos”, é fácil encontrar os seus derivados; mas “como se trata, para mim, não da completude do sistema, mas somente dos princípios em vista de um sistema, eu reservo esse suplemento para uma outra ocupação”⁶. Na *Crítica da faculdade de julgar*, quando então a composição do sistema da filosofia em sistema da natureza e sistema dos costumes⁷ adquire seus contornos definitivos, novamente vem à tona a diferença entre crítica e propedêutica, e novamente sob a mesma roupagem: a *Crítica* deve fornecer os fundamentos do sistema, este a análise completa destes incluindo seus conceitos derivados. Agora, entretanto, aparece ainda mais forte a linguagem do fundamento, ou da fundação, que cabe à *Crítica* fornecer: “se um tal sistema, sob o nome geral de metafísica, deve alguma vez se realizar (cuja realização completa é possível e, para o uso da razão em todas relações, sumamente importante), então a Crítica tem de ter perscrutado anteriormente o solo para esse edifício tão profundamente quanto se encontra a primeira fundação da faculdade dos princípios independentes da experiência, a fim de que ele não afunde em nenhuma parte, a qual traria consigo inevitavelmente o desmoronamento <Einsturz> do todo”⁸. Enquanto “fundação” do sistema, a *Crítica*, por conseguinte, não pode depender em nada dele, mas é este que depende dela, já que só sobre seu solo é possível levantar o edifício do saber, enquanto sistema. Daí que a propedêutica da metafísica, ao fundar todos os “conceitos fundamentais” do conhecimento humano e, destarte, sua fundação mais “profunda”, é a própria *condição de possibilidade* do sistema – e não o contrário: a Crítica da razão pura, tomada em toda a sua extensão – incluindo as críticas da razão prática e da faculdade de julgar – “tem de constituir tudo isso antes do empreendimento desse sistema em vista da sua possibilidade”⁹.

Portanto, nada na letra da *Crítica* fazia suspeitar que o seu *sistema* teria de fundar tudo aquilo que ela, enquanto propedêutica à metafísica, havia mobilizado justamente para lhe preparar o terreno, ou seja, que a *Crítica* teria apenas apresentado os resultados, mas não os fundamentos do saber. É o contrário que se dá segundo a

⁵ Idem, A81/B107.

⁶ Idem, A82/B108.

⁷ Composição, certamente, já configurada na Arquitetônica da *Crítica da razão pura*, mas definitivamente explicitada na *Crítica da faculdade de julgar*, quando Kant, enfim, termina a obra crítica e deve passar ao sistema. Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A841/B869.

⁸ Idem, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 168.

⁹ Idem, p. 179.

letra de Kant: o sistema teria de ser *derivado* da *Crítica* como algo *logicamente posterior* a ela, cabendo a esta a exposição dos princípios do saber – e àquele, seus conceitos derivados¹⁰. A *Crítica* não teria se colocado em um ponto de vista secundário do saber, mas forneceria ela própria a “fundação” do sistema, o “solo” sobre o qual seu edifício seria erguido. Nada na *Crítica*, por conseguinte, indicava esse remanejamento. Nada exceto as obras de Reinhold e dos céticos Enesidemo e Maimon. São as investigações de Reinhold e sobretudo as objeções céticas de Enesidemo e Maimon que levarão Fichte a essa inflexão de sentido da clivagem entre sistema e propedêutica – inflexão operacionalizada doravante exatamente com a nova distinção entre espírito e letra. “Sobretudo as objeções céticas” dizíamos, porque, ao nosso ver, é só com as dúvidas céticas que se delineia em definitivo o projeto de uma doutrina da ciência enquanto saber de todo saber. Pois, se é verdade que Reinhold é o primeiro, e em definitivo, a refazer a distinção entre sistema e propedêutica já no próprio sentido empregado por Fichte, seu mérito, todavia, se encontra antes no diagnóstico das dificuldades encontradas pela filosofia crítica, *quando tomada como o próprio fundamento do sistema*, do que na própria execução desse novo sistema da filosofia primeira, a *Filosofia Elementar*. Execução que, ao tomar a representação como princípio fundamental do saber, acaba por reduzir as outras esferas da razão, notadamente, a prática e a expressiva, à esfera teórica, não indo, nessa medida, muito mais longe do que os próprios *Stammbegriffe* da *Crítica*; por conseguinte, ainda presa por demais à letra da *Crítica*, somente repete as mesmas dificuldades com as quais a *Crítica* se debate quando se toma ela pela apresentação da fundação do saber, assim como queria Kant. Fichte não cansará de elogiar Reinhold e seu espírito sistemático, mas sempre adverte ao mesmo tempo que suas objeções, na verdade, “atingem meramente a letra de Kant” (BW: 133a, GA III/1, p. 373). São, afinal, as objeções céticas de Enesidemo e, ainda mais, de Maimon que levarão Fichte a reavaliar a interpretação reinholdiana de Kant e da própria filosofia kantiana, desenhando em

¹⁰ Daí também se explicar a declaração de Kant sobre a doutrina da ciência: “a esse respeito tenho de notar ainda que para mim é incompreensível a pretensão de me imputar este intuito: eu quis fornecer meramente uma *propedêutica* para a filosofia transcendental, não o próprio *sistema* dessa filosofia. Um tal intuito nunca me passou pela cabeça, pois eu mesmo avalei o todo acabado da filosofia pura na *Crítica da razão pura* como a melhor característica de sua verdade. (...) esclareço, então, por esta, mais uma vez, que a *Crítica* tem efetivamente de ser entendida segundo a letra e ser considerada meramente do ponto de vista do entendimento comum, desde que suficientemente cultivado para tais investigações abstratas”. KANT, I. “Declaração sobre a doutrina da ciência”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Dep. de Filosofia-USP, nº 2, p. 59 – trad. Paulo Licht dos Santos. É que Kant e Fichte entenderão por “propedêutica” e “sistema”, coisas diferentes e opostas – é como um diálogo em que quando um fala A o outro entende B e vice-versa.

negativo o projeto da doutrina da ciência e, com ela, a nova interpretação fichteana da letra e do espírito da filosofia crítica. A importância dos cétricos para Fichte é confirmada em um excerto do *Nachlass*:

“quem ainda não entendeu Hume, Enesidemo – onde ele tem razão – e Maimon, e não concordou com eles sobre os pontos que eles estabelecem, ainda não está maduro para a doutrina da ciência: ela responde para ele perguntas que ele ainda não se colocou” (NL, GA II/3, p. 389).

Aliás, a própria figura do cétrico (da dúvida), mesmo que implicitamente, também está presente ali no texto citado no início de nossa Introdução, referente à pergunta da filosofia pela *síntese*: “se lhe [ao homem, FG] é permitido apenas refletir um pouco sobre essa curiosa harmonia e sobre a razão de que por que ele pode afirmá-la, então surge uma *dúvida* acerca dela e uma pergunta pelo fundamento dessa admitida harmonia” (VSS, GA I/3, p. 247 – *grifo nosso*). Assim, para compreender a doutrina da ciência de Fichte e sobretudo sua pergunta inicial pela síntese e sua solução para essa pergunta pela liberdade, vale a pena retrair em termos gerais o que ela deve a Reinhold, Enesidemo e Maimon. Tentaremos mostrar ao final, que é especialmente Maimon que determina o caminho a ser percorrido por Fichte, porque é ele que, radicalizando a exigência da gênese, mostrará as insuficiências das leituras kantianas feitas por Reinhold e Enesidemo, mas que, ao mesmo tempo, por ainda ficar preso a um certo ponto de vista limitado, é expressão sintomática do pressuposto de todas essas leituras da *Crítica*, inclusive da sua. Como diz Fichte em carta a Reinhold já citada anteriormente: “em relação ao talento de Maimon meu respeito é sem limites; acredito firmemente e estou preparado para demonstrar que através dele toda a filosofia kantiana, tal como ela foi inteiramente entendida, até mesmo por você, foi lançada por terra desde o fundamento” (BW: 272b, GA III/2, p. 275). Esse entendimento da *Crítica*, ou melhor, esse mal-entendimento incidirá, justamente, sobre a *síntese* a priori de intuição e conceito, tal como estabelecida na *Crítica da razão pura*, e sobre aquele conceito que lhe é topicamente devido, a saber, o de uma *coisa em si* – “fonte comum de todas objeções levantadas contra a filosofia crítica, tanto cétricas quanto dogmáticas” (Aenesidemus, GA I/2, p. 61). O fio condutor dessas análises será a noção introduzida por Fichte ao final da *Fundação do saber teórico* da *Grundlage* de “única verdade possível”, noção que ali se liga à imaginação, mas que, como ainda veremos, descreve precisamente o projeto da

doutrina da ciência e sua relação com seus antecessores, kantianos e anti-kantianos. A imaginação, afirma Fichte ali, “não ilude, mas dá a verdade, e a *única verdade possível*” (GWL, GA I/2, p. 369 (120) – *grifo nosso*).

2.

O fim da *filosofia elementar*, diz Reinhold, é estabelecer as *premissas* da filosofia crítica, tal como ela está exposta na *Crítica da razão pura*¹¹. Ao contrário do que se pensaria em um primeiro momento, isso não implica algo arbitrário, que existiria somente em uma referência prévia a uma outra filosofia, que igualmente poderia possuir seu arbitrário. É que a filosofia kantiana fez uma *descoberta* que a distingue das filosofias anteriores. “Segundo minha convicção, os principais momentos da crítica da razão são as *formas* nela descobertas e completamente enumeradas *das intuições, dos conceitos e das ideias*, na medida em que elas estão determinadas a priori na natureza da sensibilidade, do entendimento e da razão, e não podem caber às *coisas em si*”¹². Tendo enumerado todas as formas da faculdade de conhecimento, Kant pôde medir o alcance do conhecimento humano e, desta sorte, pôr fim aos conflitos e mal-entendidos que grassavam nas filosofias dogmáticas, tanto nos racionalismos *à la* Leibniz, como nos empirismos *à la* Locke¹³. Por isso, Kant é, para Reinhold, um “reformador da filosofia”. Todavia, como Kant faz uso desses elementos somente em vista da resposta à pergunta posta no fundamento de sua *Crítica*, a saber, pela possibilidade da metafísica como ciência do suprasensível,

¹¹ REINHOLD, K. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p. 182. Faremos uma análise dirigida de alguns textos de Reinhold, em especial daqueles que tematizam sua relação programática com Kant e os termos motivadores de sua filosofia elementar, não nos adentrando na própria exposição de sua filosofia. Para um comentário sobre a obra de Reinhold e sua relação com Fichte, vale a pena ver FABBIANELLI, F. “Einleitung”. In: *Beiträge I*, pp. XI-XLIII; GUEROULT, M. *Op. Cit.*, todo capítulo 4, particularmente as pp. 72-110; BAUMANN, P. *Fichtes Wissenschaftslehre – Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier, 1974, pp. 27-47; PAREYSON, L. *Op. Cit.*, pp. 80-83; THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, pp. 17-33., mas sobretudo o pioneiro estudo de FRACASSOLI, I. *O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação*, tese de doutorado, USP, 2013. Para uma confrontação mais próxima entre Reinhold e Fichte remetemos também ao estudo de STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 13-91. Há uma grande concordância entre os intérpretes sobre a importância de Reinhold para a doutrina da ciência, algo reconhecido publicamente pelo próprio Fichte; o que por vezes se discute é o tamanho dessa importância. Ao nosso ver, cabe antes a Maimon o papel decisivo na elaboração da doutrina da ciência.

¹² REINHOLD, K. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*, *Beiträge I*, p. 184. Note-se que quando Reinhold descreve a exposição kantiana das formas da representação de “completamente enumeradas”, ele já está em outro ponto de vista que o kantiano, que ainda afirmava que essa completude analítica só seria encontrada no sistema. Como já dito, Reinhold quer apresentar as *premissas* da *Crítica* e não seus “conceitos derivados”.

¹³ Idem, p. 183-4.

as investigações empreendidas por ele são em função dela, metafísica, e, por isso, envolvem um limite que, dirá ainda Reinhold, o encerrará novamente em mal-entendidos: “nesse caminho – afirma Reinhold – Kant *descobriu* efetivamente as *formas* das representações da sensibilidade, do entendimento e da razão, mas ele as *desenvolveu* somente em relação ao seu fim, que não era outro senão mostrar que só é possível conhecimento objetivo dos *Erscheinungen*, mas não de uma *coisa em si*”¹⁴. Quer dizer, todos os elementos apresentados pela *Crítica* estão corretos e são verdadeiros, mas Kant só os analisou e os distinguiu para medir sua extensão e limites, não, porém, em vista deles mesmos como formas específicas da representação em geral. Daí, ele ter se situado em um ponto de vista pleno de pressuposições que levaram inevitavelmente aos mal-entendidos surgidos a partir da *Crítica*. É verdade que isso estava permitido a Kant, já que sua investigação era propedêutica e só devia dirimir a questão pela possibilidade da metafísica como ciência. Mas isso não está posto para aquele que quer fundar a ciência. Convicto da descoberta kantiana e de que ela fornece todos os *data* para o estabelecimento de uma *ciência* rigorosa, Reinhold se propõe expor e fundar todos os pressupostos da filosofia crítica. Assim, a filosofia elementar nasce do afã de fundar a própria filosofia crítica e de tornar a sua verdade evidente e irrefutável a partir de seus próprios elementos, ou melhor, daqueles elementos expostos na *Crítica da razão pura* – no que já se nota a inflexão operada por Reinhold na distinção kantiana entre propedêutica e sistema, crítica e ciência.

Com efeito, a principal pressuposição da *Crítica*, para Reinhold, fonte de todas as outras, encontra-se no conceito de *experiência* tal como utilizado por Kant. Kant teria provado a aprioridade das formas das representações a partir da necessidade dessas formas, e, por sua vez, essa necessidade através da *possibilidade da experiência*; e é com essa caracterização “de tornarem a experiência possível” que a *Crítica da razão pura* mostra que a realidade objetiva dessas formas está limitada aos objetos da experiência¹⁵: as representações sensíveis e as do entendimento são constitutivas para a experiência, as da razão são regulativas. Ou seja, dado que há uma experiência necessária, em que as percepções se conectam de modo necessário, é preciso admitir formas das representações que, a fim de fundar essa necessidade, só podem ser a priori e ter sua fonte, por conseguinte, na razão, e todos os conceitos que,

¹⁴ Idem, p. 191.

¹⁵ Idem, p. 193.

para Kant, constituem a solução à pergunta pela possibilidade da metafísica – como representação, percepção sensível, objetos, conexão e necessidade – têm seu lugar em função do conceito da experiência e são suas partes constituintes. “A experiência é, portanto, a verdadeira e última razão <Grund>, o fundamento <Fundament>, sobre o qual está construído o magnífico edifício doutrinário da *Crítica da razão pura*. A representação das percepções em uma conexão legal e necessariamente determinada, admitida como um *factum* <Faktum>, do qual Kant pôde bem pressupor que ele seria concedido a ele, é a base <Basis> do sistema kantiano”¹⁶.

Ora, quem não compartilha essa definição de experiência como percepções necessariamente conectadas, já duvidará da solução kantiana – e há até mesmo, diz Reinhold, matemáticos que tomam a necessidade da matemática por hipotética¹⁷. Mais que isso: essa pressuposição kantiana envolve uma série de elementos que, caso tomados sem as devidas explicações e fundações, levam aos mal-entendidos enfrentados por Kant. A começar pela própria distinção capital kantiana entre juízos analíticos e sintéticos, ponto de partida para mostrar que a ligação necessária das percepções tem de estar determinada pelas formas a priori da sensibilidade e do entendimento – afinal, é a partir dessa distinção que é lançada a tarefa da razão pura: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Ora, a solução de Kant para a síntese através da ligação das formas das intuições sensíveis com os conceitos puros do entendimento, mediante a qual o conceito é ampliado por um novo predicado não presente no próprio conceito, só pode ser aceita, reclama Reinhold, por alguém que admite um tal conceito da experiência, o que, de longe, não ocorre, já que para boa parte do público filosófico a experiência é justamente o palco da contingência, do relativo e do mutável, só havendo conhecimento necessário ali onde há somente conhecimento puramente intelectual, isto é, conceitual, sem nenhuma participação do sensível¹⁸. Para Reinhold, por conseguinte, tais filósofos não foram refutados pela *Crítica*. Isso implica igualmente que a natureza sintética do juízo só é inteligível, a

¹⁶ Idem, p. 193.

¹⁷ Idem, p. 194. Poderíamos acrescentar também o nome de Maimon que só admite a necessidade lógica das inferências matemáticas, mas que toma como hipotética a validade de seus axiomas. Cf. MAIMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, pp. 98-9.

¹⁸ REINHOLD, K. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p. 198: “A única característica, que a crítica da razão pode indicar para a aprioridade desses juízos sintéticos, é sua necessidade e universalidade, e o fundamento a partir do qual é derivada tanto a presença efetiva dos juízos necessários e universais, como também sua natureza sintética, é a experiência como ligação necessária dos objetos *sensivelmente representados*. Para quem, portanto, nega a experiência pensada sob esse conceito, não pode haver nenhum juízo sintético a priori”.

rigor, sob o pressuposto da distinção de natureza entre intuição e conceito. Para quem, ao contrário, parte de uma perspectiva leibniziana, na qual a distinção entre eles é do grau de sua perfeição lógica, sendo a intuição um conceito confuso e não desenvolvido, não só tomará como nula a teoria kantiana dos juízos sintéticos¹⁹, como ainda não aceitará a solução kantiana para as proposições da matemática, que, desse ponto de vista, são somente proposições analíticas.

Mesmo problema se passa com as demais distinções kantianas que constituem sua teoria da experiência: as intuições sensíveis, os conceitos do entendimento e as ideias da razão. As provas apresentadas por Kant para provar a necessidade da representação do espaço são, decerto, verdadeiras e corretas, mas não estão asseguradas dos mal-entendidos que surgem quando se admite o ponto de vista de algum sistema filosófico anterior, seja leibniziano, seja lockeano – enquanto a filosofia crítica, *já aos olhos de Reinhold*, não é um novo sistema da filosofia como os do passado, mas a explicação de todo sistema filosófico. Assim, por ter deixado indeterminado os conceitos de *representação* e *forma da representação em geral*, e por não ter mostrado *como*, do conceito determinado dessa forma, o espaço tem de ser a *forma da representação* do sentido externo, caso objetos devam ser representados como se encontrando fora de nós e uns fora dos outros, o opositor da *Crítica* concederá, certamente, que para a representação do estar-um-fora-do-outro <*Außereinandersein*> dos objetos é necessária a representação do espaço, mas ele, como Leibniz, dirá que a possibilidade da representação do espaço na mente é determinada por esses objetos fora de nós, de modo que sem objetos e sem o espaço preenchido não haveria a representação do espaço, cabendo às próprias coisas o fundamento dessa representação²⁰. Mais que isso, essa indeterminação em relação ao conceito de representação fez com que Kant fosse levado a afirmar que espaço e tempo são representações, quando, na verdade, como mostrará a *Teoria da faculdade de representação*, eles são apenas *formas da representação*, e daí que a própria doutrina da sua *idealidade* pode levar a mal-entendidos: entendida como mera representação e como representação do sujeito, a doutrina kantiana da sensibilidade seria reduzida à posição filosófica do *idealismo*. “Se, como prova a teoria da

¹⁹ Idem, p. 202: “quem considera os juízos do ponto de vista meramente *lógico*, e isso tem de fazer todo aquele que pensa o juízo sob a forma pela qual ele aparece na consciência, só pode tomar como possível os juízos analíticos; este tem ou de recusar a distinção e o conceito do juízo sintético, ou tomá-lo em um sentido totalmente outro que aquele estabelecido na *Crítica da razão pura*. Daí o mal-entendido do juízo sintético comum a todos os opositores da crítica da razão pura”.

²⁰ Idem, p. 204. Veremos que, em parte, essa é a posição de Maimon.

faculdade de representação, o nome *representação* não pode caber ao mero espaço e ao mero tempo; se estes são representáveis somente como formas de certas representações e, nessa qualidade, são *objetos* efetivos de representações particulares, pela quais eles são representados, então a filosofia crítica, quando se denomina idealismo, atribui a si, sem nenhuma necessidade, o nome de um dos sistemas filosóficos existentes até agora, que têm de ser suprimidos por ela”²¹.

Para além do pressuposto do conceito da experiência como percepções necessariamente ligadas, que não é aceito por todos, como já se mostrou, há ainda outros pressupostos na *Dedução* das categorias da *Crítica da razão pura*. Segundo Reinhold, Kant parte nela do princípio da apercepção transcendental, que, sem dúvida, é absolutamente certo, mas, ainda segundo Reinhold, como Kant deixou indeterminado o conceito de *consciência em geral* e não elucidou por que o limita somente ao “múltiplo da intuição sensível” e não ao múltiplo em geral, valendo, por conseguinte, para todas as *representações em geral*, permanece aberta a *possibilidade* dos mal-entendidos. A concepção de que a *síntese* determinada a priori determina não somente a unidade subjetiva da consciência, mas também a unidade objetiva, de modo que tal *ligação* não é arbitrária, parte, como um dado, da aprioridade das formas dessa síntese, isto é, da aprioridade das categorias, que, assim, trariam consigo sua necessidade. Não obstante, contrapõe Reinhold, só dessa necessidade e do estar-determinado a priori não se segue ainda a aplicabilidade aos objetos como tais, afinal, a síntese meramente lógica das meras representações é igualmente necessária, mas nem por isso aplicável, imediatamente, aos objetos²². Quer dizer, para a sua solução, Kant já tem de pressupor, primeiro, que o que está sob a apercepção transcendental não são as representações em geral e nem mesmo as intuições sensíveis, mas precisamente as intuições sensíveis externas, pelas quais então são representados os

²¹ Idem, p. 207. Seria possível aqui, evidentemente, perguntar-se se as leituras de Reinhold da filosofia crítica são justas ou não, mas não é disso que se trata neste momento – contraporemos a essa interpretação a leitura de Fichte, com a qual um kantiano *stricto sensu* também não poderia estar de acordo. Caberia simplesmente assinalar que Kant não estaria muito longe do que o próprio Reinhold está sugerindo aqui, e que mesmo quando ele fala em idealidade transcendental das *formas* puras da intuição, ele assegura decididamente que tal envolve sempre uma realidade empírica dessas mesmas formas, ou melhor, justamente pela idealidade transcendental de espaço e tempo está assegurada a sua *realidade objetiva*, isto é, sua realidade empírica, *para nós*. Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A27-8/B43-4. Para uma discussão pormenorizada dessa relação, remetemos ao trabalho decisivo para nós de ZÖLLER, G. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin, de Gruyter, 1984. Ver Seção 1.5, particularmente a p. 61, onde Zöllner mostra a reciprocidade entre idealidade e realidade nos conceito de tempo e espaço.

²² REINHOLD, K. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p. 211.

objetos distintos do sujeito, o que significa que o conceito de tais objetos já está pressuposto, isto é, que, em segundo lugar, tais objetos são *Erscheinungen* e não coisas em si. Quem, todavia, não admite tal clivagem, mas afirma que não só as coisas em si são conhecidas, como ademais toda necessidade presente em nosso conhecimento provém tão somente delas, colocará facilmente *em dúvida* tal explicação kantiana. Eles “negam que essa ligação ocorreria entre as representações e seria necessária, se ela não ocorresse nas *coisas em si* e fosse necessária nelas; eles afirmam que as leis da ligação das representações estariam determinadas no representante a priori, mas que elas estariam no mesmo determinadas *assim e não de outro modo*, porque estas, e nenhuma outra lei, estariam fundadas nas *coisas em si*”²³.

Com as ideias da razão, enfim, se passa o mesmo. Kant só elucidou, em primeiro lugar, *que* a razão precisa, para seus raciocínios, da ideia do incondicionado, mas não *como* a razão chega a essa ideia²⁴. Depois, a explicação kantiana de por que as ideias não têm validade objetiva tal como as categorias do entendimento e, por isso, não podem ter um uso constitutivo, mas somente regulativo, funda-se, segundo Reinhold, naquele pressuposto derradeiro da experiência como conjunto de percepções sensíveis em uma conexão necessária, de modo que para aquele que não compartilha tal pressuposto, a teoria das ideias seria caduca: Kant não teria conseguido demonstrar, na “parte positiva” da *Dialética transcendental*, que as ideias da razão não conhecem as coisas em si. – Aliás, Reinhold evocará todos aqueles que, anti-kantianos ou mesmo kantianos, admitirão que Kant só provou a incognoscibilidade das coisas em si quando representadas por sensibilidade e entendimento, já que a razão e suas ideias não têm nada de sensível e, destarte, teriam acesso às coisas como elas são em si mesmas²⁵. Ele chega mesmo a dizer que só a “parte negativa” da *Dialética*, isto é, a crítica à psicologia, cosmologia e teologia racionais, o convenceu de que mesmo pelas ideias as coisas em si são incognoscíveis²⁶.

²³ Idem, p. 212. Reinhold chega ainda a criticar a “dedução metafísica” das categorias, na medida em que Kant não mostrou por que sua tábua possui quatro momentos e cada um deles três formas, idem, p. 215.

²⁴ Idem, p. 217.

²⁵ idem, p. 219-221.

²⁶ Idem, p. 223. Reinhold, no entanto, não deixa de refazer, mesmo aqui, uma reprovação, ao indicar que essa refutação se dá por *indução*, isto é, por um procedimento não-sistemático: “eu admito que, a partir da *Crítica da razão*, eu não poderia refutar esse raciocínio dos *conhecedores das coisas em si* por nada mais a não ser aquela parte, que nela, também, está determinada a isso e pela qual eu tomo esse raciocínio por efetivamente refutado; a saber, pela investigação mais admirável através da qual é

Ora, para tornar *impossíveis* todos esses mal-entendidos “inevitáveis”, fundando a verdade do kantismo, será preciso fazer o “caminho inverso”²⁷ ao de Kant, e tomar aquilo que na *Crítica* é *fundamento* e pressuposto, por *consequência* da doutrina, explicando essas consequências a partir de um fundamento ou princípio <*Grundsatz*> único – daí seu fim ser estabelecer as *premissas* da filosofia crítica. Isso porque na medida em que a filosofia crítica, partindo da faculdade de conhecimento, *descobriu* as formas das representações da sensibilidade, do entendimento e da razão, ela tornou possível dissipar todos os conflitos filosóficos, mostrando que racionalistas e empiristas, na verdade, apenas se circunscreviam a um elemento parcial do conjunto do saber – no que, aqui, Reinhold antecipa em muito o conceito de crítica da filosofia tal como será empreendida por Fichte. Assim, Kant tornou possível a realização de uma ciência que, ao fundar sua descoberta, seria em si mesma evidente e aceite por qualquer um²⁸. Aqui, enfim, entra em cena a ideia reinholdiana de *ciência* rigorosa e evidente que, fundada em único princípio imutável (fundado em si mesmo, portanto), “fonte última de toda evidência científica”, deverá fundar todo conhecimento humano em seus diversos ramos (lógica, metafísica, moral, direito, tanto a filosofia teórica quanto a prática²⁹), chamando-se por isso de *filosofia elementar: sistema*, cujo princípio funda todas as outras proposições e, com isso, dá coesão ao todo: “o primeiro princípio <*Grundsatz*> tem de trazer consigo mesmo sua evidência à ciência que ele deve fundar. Ele é no domínio da ciência a única proposição indemonstrável, já que ele tem de se encontrar no fundamento de tudo o que se pode demonstrar nesse domínio e, por consequência, não pode, sem um círculo, ser provado por aquilo que deve ser provado por ele”³⁰. Quer dizer, entra aqui em cena aquele remanejamento conceitual, que vimos operar na doutrina da ciência, de inversão dos sentidos de *propedêutica* e *sistema*, *crítica* e *ciência*, em que aquilo que para Kant era

descoberto no fundamento da *psicologia racional* um *paralogismo*, em todo o conteúdo da *cosmologia racional*, *antinomias*, e no objeto da *teologia racional* um *mero ideal* da razão pura. Aqui, é provado por uma *completa indução* de todas as espécies de *noumenon*, que neles e por eles *as coisas em si* não podem ser conhecidas”.

²⁷ Idem, p. 203.

²⁸ Idem, *Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*. In: *Beiträge I*, p. 81: “o problema da filosofia pura ou da ciência do absolutamente-necessário e imutável estaria resolvido, segundo sua condição distinta, se houvesse uma característica última do absolutamente-necessário e imutável, sobre a qual todos pensadores autônomos <*Selbstdenker*> pudessem e tivessem de pôr-se de acordo”. Daí também que Reinhold reconheça diversas vezes a anterioridade analítica da filosofia crítica em relação à filosofia elementar.

²⁹ Sobre essa nova divisão estipulada pela filosofia elementar, cf. REINHOLD, K. *Über den Begriff der Philosophie*. In: *Beiträge I*, pp. 62-65.

³⁰ Idem, *Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*. In: *Beiträge I*, p. 86.

fundamento – a *Crítica* – torna-se doravante fundado, restando à ciência (ou sistema) fundá-la: “a Crítica da razão pura é *propedêutica* da *metafísica*, e assim ela é denominada pelo seu próprio autor. A teoria da faculdade de representação deve ser *filosofia elementar*: ciência dos princípios de toda filosofia, da teórica e da prática, da formal e da material”³¹.

Se a grande descoberta de Kant incidiu sobre as formas das representações da sensibilidade, do entendimento e da razão, o fundamento dessas formas, então, será o seu gênero supremo, a representação e a representabilidade em geral, fundadas, pois, na “faculdade de representação”, e expressas, enfim, no fato <*Tatsache*> do *princípio da consciência* <*Satz des Bewusstseins*>, que afirma: “na consciência a representação é distinguida do sujeito e do objeto pelo sujeito e referida a ambos”³². Será, com efeito, a partir desse princípio da consciência que Reinhold procurará deduzir todos aqueles elementos encontrados por Kant, que nele, todavia, ainda permaneciam infundados. Se a consciência com seus elementos (representação, sujeito e objeto) é um fato, então, todos os elementos a serem deduzidos têm de o ser em função dessa consciência e da sua possibilidade. Nesse sentido, ao contrário do que estabelecia Kant, a necessidade das formas da representação é provada a partir da sua aprioridade, que, por sua vez, é provada a partir da *possibilidade da consciência*:

“Mostra-se que a consciência em geral seria impossível, se a unidade produzida do múltiplo dado, no qual consiste a forma da *representação* em geral, não estivesse determinada na mera faculdade de representação. O que vale para o gênero, vale também para todas as espécies. Por isso, através dessa prova está demonstrada a aprioridade de *todas as formas* das representações, das sensíveis, do conceito e da ideia. (...). A *consciência* é a verdadeira razão <*Grund*> última, o fundamento <*das Fundament*>, sobre o qual a teoria da faculdade de representação é realizada: *a distinção e referência da representação ao objeto e ao sujeito*, admitida como *factum* <*Faktum*>, que eu tomo como universalmente válido, é a base <*Basis*> do meu sistema”³³.

³¹ Idem, *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p. 193.

³² Idem, *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. In: *Beiträge I*, p. 113. Desse princípio é desenvolvida, de um lado, a filosofia teórica, como a ciência do que está determinado na faculdade de representação em referência às representações dos objetos representados; de outro lado, é desenvolvida a filosofia prática, como a ciência do que está determinado na faculdade de representação na referência das representações ao sujeito representante, surgindo daí uma faculdade de desejar. Cf. REINHOLD, K. *Über den Begriff der Philosophie*. In: *Beiträge I*, p. 63.

³³ Idem, *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p.194. Nesse modo de dedução podemos já ver um esboço do procedimento genético

Assim, a *Teoria da faculdade de representação* não partirá mais do conceito de experiência, este é seu ponto de chegada; não admitirá, sem mais, a teoria dos juízos sintéticos, pois esta é consequência nessa doutrina, explicada a partir do princípio da consciência; a necessidade da representação de espaço e tempo, por sua vez, não é pressuposta, mas deduzida da faculdade de representação em geral, pelo que se mostra que espaço e tempo são formas da representação sensível, que se a unidade é produto da espontaneidade, a multiplicidade na consciência só pode ser *dada* na forma da *receptividade*, que, enfim, a matéria *<Stoff>* para essa representação sensível só pode ser dada, no sentido externo, sob a forma do *um-fora-do-outro* *<aufeinander>*, e no sentido interno, sob a forma do *um-depois-do-outro* *<nacheinander>*, e por isso, tais formas são a do espaço e do tempo; partindo da consciência do objeto como tal, a filosofia elementar desenvolve a natureza da intuição e do conceito e mostra, então, que a intuição dá somente um mero representado, que, por isso, carece de ser novamente representado por uma nova representação (o conceito), tornando-se só assim objeto representado na consciência, no que torna-se impossível a admissão das coisas em si, já que todo objeto da consciência terá de ser um algo já representado novamente representado; o mesmo, afinal, se dando com as ideias: deduzidas da faculdade de representação, elas se ocupam do múltiplo fornecido pelo entendimento, ao qual contradiz a condição de tempo e espaço e, por isso, não conhecem nada, nem mesmo coisas em si. Tudo, enfim, que era *Grund*, na *Crítica*, torna-se, na *Teoria, Folge*, recebendo assim sua fundação.

Ora, esse deslizamento conceitual entre propedêutica e sistema, oriundo do “espírito sistemático de Reinhold” (Begriff, GA I/2, p. 110 (6)), será, de um lado, amplamente elogiado por Fichte: depois de Kant “nenhum presente mais alto poderia ter sido feito à filosofia” (idem) – já que, mérito exclusivo de Reinhold, ele alinhavou certos pressupostos da *Crítica*, estabeleceu o programa de uma filosofia elementar como ciência evidente e, desse modo, tornou Kant vivo, mais do que a mera letra de seus repetidores (Aenesidemus, GA I/2, p. 62). Por outro lado, entretanto, Fichte vê limitações na execução do programa de Reinhold. Como já frisado, as objeções de

usado por Fichte. Na *Grundlage*, por exemplo, particularmente em sua segunda parte, todas as contradições são dissolvidas em vista da obtenção da “unidade da consciência”; assim também como na *Nova Methodo* e nas doutrinas do direito e dos costumes, é a autoconsciência que serve de fio condutor para as deduções genéticas de todos conceitos constituintes do saber em geral.

Reinhold, para Fichte, “atingem meramente a letra de Kant” (BW: 133a, GA III/1, p. 373). Isso terá sobretudo duas significações. *Em primeiro lugar*, crendo fundar toda a filosofia kantiana na faculdade de representação, Reinhold teria, na verdade, reconduzido tudo ao meramente teórico, o que implicará inevitavelmente, primeiro, em um problema, digamos, de conteúdo, já que tal projeto significará uma clara redução dos domínios prático e estético-expressivo ao meramente teórico, isto é, ao meramente representável, tornando, na verdade, impossível a compreensão do saber em seu “todo sintético”. “Para grande prejuízo da filosofia, dirá Fichte a Reinhold, você só tinha diante de si, quando traçou seu sistema, a *Crítica da razão pura (teórica)*” (BW: 283, a Reinhold, 28.04.1975, GA III/2, p. 315), e por isso, “tem de derivar o sentimento e a faculdade de desejar da faculdade de conhecimento, como uma espécie sua” (idem, p. 314). Reinhold representaria, pois, aquilo que Schelling classificará a partir de 1800 de “filosofia da consciência” e que, como se vê, já é desde o início recusada por Fichte, donde a injustiça das críticas do filósofo da natureza à doutrina da ciência³⁴. Mas as objeções de Reinhold a Kant nessa primeira significação ainda envolvem um segundo problema, digamos, formal: é que reduzir o saber à representação implica, no fundo, tornar impossível a própria fundação da filosofia, já que esse princípio não pode fundar-se a si mesmo, como ainda veremos. *Em segundo lugar*, enfim, as objeções de Reinhold só atingem a letra de Kant, porque a execução de seu projeto traz consigo a admissão de um *dado fático* e, com ele, uma certa *transcendência*, oriunda de sua compreensão da *síntese* entre intuição e conceito exposta da *Dedução transcendental* das categorias, que ainda deixa aberta a *possibilidade* do retorno da afirmação da coisa em si – transcendência, decerto, justificável pela *letra* kantiana, mas em hipótese alguma pelo seu *espírito*³⁵. Ora, quem mostrará essas fraquezas inscritas na compreensão reinholdiana da filosofia crítica serão os céticos, Enesidemo e Maimon – Enesidemo explicitamente, Maimon

³⁴ Como ainda veremos no primeiro excurso ao quarto capítulo deste trabalho. No final, procuraremos defender a tese de que é Schelling, no fundo, que preso à consciência, pratica uma filosofia da representação; quando, ao contrário, o nascimento da doutrina da ciência é marcado justamente pela crítica a toda filosofia da representação.

³⁵ Em carta a Reinhold, Fichte critica justamente a admissão de um múltiplo *dado*, que não seria produzido pela própria razão – algo comum a ele e a Kant. Comparando a doutrina da ciência com Kant e com a filosofia elementar, Fichte escreve: “Kant pergunta pelo fundamento da unidade do múltiplo no não-eu. Como vocês unificam A.B.C. etc, *que já estão dados*, na unidade da consciência? e você também me parece acolher a filosofia a partir deste ponto. (...). Eu creio, é preciso apenas ser dito, para ser compreendido, que essa pergunta pressupõe uma superior, esta: como vocês chegam antes de tudo a A. e a B. e a C.? Eles são *dados* – isso significa, porém, em bom alemão: vocês não sabem como” (BW: 294, GA III/2, p. 345).

ante litteram. Como diz Fichte: “enquanto ainda se admitir o pensamento de uma conexão do nosso conhecimento com uma coisa em si, que deve ter realidade independentemente dele, o cético sempre terá o jogo ganho. Portanto, é um dos primeiros fins da filosofia expor de modo plenamente evidente a nulidade de um tal pensamento” (BW: 175, GA III/2, p. 39)³⁶. O problema da síntese, aquele da fundação do saber em seus domínios e mesmo o da própria possibilidade da filosofia serão alinhavados justamente pelo conceito da *espontaneidade*.

3.

A possibilidade de que a própria *Crítica*, e a filosofia elementar inclusive, ainda admitam o pensamento da coisa em si tem, para Fichte, sua primeira revelação decisiva com Enesidemo³⁷. A importância deste para a doutrina da ciência, de ter como que despertado Fichte de um certo sono crítico-dogmático, decorre sobretudo da leitura dogmática que ele faz da *Crítica da razão pura*, em especial seu entendimento da síntese transcendental a priori, mostrando, ao mesmo tempo, como tal obra ainda suportava tal mal-entendido e como tal interpretação desenhava em negativo o caráter discursivo da filosofia transcendental, caráter inédito para Fichte³⁸. Fichte verá nas exigências feitas por Enesidemo a Kant as mesmas exigências de toda filosofia dogmática, principalmente quando o que está em questão é a pergunta da filosofia pela *conexão* de nossas representações com os objetos fora delas. Está em jogo, pois, o problema da verdade. Na leitura de Enesidemo, a crítica da razão não só extrapola os limites traçados por ela mesma, recaindo, assim, no mesmo erro de todo dogmatismo de presumir uma realidade objetiva em um mero pensamento lógico – a filosofia crítica seria, nesse sentido, o “mais novo dogmatismo”, também chamado de “dogmatismo crítico” –, como também haveria nela uma contradição interna entre

³⁶ Pareyson, por exemplo, vai dizer: “a diferença profunda entre Fichte e Reinhold é a seguinte: enquanto Reinhold procede diretamente à sistematização da filosofia kantiana, sem passar pelo momento cético, Fichte, ao invés disso, pressupõe, na reconstrução sistemática do kantismo, o ressurgir do ceticismo do seio mesmo da crítica de Kant”, PAREYSON, L. *Op. Cit.*, p. 83.

³⁷ A obra *Aenesidemus oder über das Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, escrita por Gottlob Schulze, é construída em forma epistolar entre Hermias (representante da filosofia elementar de Reinhold e da *Crítica* de Kant) e Enesidemo, representante do ceticismo de Hume. Tendo aparecida anonimamente, tornou-se costume chamar seu autor pelo seu interlocutor cético, Enesidemo. Por isso, faremos uso do nome de Enesidemo para denominar seu autor. Há de se notar, contudo, que desde o momento de sua publicação, já se sabia que Gottlob Ernst Schulze era seu autor. Sobre o ceticismo de Schulze e sua relação com Fichte, vale a pena ver GUEROULT, M. *Op. Cit.*, todo capítulo 4, particularmente pp. 134-145; BAUMANN, P. *Op. Cit.*, pp. 47-50; PAREYSON, L. *Op. Cit.*, pp. 83-86; THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, pp. 17-33.

³⁸ Esses dois elementos ainda ficarão mais nítidos na discussão com Maimon.

suas premissas e seus resultados. Nisto, o ceticismo de Hume, segundo Enesidemo, permanece intacto e não foi nem de longe refutado pela *Crítica*: é mesmo impossível uma filosofia sobre as fontes e origens do nosso conhecimento e só resta o ceticismo como postura filosófica coerente.

Com efeito, no fundamento do ceticismo de Enesidemo encontra-se a concepção, que poderíamos dizer: “normativa”, de que só há verdade no conhecimento quando há uma “visão real” <*reelle Einsicht*>, o que quer dizer: quando há uma conexão efetiva e objetiva das representações com as coisas existentes *realiter* fora delas. É essa norma que dirige todo o processo do conhecimento e que possibilita qualquer avaliação crítica dele. Enesidemo o formula assim:

“pela organização de nosso ser, foi-nos implantado e instituído tranquilizarmos em relação aos nossos conhecimentos somente quando compreendemos se eles contêm verdade ou constituem ilusões. Mas só podemos atribuir *realidade* <*Realität*> e *verdade* às representações, nas quais consiste nosso conhecimento, na medida em que elas estão em *relação* e *conexão* com um certo algo diverso delas próprias, e todo pesquisar da verdade do nosso conhecimento se dirige a descobrir uma conexão das nossas representações e das características que aparecem nelas com um algo que existe independentemente delas”³⁹.

Quer dizer, só há verdade e *realidade* quando nossas representações *concordam* com as coisas tais como elas são em si mesmas e sem referência a qualquer representação delas, do contrário, há “mero jogo de pensamentos”, o que equivale a uma “*aparência vazia*”⁴⁰. E claro, o tema da *conexão* de nossas representações com as coisas não é outro que o tema da *ligação*, ou melhor, da *síntese*: “se não há nenhuma *ligação* <*Verbindung*> das nossas representações com algo fora delas, então também não há em nossas compreensões <*Einsichten*> nem realidade nem verdade, o conhecimento do homem é absolutamente incapaz da verdade”⁴¹. Como imediatamente só possuímos representações e toda nossa lida se dá em primeiro lugar com elas, a questão decisiva é de saber se uma tal conexão das representações com as coisas fora delas é possível, se ela existe ou não. Da resposta a essa pergunta depende o juízo se possuímos somente ilusões e ficções ou mesmo verdade e realidade; depende, até

³⁹ SCHULZE, G. *Aenesidemus*, p. 158.

⁴⁰ Idem, p. 159.

⁴¹ Idem, p. 159.

mesmo, a existência da filosofia, já que ela trata precisamente desse problema. – Nisto, a doutrina da ciência retoma a mesma pergunta de Enesidemo, mas, como veremos, sob o prisma da filosofia transcendental: “ao meu ver, a pergunta, que a filosofia tem de responder é a seguinte: como nossas representações se conectam com seus objetos; em que medida se pode dizer que a elas corresponde algo fora de nós independente delas e de nós em geral?” (VSS, GA I/3, p. 247)⁴².

Entre os homens, decerto, está disseminada a crença na “realidade objetiva” de nossas representações, a convicção “da existência real de certas coisas fora de nossas representações”, tanto que na vida cotidiana agimos conforme elas. Resta perguntar, todavia, adverte Enesidemo, como se dá essa passagem do “subjetivo” para algo fora de si e se o fundamento dela é válido ou, no fundo, um falso raciocínio a ser admitido somente nessa vida cotidiana, mas em hipótese alguma na filosofia. Ora, segundo Enesidemo, essa convicção da realidade objetiva das representações subjetivas se funda no homem comum, não exercitado na especulação, em “um raciocínio obscuro” e em “uma conclusão não evidente”: o homem crê na realidade das coisas fora de suas representações porque opera nele esse raciocínio obscuro, não consciente, que o faz passar da necessidade da existência de certas representações e da necessidade da conexão das características delas entre si para a realidade das coisas representadas por elas⁴³. Porque é necessária a existência de tais e tais representações e porque é necessária uma certa conexão entre elas, é que o homem é levado a crer que existem *realiter* as coisas. Mas em nenhum momento se sai das representações para algo diferente delas. Tal raciocínio obscuro é identificado, justamente, com o argumento ontológico que opera na metafísica dogmática e que consiste em deduzir a realidade das representações a partir de uma certa necessidade lógica delas. Daí a conclusão de Enesidemo de que “até agora toda filosofia fundou

⁴² Remetemos o leitor aos desenvolvimentos já apresentados na Introdução do trabalho, notadamente no início da seção 2, lembrando que tal pergunta é aquela formulada nas deduções transcendentais de Kant, em especial na dos conceitos puros do entendimento na *Crítica da razão pura*. Em uma outra formulação da mesma pergunta, Fichte a refere ao problema da verdade do saber: “como chegamos a admitir validade objetiva fora de nós àquilo que está em nós: A resposta a essa pergunta é filosofia, pois ela dá os fundamentos e limites da objetividade das nossas representações. Também se poderia colocar essa pergunta assim: como a verdade objetiva é possível?” (VLM, GA IV/1, p. 177)

⁴³ “O primeiro e mais proeminente fundamento da crença nas coisas existentes *realiter* é, portanto, a necessidade que se liga tanto à existência de certas representações em nossa mente, como também à conexão das características dessas representações entre si, e se essas duas espécies de necessidade estão ausentes em todas as partes do nosso conhecimento ou se fosse possível deduzi-las da mente, então, provavelmente, a grande turba se afeiçoaria ao idealismo e talvez acharia a existência-real de certos objetos tão inconcebível quanto ela acha agora inconcebível e sem sentido a dúvida na existência objetiva do que é sentido <Empfundenen>”, SCHULZE, G. *Aenesidemus*, p. 165.

todas suas afirmações dogmáticas sobre a existência das coisas em si e sobre as propriedades positivas e negativas dessas coisas em si (...) sobre nenhum outro princípio e fundamento que sobre aqueles que o simples entendimento humano, conduzido por um sentimento obscuro, apoia sua crença na existência real de certos objetos”⁴⁴. Os exemplos modelares apresentados por Enesidemo, mesmo que opostos, são os sistemas de Locke e Leibniz: que só seja possível pensar que as representações simples vêm de fora da mente – e daí a necessidade da existência destas –, ou que a imutabilidade e necessidade que cabe a certos pensamentos garanta sua realidade objetiva, nos dois casos, é um e o mesmo procedimento em ação: “Locke e Leibniz fundaram, portanto, seus sistemas, tão distantes um do outro em seus resultados, sobre a proposição de que contém verdade real em nosso conhecimento aquilo que não pode ser pensado de modo diferente do que foi pensado”⁴⁵.

Exposto o modo de funcionamento dessa crença, dessa passagem do subjetivo para o objetivo, com efeito, já se vê quais conclusões tirará um cético humeano sobre ela, seu valor real e, com isso, da própria filosofia, que, neste caso, só pode ser dogmática. Tal raciocínio obscuro que opera nos sistemas dogmáticos, na verdade, pressupõe justamente o que está em questão, a saber, que há uma “relação-causal” entre coisas diversas e heterogêneas, as representações e as coisas, que seriam assim duas “coisas” em uma relação de causa e efeito, em que ou as coisas causariam representações simples na mente (Locke), ou a necessidade das representações envolveria necessariamente a existência das coisas (Leibniz). Ora, a dúvida de Hume acerca do princípio da causalidade envolve igualmente a dúvida em torno desse procedimento do argumento ontológico, “porque não conhecemos nenhum princípio segundo o qual poderia ser determinado até onde nossas representações e suas características *concordam* com o objetivo e suas características”⁴⁶. Nesse sentido, os dogmáticos sempre pressupuseram a resposta a essa pergunta; na verdade, nem sequer colocaram tal questão, mas pura e simplesmente se puseram a investigar as

⁴⁴ idem, p. 167.

⁴⁵ Idem, p. 171. Na mesma página, Enesidemo continua: “Essa proposição contém, contudo, exatamente aquele raciocínio de que se serve o entendimento humano não exercitado na especulação quando da passagem do conhecido subjetivamente ao existente objetivamente. O entendimento humano comum conclui assim: aquelas representações que contém uma necessidade em relação ao ser-representado e em relação à ligação das características que aparecem nelas, só podem ser pensadas como algo que provém de certos objetos fora da nossa mente e foram determinados por eles; portanto, elas também foram efetivamente produzidas e determinadas por esses objetos, mas não pela própria mente”.

⁴⁶ Idem, p. 104 – *grifo nosso*.

origens e fontes do conhecimento humano. A conclusão de Enesidemo, em suma, é que ainda está indecيدido se há realidade e verdade em nossas representações e *a fortiori* se é possível uma filosofia que determine as fontes e limites do conhecimento humano. Daí não ser favorável seu juízo sobre a filosofia crítica de Kant: ela, igualmente, teria pressuposto a questão pela validade do princípio da causalidade entre representações e coisas e, destarte, operado como todo dogmatismo anterior. A filosofia crítica, na avaliação de Enesidemo, é o “mais novo dogmatismo”; seus problemas emergem tanto em relação ao seu ponto de apoio quanto em relação ao seu resultado comum.

Com efeito, ao fazer da mente a *fonte* e *origem* dos juízos sintéticos necessários – o que seria seu ponto de apoio –, Kant teria incorrido no mesmo erro de todo dogmatismo: porque ele só pensava como possível que a mente seja a fonte desses juízos sintéticos necessários, ele concluía que ela, de fato, o é. Inocentemente, portanto, Kant teria se utilizado, nessa explicação da possibilidade dos juízos sintéticos necessários a partir da mente, daquele mecanismo, constituinte de todo argumento ontológico, de deduzir da possibilidade lógica de um conceito a sua possibilidade real: “ela [a *Crítica*, FG] conclui da constituição das representações e pensamentos em nós à constituição objetiva e real do existente fora de nossas representações; ou ela prova que algo tem de ser assim e assim constituído porque ele não pode ser pensado de outro modo”⁴⁷. Mais que isso: Enesidemo tentará mostrar que essa explicação da mente como fonte do conhecimento é arbitrária, já que seria possível pensar em outras hipóteses para tal origem: seja a partir das próprias coisas em si, que fundariam a necessidade no conhecimento, seja através de uma “harmonia preestabelecida”, que teria lugar entre os “efeitos” <*Wirkungen*> do nosso conhecimento e as qualidades objetivas das coisas fora de nós, em que, pois, intuição e conceito representariam algo que não seria meramente subjetivo, mas que *concordasse* com as qualidades das próprias coisas⁴⁸. Tais hipóteses não são contraditórias e absurdas, mas algo pensável, e com elas, é relativizada a solução kantiana.

⁴⁷ Idem, p. 104. Um pouco antes, Enesidemo escreve que a filosofia crítica pressupõe que: “o princípio de razão suficiente vale não apenas para nossas representações e sua ligação subjetiva, mas também para as coisas em si <*Sachen an sich*> e sua conexão objetiva”, idem, p. 99.

⁴⁸ Idem, p. 111. Tal hipótese, vê-se, teria uma origem leibniziana, embora Enesidemo em nenhum momento a indique.

O resultado comum da filosofia crítica de que não é possível conhecer as coisas em si, mas que isso não implica ao mesmo tempo em uma *aparência vazia*, também não apresenta, para Enesidemo, uma perspectiva mais vantajosa; ao contrário, ela compreende em si uma contradição⁴⁹. Que não seja possível conhecer as coisas em si é consequência da análise da faculdade de conhecimento e seus ramos – sensibilidade, entendimento e razão: a sensibilidade só nos dá acesso aos *Erscheinungen*, as formas do entendimento são vazias a não ser quando ligadas com as intuições e a razão só se dirige aos conhecimentos do entendimento, portanto, a rigor, a *Erscheinungen* igualmente. Mas que tal conhecimento não é um *Schein* provém, na leitura de Enesidemo – e aqui começa a se vislumbrar o que é uma leitura da *Crítica* presa a sua letra –, do fato de que: como nosso conhecimento consiste de dois elementos, a saber, da *matéria*, que nos é dada através dos sentidos pelos objetos fora de nós, e da *forma*, que ordena essa matéria, é certo que tem de haver coisas fora da mente que afetam os sentidos e é a necessidade da afirmação dessas coisas fora de nós que permite a Kant criticar tanto o ceticismo quanto o idealismo berkeleyano: “embora a crítica da razão afirme que todas as características, que constituem a intuição de um corpo, pertençam meramente à seu *Erscheinung*, ela não quer com isso, todavia, ter transformado o conhecimento dos sentidos em *pura aparência* ou ter suprimido o conhecimento da realidade <*Wirklichkeit*> objetiva de certos objetos fora de nós”⁵⁰. Uma e outra afirmação, contudo, estão em contradição. De um lado, não é possível conhecer as coisas em si e a categoria de causalidade só tem aplicação às intuições sensíveis, portanto, aos *Erscheinungen*, de outro, para fundar a própria exposição do funcionamento da síntese a priori do conhecimento – em que a matéria vem dos objetos “fora de nós” e a forma, da nossa mente – é necessário pressupor a existência dessas coisas, que Enesidemo identifica com as coisas em si, logo, aplicar a categoria de causalidade às coisas em si. E aqui a filosofia crítica não só, novamente, pressupõe como certo um princípio que o cético punha em dúvida – a validade do princípio da causalidade – e tem isso em comum com todos os sistemas

⁴⁹ Sabe-se que essa atribuição de uma contradição inerente à primeira *Crítica* já havia sido feita por Jacobi em seu *David Hume über den Glauben*: “tão contrário possa ser ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos, que eles fazem uma *impressão* sobre os sentidos e, desse modo, produzem representações, não se deixa ver, contudo, como, sem essa pressuposição, a filosofia kantiana pode encontrar um acesso a si mesma” (JACOBI, F. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Hamburg, Meiner/holz-boog, 2004, p. 109. Nisto, Enesidemo recupera a argumentação de Jacobi, não trazendo elementos originais. Jacobi, cetamente, é uma influência decisiva para Fichte, e não só do ponto de vista teórico, mas também prático, como ainda veremos.

⁵⁰ Idem, p. 182.

dogmáticos, como também, para piorar, nela premissas e resultados estão em contradição⁵¹. “Ela [a filosofia crítica, FG] põe no fundamento das suas especulações o princípio de que todo conhecimento começa pela causalidade efetiva de objetos objetivos <objektiver Gegenstände> sobre a mente, e, depois, contesta a própria verdade e realidade desse princípio”⁵². Mas Enesidemo não para por aí. No final, não só a argumentação de Kant é contraditória, como também é difícil conceder a ele que o saber, em seu sistema, não resulta em mero *Schein*; ao contrário, o criticismo não só não teria refutado Berkeley, como ainda não estaria muito distante dele. Afinal, se para Enesidemo só há verdade e realidade no conhecimento se há uma conexão objetiva entre as representações e as coisas em si fora dessas representações, e se a *Crítica* recusa qualquer conhecimento das coisas em si, então, o saber nela tem de se apresentar como mera *aparência*:

“na medida em que a crítica da razão nega a efetividade e possibilidade de *todo* conhecimento da coisa em si, e ainda define o princípio da causalidade (...) como um princípio que concerne somente a ligação subjetiva das nossas intuições empíricas no entendimento e não constitui nenhuma lei objetiva das próprias coisas, ela contesta também a possibilidade de um conhecimento da conexão das nossas representações com algo fora delas e, nessa medida, a admissão de uma realidade em certas representações nossas é, segundo ela, uma mera imaginação <Einbildung>”⁵³.

Ora, para além do reproche irônico de Fichte à objetivação da mente que Enesidemo opera, ao transformá-la em uma causa real do conhecimento⁵⁴, são os

⁵¹ Idem, p. 184.

⁵² Idem, p. 186. Um pouco antes, Enesidemo explicitara esse conflito: “segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, fornecida pela crítica da razão, as categorias de *causa* e *efeito* só devem poder ser aplicadas nas intuições empíricas, somente naquilo que foi percebido no tempo, e para além dessa aplicação, as categorias não têm nem sentido nem significação. O objeto fora das nossas representações (a coisa em si), que, segundo a crítica da razão, deve ter fornecido pela influência <Einfluss> sobre nossa sensibilidade os materiais <Materialien> das intuições, não é, contudo, uma intuição ou representação sensível, mas deve ser algo realiter diverso e independente delas; portanto, segundo os próprios resultados da crítica da razão, não é permitido aplicar sobre ele nem o conceito de *causa*, nem mesmo o conceito de *realidade* <Wirklichkeit>; e se a dedução transcendental das categorias, fornecida pela crítica da razão, está correta, então, um dos mais proeminentes princípios da crítica da razão, a saber, o de que todo conhecimento começa com a causalidade de objetos objetivos <objektiver Gegenstände> sobre nossa mente, é incorreto e falso”, idem, p. 184.

⁵³ Idem, p. 186.

⁵⁴ Fichte se admira muito com o cético, “para o qual há pouco não havia nada exceto representações e que agora, tão logo a palavra: ‘faculdade de representação’ toca seus ouvidos, não consegue pensar em nada mais que um coisa (redonda ou quadrada?), que existe *independentemente* do *seu representar* como coisa em si e, aliás, como coisa *representante*” (Aenesidemus, GA I/2, p. 50).

pressupostos do cético, que ele comunga com o dogmático, e sua leitura “dogmática” da síntese a priori, que, *via negationes*, levarão Fichte a salientar ainda mais o caráter inédito da filosofia transcendental, a saber, que ela justamente mostrou a *contradição* da procura por uma fundação do saber nas próprias coisas em si, para além daquela dada na própria estrutura da razão. “Deve ainda – pergunta-se Fichte – ser procurado um fundamento superior para aquela necessidade admitida como completamente fundada em nossa mente? deve a necessidade incondicionada revelada em nossa mente ser condicionada por esse fundamento superior, ser deduzida dele, explicada e concebida por ele?” (Aenesidemus, GA I/2, p. 55) Se sim, então tal fundação só poderia ter lugar ou na nossa mente ou nas próprias coisas em si, como todo dogmatismo havia feito e o próprio Enesidemo aventa como hipótese para relativizar a teoria do conhecimento de Kant. O problema, não obstante, é que ambas possibilidades são *contraditórias*. “Em nós? continua Fichte, onde chegamos à absoluta autonomia? Deve a *absoluta* autonomia ser fundada? Isso é uma contradição” – afinal, autonomia significa dar a si mesmo a lei e, portanto, fundar a si mesmo, donde querer um fundamento superior dado pela razão à própria razão é algo que não possui a mínima significação: é um pensamento vazio, meras palavras. Do mesmo modo, querer fundar essa necessidade inscrita no conhecimento nas coisas em si tem de ser igualmente contraditório, isto quer dizer: nem sequer pensável ou possível, mas meras palavras vazias: “o pensamento de Enesidemo de uma coisa que deve ter realidade e propriedades independentemente não só da faculdade de representação humana, mas de toda e qualquer inteligência, nunca foi pensado por nenhum homem, mesmo que ele possa pretendê-lo frequentemente, e ninguém *pode* pensar esse pensamento: *sempre se acrescenta a si mesmo como inteligência que se esforça por conhecer a coisa*” (idem, p. 61). Daí que Fichte passe a mostrar o absurdo contido nas hipóteses de Enesidemo usadas para relativizar a explicação da filosofia transcendental para a síntese transcendental⁵⁵.

⁵⁵ Seja, por exemplo, o argumento da harmonia preestabelecida: supondo sua validade, essa harmonia teria de ser uma “unificação” das formas da mente, de um lado, com as coisas em si, de outro, e seria, desse modo, uma faculdade de representação, que unificaria dois elementos distintos; não seria, contudo, uma faculdade de representação como a nossa, porque do contrário não seria uma hipótese diversa da explicação kantiana, mas teria de ser distinta, “uma tal, porém, isto é, uma faculdade de representação que não julgasse segundo os princípios de identidade e contradição, é para nós *impensável*, por conseguinte, também esse suposta harmonia que deve ser encontrada nela” (Aenesidemus, GA I/2, p. 56 – *grifo nosso*).

É que Enesidemo traz consigo dois elementos que ele comunga com o dogmático e que ele utiliza para avaliar a filosofia crítica, no que o seu ceticismo é só o reverso desses elementos. Primeiro, Enesidemo não compreendeu o caráter do registro discursivo da filosofia transcendental: decerto, formulando corretamente a pergunta da filosofia pela conexão entre representações e coisas fora delas, Enesidemo, entretanto, não entende que, *depois* de Kant, não se trata mais de uma relação causal-real entre duas coisas diversas e heterogêneas, como representações, de um lado, e coisas, de outro, restando à filosofia expor essa relação de causa e efeito. Ao contrário, o ineditismo da filosofia crítica tem lugar quando mostra que sujeito e objeto, representação e coisa, já são desde o início uma e a mesma coisa, um “todo sintético”, restando explicitar essa síntese transcendental, não havendo, por consequência, uma transcendência para além dessa identidade entre pensamento e ser. Contra a possibilidade de fundar a necessidade inscrita no saber a partir de uma coisa em si, Fichte escreve: “a questão é justamente de uma *passagem* do exterior para o interior ou vice-versa. Mas é exatamente a tarefa <*Geschäft*> da filosofia crítica mostrar que nós não carecemos de uma passagem, que tudo o que aparece em nossa mente deve ser completamente explicado e concebido a partir dela mesma. Não ocorreu a ela responder uma pergunta, que, segundo ela, *contradiz* a razão” (Aenesidemus, GA I/2, p. 55 – *segundo grifo nosso*). Tal pressuposto da leitura de Enesidemo se mostra, em segundo lugar, quando ele acusa a *Crítica* de resvalar para um idealismo dogmático que afirmaria que tudo é *aparência*. Na verdade, é porque pretende o conhecimento das coisas em si e porque só se dá por satisfeito quando há uma conexão das representações com coisas que existiriam *realiter* independentemente de qualquer faculdade de representação, que Enesidemo considerará toda e qualquer explicação do saber que se *limite* a mostrar a realidade objetiva inscrita na própria estrutura da razão, como idealismo dogmático, e a realidade desse saber, como ilusória. “Todas pretensões <*Ansprüche*> de Enesidemo contra esse procedimento se fundam meramente em que ele quer tornar válidas *em si* a existência e autonomia absolutas do eu – nós não sabemos como e *para quem* –, enquanto ela, contudo, só deve valer *para o próprio eu*. Para além dessa proposição o nosso conhecimento não pode ir” (idem, p. 57). Daí que, ainda preso ao procedimento dogmático de entender a relação representação/coisa como uma relação causal, Enesidemo acusará Kant de dogmático, e daí também que, querendo uma verdade

absoluta e em si, sem referência à fonte do discurso – *para quem?* –, a filosofia crítica será mero idealismo dogmático.

Todavia, Enesidemo não tirou toda essa interpretação de sua imaginação. Há certa base textual para tanto. E é aqui que para além da clivagem entre propedêutica e sistema já traçada por Reinhold, será preciso traçar aquela entre a letra e o espírito da doutrina kantiana. Quer dizer, a letra de Kant dá ensejo a uma leitura tal como essa de Enesidemo, que deixa ainda valer algo como uma coisa em si, mesmo que como conceito limite – como “pretensão” – a fim de mostrar as fraquezas e contradições da *Crítica*. Assim, quando Enesidemo, interpretando Kant, explica como se dá a síntese entre intuição e conceito a partir da distinção do próprio Kant entre *matéria* e *forma* do conhecimento, e diz que “todo conhecimento humano começa com a atuação de objetos objetivamente existentes sobre nossos sentidos, e esses objetos dão a primeira ocasião para que a mente se exteriorize”⁵⁶, ele retoma quase *ipsis litteris* os textos da *Crítica da razão pura*⁵⁷. E o próprio Kant reconhece que o termo “fora de nós”, usado para os objetos “fora de nós”, contém uma ambiguidade, “ao significar ora algo que existe como coisa em si mesma diferente de nós, ora o que pertence ao mero *Erscheinung* externo”⁵⁸. Nisto, por sua vez, o próprio Reinhold somente retoma essa mesma ambiguidade ou indeterminação inscrita na *letra* da *Crítica*. Afinal, Reinhold explicará a síntese transcendental entre intuição e conceito com o mesmo arcabouço conceitual, pensando intuição e conceito como dois momentos *separados*, carecendo para isso de um “ser-afetado” de fora pelos objetos: a filosofia elementar mostra que “toda intuição (...) tem de surgir através de um *ser-afetado de fora*; que o mero representado, que surge através do ser-referido da representação sensível, surgida desse modo, ao mero objeto, tem de ser representado por uma nova representação (que é produto do entendimento), se a partir disso deve surgir uma *consciência* do mero representado como tal”⁵⁹. E apesar dos auto-elogios à sua doutrina das ideias da razão, de que não deixaria espaço a uma coisa em si, porque esta não é representável,

⁵⁶ SCHULZE, G. *Aenesidemus*, p. 183.

⁵⁷ O trecho equivalente de Kant seria: “não há dúvida de que todo nosso conhecimento comece com a experiência, pois, através do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada ao exercício, se não fosse pelos objetos, que movem nossos sentidos e, em parte, causam por si representações, em parte, põem nossa atividade do entendimento em movimento para compará-las, ligá-las ou separá-las e assim elaborar a matéria bruta das impressões sensíveis para um conhecimento dos objetos?”, KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B1. Cf. também início da Estética Transcendental, idem, A19/B33.

⁵⁸ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A373.

⁵⁹ REINHOLD, L. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge I*, p. 213.

esse “ser-afetado” de fora é reconhecido pelo próprio Reinhold como possível origem de uma afirmação da coisa em si: “a razão, ainda menos que a sensibilidade, pode representar *coisas em si*, na medida em que nas intuições externas ao menos a *mera matéria* se refere imediatamente às coisas em si”⁶⁰. Por isso, Fichte dirá que nem Kant, nem Reinhold se explicaram clara e decisivamente contra a coisa em si:

“como Kant não reconduziu as formas puras da intuição, espaço e tempo, assim como com as categorias, a um único princípio, nem pôde fazê-lo, conforme seu plano preparatório para a ciência, então, visto que nele essas formas da intuição puderam parecer meras formas da faculdade de representação *humana*, o pensamento da constituição das coisas para uma outra faculdade de representar que a humana ainda permaneceu *pensável*, e ele próprio, em certa medida, autorizou esse pensamento pela distinção frequentemente repetida entre coisas, como elas nos aparecem, e coisas, como elas são em si mesmas” (Aenesidemus, GA I/2, p. 61).

Ora, daqui já se começa a vislumbrar o projeto de uma doutrina da ciência: levando a cabo a síntese estabelecida por Kant entre pensamento e ser, representação e coisa, e o projeto delineado por Reinhold de uma ciência evidente, ela deve esgotar toda a estrutura da razão finita em geral, não deixando mais aberta nem mesmo a possibilidade – ou *pensabilidade* – de uma coisa em si, o que significará: não deixar nenhum *exterior* mais à razão – uma matéria fora dela – e aniquilar todo lógico-formal – “o pensamento problemático da coisa em si” – que passará a ser “sem significação”. Tal projeto, certamente, ganhará corpo mais decisivamente a partir da leitura de Maimon, quando este já criticar a ideia de ciência formal e exigir da filosofia sempre um “pensamento real”, mas ele já está anunciado ali, na *Resenha de Enesidemo*:

“se no futuro, através desse progredir sobre o caminho por ele [Reinhold, FG] trilhado, devesse se revelar que o imediatamente mais certo: *eu sou*, também só vale *para* o eu; que todo não-eu só *é* para o eu; que ele obtém todas determinações desse ser a priori somente por sua referência a um eu; que, porém, todas essas determinações, na medida em que seu conhecimento é possível a priori, se tornam pura e simplesmente necessárias pela mera condição da referência de um não-eu a um eu em geral: então, resultaria disso que uma coisa em si, na medida em que ela deve ser um não-eu, que não está oposto a

⁶⁰ Idem, p. 225.

nenhum eu, se contradiz, e que a coisa em si é efetivamente e em si constituída tal como ela tem de ser pensada por todo eu inteligente pensável, isto é, por todo ser pensante segundo os princípios da identidade e da contradição; que, por conseguinte, a verdade lógica é, ao mesmo tempo, real para toda inteligência pensável pela inteligência finita, e que não há nenhuma outra que esta” (idem, p. 62).

4.

Com Maimon, enfim, essa noção de que “não há nenhuma outra [verdade] que esta” se configurará em toda a sua clareza e será expressa pelo termo “única verdade possível” (GWL, GA I/2, p. 369 (120))⁶¹. Suas objeções a Kant se dirigem, igualmente, àquelas tais investigações “as mais importantes para a fundamentação do entendimento e para a determinação das regras e dos limites do seu uso”⁶², a saber, à *Dedução Transcendental das Categorias*. Mas Maimon já fala de um outro ponto de vista e tem diante de si uma outra interpretação da *Crítica da razão pura* que aquela de Enesidemo e de Reinhold, que em boa medida compartilham os mesmos pressupostos. “O dado na representação para o senhor Kant – diz Maimon – não pode significar aquilo que tem uma causa sobre a faculdade de representação; pois não se deve pensar que não se pode conhecer a *coisa em si* (*noumenon*), como causa fora da faculdade de representação, porque aqui falta o esquema do tempo: não se pode nem mesmo pensá-la assertoricamente”⁶³. Quer dizer, assumindo com rigor a tese kantiana – que poderíamos chamar de “genética” – de que a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto”⁶⁴, Maimon dirá que o entendimento só compreende ao indicar a regra ou condição do modo-de-surgimento <Entstehungsart> do objeto e que ele “só pode admitir com certeza no objeto aquilo que ele próprio introduziu nele (na medida em que ele produziu o objeto segundo uma regra prescrita por ele), não, porém, o que nele veio de outro lugar”⁶⁵; daí que o

⁶¹ Sobre Maimon e sua relação com Fichte, vale a pena ver GUEROULT, M. *La philosophie transcendental de Salomon Maimon*, Paris, Felix Alcan, 1929; do mesmo, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, todo capítulo 4, particularmente pp. 110-134; BAUMANN, P. *Op. Cit.*, pp. 50-6; PAREYSON, L. *Op. Cit.*, pp. 86-9; THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, pp. 34-50; mas, sobretudo, KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1977, pp. 326-362 (ao nosso ver, a melhor exposição sobre Maimon).

⁶² KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A XII.

⁶³ MAIMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 2004, p. 223. (Doravante: *Versuch*)

⁶⁴ KANT, I *Kritik der reinen Vernunft* Vorrede, B XIII.

⁶⁵ MAIMON, S. *Versuch*, p. 38.

“dado” que aparece à consciência não ser mais interpretado por Maimon como um algo “fora da consciência”, “fora de nós”, tal como queriam Reinhold e Enesidemo, mas “não pode ser nada mais que aquilo na representação, cuja causa e modo-de-surgimento <Entstehungsart> (*Essentia realis*) em nós nos são desconhecidos, isto é, do qual nós temos meramente uma consciência incompleta”⁶⁶.

Todavia, justamente por esse rigor, Maimon não consegue compreender como, sob a pressuposição kantiana da separação e heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento e do fato de que os objetos nos são *dados*, é possível demonstrar e justificar o uso das categorias nas intuições sensíveis, isto é, sua validade objetiva, e, desse modo, fundamentar o conhecimento *sintético* puro na matemática e no conhecimento da natureza. Se há um *dado*, cujo surgimento ou *gênese* não pode mais ser fornecido, como então fundamentar a “evidência” dessas proposições? Há algo aqui que não é *feito* pela razão. Por isso mesmo também, a própria solução de Kant para o problema da heterogeneidade de entendimento e sensibilidade e da aplicação das categorias ao múltiplo da intuição sensível, através da imaginação, como faculdade da síntese, é expressamente recusada por Maimon como insuficiente: mesmo que suponhamos que a imaginação faça a mediação entre sensibilidade e entendimento, ainda resta a pergunta pelo modo como é possível essa *concordância* entre objetos da intuição, *de um lado*, e conceitos puros, *de outro*: “se se quer, contudo, perguntar: o que determina a faculdade de julgar <Beurteilungsvermögen> a pensar a sucessão segundo uma regra *concordando* <übereinstimmend> com a própria regra do entendimento (de modo que se a precede e b sucede, mas não o inverso, a faculdade de julgar pensa entre eles a relação de causa e efeito)? – a resposta é: nós não compreendemos o fundamento dessa concordância”⁶⁷. É que a heterogeneidade entre entendimento e sensibilidade, entre *forma* e *matéria*, é interpretada por Maimon como um hiato entre a universalidade a priori dos conceitos ou regras do entendimento e a particularidade dos objetos da sensibilidade, de modo que, por mais que Kant se esforce, permanece inexplicável para Maimon a subsunção do particular sob o universal e de como o entendimento poderia produzir uma matéria “totalmente heterogênea” a ela, restando a pergunta *quid juris*, portanto, irrespondida:

⁶⁶ Idem, p. 224.

⁶⁷ Idem, p. 35 – *grifo nosso*.

“como é concebível que formas a priori devam *concordar* <Übereinstimmen> com coisas dadas a posteriori? (...) como é concebível o surgimento <Entstehung> da matéria como algo meramente dado, mas não pensado, pela admissão de uma inteligência, já que ambas são tão heterogêneas? Se o nosso entendimento pudesse produzir os objetos a partir de si mesmo segundo as regras ou condições prescritas por ele, sem que algo outro precisasse ser dado a ele de outro lugar, então essa pergunta não teria lugar. Como não é assim que ocorre, mas os objetos submetidos às regras e condições têm de ser dados a ele de outro lugar, então resulta por si a dificuldade. (...) Segundo o sistema kantiano, a saber, no qual sensibilidade e entendimento são duas fontes do nosso conhecimento totalmente diferentes, essa pergunta é insolúvel”⁶⁸.

E isso tanto em relação às proposições sintéticas a priori da ciência pura da natureza quanto àquelas da matemática pura. No caso da fundamentação kantiana para os juízos sintéticos a priori da experiência, a situação é ainda pior, segundo Maimon, já que neles a heterogeneidade não se dá só entre duas fontes diferentes do conhecimento, mas mesmo entre o a priori e o a posteriori, havendo, por conseguinte, um verdadeiro abismo entre a forma e a matéria do conhecimento, o que impede qualquer produção da matéria pela forma e, por conseguinte, qualquer síntese entre tais elementos: “como a intuição a posteriori surgiu de algo fora de mim, mas não a priori de mim mesmo, então eu não posso mais prescrever a ela nenhuma regra de surgimento <Entstehungsregel>”⁶⁹. No caso da matemática, a situação é melhor, mas nem por isso isenta de dificuldades. Como nela, decerto, conceito e intuição são ambos a priori, “então eu deixo surgir <entstehen> uma intuição a priori conforme uma regra a priori”⁷⁰. Tal procedimento é denominado, junto com Kant, de *construção* dos conceitos: através da *construção* dos objetos matemáticos, tanto o particular quanto o universal são gerados de um só golpe, a um só tempo – há uma passagem de um para o outro, pela qual é garantida a realidade objetiva desses conceitos:

“admitam uma proposição universal da metafísica ou da filosofia transcendental, por exemplo: tudo tem sua causa – vocês poderão determinar na multiplicidade

⁶⁸ Idem, p. 39-40.

⁶⁹ Idem, p. 32. Cf. também idem, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 16: “a filosofia ainda não pôde construir nenhuma ponte pela qual se tornasse possível a passagem do transcendental para o particular”.

⁷⁰ Idem, *Versuch*, p. 32.

infinita de causas e efeitos na natureza as causas particulares dos *Erscheinungen*? Não! E o fundamento disso se encontra nisto: a matemática, possa ela se elevar do particular ao universal ou descender do universal ao particular, assegura-se sempre da realidade do seu procedimento e, por consequência, também do produzido através dele, por *construção*”⁷¹.

Mas mesmo assim, a despeito da construção dos conceitos, o fato de que se careça das intuições para que os conceitos possam ser expostos, introduz no entendimento algo estranho a ele, algo dado, cuja gênese ou modo de surgimento não pode ser fornecido por ele. Assim, mesmo na proposição admitida como apodítica: “a linha reta é a mais curta entre dois pontos”, é possível compreender a possibilidade da concordância dessas duas regras (ser-reto e mais curto), mas é impossível compreender como se chega a essas duas regras e, com isso, ao *fundamento interno* de sua ligação. Em outras palavras, a construção dos conceitos matemáticos torna, decerto, intuitiva a relação dos termos de uma proposição, fazendo assim a passagem do particular para o universal e vice-versa, mas ela não explica a *gênese* interna da ligação deles, já que ela própria não os produz: sua evidência, por conseguinte, não é explicada e a legitimidade do uso desses conceitos – a pergunta *quid juris* – permanece ainda infundada em sua completude. Daí a distinção traçada por Maimon entre fundamento de um conhecimento no sentido estreito e no sentido largo. No sentido estreito, ele é o fundamento interno do conhecimento, expresso por um juízo universal, do qual o conhecimento seria extraído analiticamente; tal fundamento é descrito por um *Weil*: um triângulo é um triângulo, *porque* toda coisa concorda consigo mesma. No sentido largo – que perpassa todo conhecimento “humano” –, o fundamento de um conhecimento exprime somente o sujeito do juízo de conhecimento e é descrito por um *Wenn*, isto é, por condições: admitidas tais e tais coisas, tais outras decorrem delas: não é possível dizer *por que* uma linha reta é a mais curta entre dois pontos, mas *se* uma linha é reta, *então* ela é a mais curta entre dois pontos⁷². Este é o tipo de evidência encontrada na matemática e, por isso, não é

⁷¹ Idem, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 15.

⁷² Idem, p. 63. Cf. p. 64-5: “assim quando se perguntara: qual é o fundamento de que a linha reta é a mais curta entre dois pontos? e se respondera: porque ela é uma linha reta, isto é, o fundamento do predicado está no próprio sujeito; melhor dizendo: esse juízo não tem, na verdade, nenhum fundamento, isto é, não há nenhum juízo universal do qual, enquanto um conhecimento precedente, este pudesse ser derivado. Assim, é muito curioso que, na medida em que cremos saber o fundamento do nosso juízo, já que o temos no seu sujeito, mostramos através disso, que não sabemos esse fundamento”.

possível dizer *stricto sensu* que está legitimado o uso do entendimento nesse domínio, como queria Kant.

Assim, aquilo que Kant chamava de necessidade objetiva – e que se referia tanto aos conhecimentos da experiência quanto aos da matemática – será chamado por Maimon de *necessidade subjetiva*, isto é, uma necessidade referente ao *nosso entendimento humano*, no qual o entendimento carece da intuição para expor seus conceitos – seja a priori, seja a posteriori – e empreender a síntese de seus elementos, *não se tratando, por conseguinte, da consideração de objetos em geral, determinados tão somente pelo princípio de contradição, aos quais, então, caberia necessidade objetiva, válida para todo ser pensante*. Eu considero, diz Maimon, “todas proposições sintéticas por verdade meramente subjetiva, isto é, um modo necessário a mim de pensar um objeto determinado. Elas não valem, por isso, para todo objeto em geral, nem para estes objetos determinados em relação a todo ser pensante em geral”⁷³. Nesse sentido, mesmo não perscrutando de um modo absoluto a evidência da matemática, Maimon será levado a admitir o *factum* da matemática, como conhecimento a priori, mas duvidará do *factum*, indubitável para Kant (segundo Maimon), de que possuímos proposições sintéticas a priori da experiência e que o princípio de causalidade contém uma necessidade objetiva – donde, então, o retorno de um ceticismo ainda mais decidido que o de Hume, já que não só as proposições da experiência contém uma necessidade subjetiva, pois se fundam no hábito⁷⁴ que, por uma ilusão da imaginação, é tomado por uma necessidade objetiva, mas também as próprias proposições da matemática, apesar de sua aprioridade, só valem necessariamente para o nosso entendimento, portanto, só subjetivamente.

O ceticismo de Maimon, todavia, não só pressupõe um conceito de verdade, pelo qual ele julga nosso saber como *ilusório*, como ele próprio explicita esse conceito e propõe ele mesmo uma solução para o problema da validade objetiva de nossos juízos – o próprio Maimon descreverá seu sistema como um ceticismo empírico e um racionalismo dogmático⁷⁵. Essa solução de Maimon não só é instrutiva para mostrar as *pretensões* <Ansprüche>, que, assim como Enesidemo, ele comunga com o dogmático, como também porque tal solução para a *quid juris* exercerá uma influência sobre Fichte nada pequena. Como Maimon só admite o *factum* da

⁷³ idem, p. 216.

⁷⁴ Sobre o hábito e a associação de ideias como fundamento das proposições da experiência, ver *Versuch*, p. 44-5 e *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, pp. 50-3.

⁷⁵ Ver idem, *Versuch*, p. 232.

matemática, tal solução só será possível em relação às suas proposições, o domínio da experiência sendo aquele de “tropos, indução, analogia, probabilidade”⁷⁶.

Se as proposições da matemática, apesar da construção de seus conceitos, não são absolutamente evidentes, porque o entendimento não *produz* suas formas, mas depende da intuição para a exposição de seus objetos, então, essa gênese e produção dos conceitos pelo próprio entendimento já deve ser por si só o critério da verdade: essa produção fornece, destarte, o *fundamento interno* dos elementos de um juízo e explica sua *ligação* interna. Daí a “razão suficiente” <*zureichender Grund*> de uma coisa ser entendida, por Maimon, como “o conceito completo de seu modo-de-surgimento <*Entstehungsart*>”⁷⁷. Isso significa que a síntese dos elementos de uma proposição já tem de mostrar em si mesma e nos seus elementos como e por que eles se ligam assim. Ora, se na lógica geral as formas do pensar são consideradas somente em relação a um objeto em geral, se na lógica transcendental, tal como estabelecida por Kant, elas são consideradas exatamente em relação a objetos determinados a priori e se, enfim, é justamente os princípios dessa lógica transcendental que foram postos em dúvida por Maimon, será preciso estabelecer um novo princípio para a *síntese* que satisfaça essa exigência de ligação interna de seus elementos, substituindo assim os princípios do entendimento puro tal como estabelecidos por Kant na Analítica dos Princípios da *Crítica da razão pura*. Esse princípio se chamará: *princípio da determinabilidade* <*Grundatz der Bestimmbarkeit*>⁷⁸, e designará a “possibilidade objetiva de uma síntese em geral”⁷⁹. “Possibilidade objetiva” porque a necessidade resultante desse princípio não será mais subjetiva, referente a um certo entendimento, mas fundada “nas próprias coisas e nas suas relações entre si”; por isso, ele será o princípio de todo “pensar real” <*reelles Denken*>, para além de todo pensar meramente formal (regido pelo princípio de contradição) e de todo pensar

⁷⁶ Idem, *Strefereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 16.

⁷⁷ Idem, *Versuch*, p. 212.

⁷⁸ Embora esse princípio já esteja figurado na *Crítica da razão pura*, quando Kant trata do Ideal transcendental (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A571/B599), que ali cumpre uma função muito próxima da que esse princípio cumpre para Maimon, enquanto ideia de um entendimento infinito, no *Versuch* de 1789, Maimon ainda não nomeia esse princípio com essa nomenclatura, apesar dele já estar ali em sua plena eficácia. Será somente no *Ensaio de uma nova lógica*, de 1794, que o termo “princípio da determinabilidade” fará sua aparição – ver Maimon, S. *Versuch einer neuen Logik*, Hildesheim, Olms, 2003, Werke V, pp. 78-90. Não fazemos uso aqui desse *Ensaio de uma nova lógica*, porque não se sabe se Fichte já o havia lido quando escreve a *Grundlage*. Sobre a influência desse livro sobre Fichte e, sobretudo, desse princípio da determinabilidade, ver BREAZEALE, D *Thinking through the Wissenschaftslehre*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 42-69. Sobre os antecedentes desse princípio, em Wolff e Kant, ver KLOTZ, C. “Der Ichbegriff in Fichtes Eörterung der Substantialität”. In: *Fichte Studien*, Band 10, pp.157-173.

⁷⁹ MAIMON, S. *Versuch*, p. 51.

arbitrário (que, no fundo, não é nenhum pensar). O princípio da determinabilidade estabelece uma relação *unilateral* entre as partes da síntese, em que se há uma síntese objetiva, então uma parte dela tem de poder ser pensada em si e como existindo em uma outra síntese, enquanto a outra parte não pode ser pensada em si, mas somente em ligação com a primeira parte da síntese. A parte que pode ser pensada em si e fora da presente síntese será, pois, o “*determinável*” da síntese, isto é, o sujeito – ou *substância* no sentido transcendental –, o conceito mais *universal* que conterà sob si o *particular*; já a parte que não pode ser pensada sem referência à primeira será o “*determinado*” da síntese, isto é, seu predicado – ou *acidente* no sentido transcendental –, o *particular* contido sob o determinável universal⁸⁰. Assim, um triângulo pode ser pensado tanto em si, independentemente de qualquer determinação, quanto com alguma determinação como “retângulo” ou “isósceles”; ao contrário, as determinações “retângulo” (como adjetivo) ou “isósceles” não podem ser pensados em si, mas somente nessa ligação. A síntese “triângulo retângulo”, portanto, é uma síntese objetiva, a determinação “retângulo” está objetivamente contida sob o determinável “triângulo”, trata-se de uma síntese interna a esses próprios elementos, nos quais o “retângulo” é uma determinação *particular* do conceito mais *universal* “triângulo” e “triângulo retângulo” é um pensamento real. Ao contrário, quando se afirma: “a virtude é negra”, não se empreende nenhuma síntese objetiva, já que não há nenhuma relação interna de determinabilidade entre o sujeito “virtude” e o predicado “negra”, tanto “virtude” quanto “negra” podem ser pensados em si e independentemente dessa síntese, “negra” não está contida sob a “virtude”, não é uma determinação desse determinável e a síntese “virtude negra” é uma síntese arbitrária, seu pensamento é um não-pensamento, já que absolutamente vazio. Nessa medida, aliás, o princípio da determinabilidade envolve uma certa releitura do próprio princípio de contradição, porque, afinal, algo só pode ser contraditório se seus elementos estão em uma relação de determinabilidade. “Círculo quadrado” é uma contradição, porque tanto “círculo” quanto “quadrado” são determinações do conceito universal de figura; ao contrário, “virtude negra” não é

⁸⁰ É verdade, contudo, que essa identificação entre “determinável” e “universal”, de um lado, “determinação” e “particular”, de outro, não é direta e pode haver casos, adverte Maimon, em que não é tão clara essa divisão, por exemplo, “triângulo equilátero”, onde “equilátero” pode tanto ser uma determinação de “triângulo”, quanto “triângulo” ser uma determinação de “equilátero”, já que este vale também para outras figuras. Ver idem, *Versuch*, p. 135.

uma contradição, porque seus termos não possuem nenhuma relação de determinabilidade e, por conseguinte, nem mesmo de contrariedade entre si⁸¹.

Ora, esse princípio da determinabilidade como princípio de toda síntese objetiva traz consigo, entretanto, alguns pressupostos. Em primeiro lugar, Maimon tem de admitir que a matéria dos objetos (sua determinabilidade) tem de preceder sua forma (sua determinação) e como que conter todas suas determinações possíveis, sendo, desse modo, o fundamento interno dessas formas. Aqui, pois, começa a tomar corpo essa reabilitação crítica de Leibniz e Wolff para a solução kantiana da *quid juris*. Como já se vê, Maimon retoma os “conceitos da reflexão” *matéria e forma* tal como pensados por estes últimos, invertendo aquela relação proposta por Kant, na qual, como os objetos só nos seriam dados pela intuição sensível, a forma precederia a matéria⁸². Maimon denominará essa “completude material”⁸³ dos conceitos ou sua

⁸¹ Estamos aqui diante de um tema central para Fichte e, talvez, até mesmo para todo idealismo alemão, na medida em que aqui Maimon está reabsorvendo o próprio princípio de contradição no princípio da determinabilidade e, por conseguinte, a lógica geral e todo pensar formal na lógica transcendental e no pensar real. No *Ensaio de uma nova lógica*, depois de ter estabelecido o princípio da determinabilidade, Maimon escreve: “estabelecemos aqui um princípio que tem de ser pressuposto ao princípio de contradição. Pois será concedido que o conhecimento do *universal* tem de preceder o conhecimento do *particular*. Antes que se determine segundo o princípio de contradição quais dos dois predicados dados opostos entre si pode ser atribuído ao sujeito dado, se tem de determinar, primeiramente, segundo o princípio da determinabilidade se esses dois predicados opostos entre si são em geral predicados possíveis desse sujeito”, idem, *Versuch einer neuen Logik*, Werke V, p. 310. Fichte, como ainda veremos, tirará proveito desse princípio da determinabilidade – o conceito de uma coisa em si será justamente um pensamento arbitrário, um não-pensamento –, mas não sem uma devida inflexão provinda justamente do conceito de espontaneidade, que alterará o caráter *unilateral* dessa síntese tal como pensada por Maimon. Por outro lado, parece ser inegável que Maimon antecipe igualmente temas da *Crítica da faculdade de julgar*, ou ao menos lide com eles independente de Kant e antes dele. Afinal, trata-se aqui do problema da passagem do universal para o particular, e vice-versa, e de como a aplicação da lógica à natureza ou aos objetos em geral pressupõe uma representação transcendental da própria natureza, em gêneros e espécies – que não deixam de ser correlatos do universal e do particular. E como veremos a seguir, o próprio Maimon chamará esses princípios que determinam a identidade e a diferença específica de “conceitos da reflexão”, já antecipando o conceito kantiano de “juízo reflexionante”. – Nessa medida, aliás, não seria despropositado um estudo sobre a influência do *Versuch* de Maimon sobre a gênese da *Crítica da faculdade de julgar*, já que tendo-o recebido do amigo comum Marcus Herz, no início de maio de 1789, e lido, Kant escreve a Maimon (via Herz) que “não somente nenhum dos meus adversários havia entendido a mim e à pergunta-capital, mas apenas poucos podem possuir tanta sagacidade <Schafsinn> para tais profundas investigações como o senhor Maimon” (KANT, I. Carta a Marcus Herz, 26.05.1789, AA, XI, p. 499). Talvez poder-se-ia entender desse modo a passagem ainda não compreendida feita por Kant do mero juízo de gosto para uma nova categoria de juízo: o juízo reflexionante. (Sobre a gênese da terceira *Crítica* remetemos ao decisivo artigo de TERRA, R. “Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira Introdução* e da gênese da *Crítica do Juízo*”. In: *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003, pp. 27-50). Que Maimon antecipe Kant neste ponto, é algo compartilhado pela maioria dos intérpretes. A mais entusiasta dessa antecipação é THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*. Sobre a relação entre lógica e faculdade de julgar reflexionante, remetemos o leitor ao capítulo X de LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pp. 360-400.

⁸² O próprio Kant identificara, na *Crítica da razão pura*, a matéria com o determinável e a forma com sua determinação, mas, adverte, sob o ponto de vista do entendimento somente, que é aquele de

“totalidade material” de “ideias do entendimento”: estas fornecem “a matéria para a explicação do modo-de-surgimento <Entstehungsart> dos objetos”⁸⁴. Assim, o princípio da determinabilidade pressupõe a determinação completa dos objetos, já que a síntese está fundada objetivamente nessa materialidade, mas porque *nosso entendimento* é sensivelmente determinado, ele só pode representar esses objetos na intuição sensível, que, enquanto sensível, traz consigo um elemento estranho e, se quiser, transcendente⁸⁵ ao entendimento, não permitindo que tais conceitos sejam *expostos* em sua completude, quer dizer, em sua *gênese*, mas progressivamente, envolvendo em si sempre algo não-genetizado que, por isso mesmo, aparece como *dado* – de modo que, como já dito, o “dado” não é um “fato”, mas uma inconsciência da gênese da *nossa razão finita*. Daí que a construção de uma linha reta através do seu traçar exponha sensivelmente *que* ela é a mais curta, mas não *por que* ela é a mais curta, já que a intuição não pode fornecer o conceito de linha reta em sua completude – e o *Dass* é sempre índice de faticidade, enquanto o *Weil* aponta para sua gênese. Daí também que essa “completude material” seja uma ideia que, embora inalcançável *por nós*, permaneça o horizonte normativo ao qual o entendimento humano tem sempre de se aproximar. Assim, nem exatamente como Kant, mas nem exatamente como Leibniz, Maimon pensará tempo e espaço como a representação sensível de *identidade e diferença* (novamente conceitos da reflexão) dos objetos tais como pensados pelo entendimento, mas que por isso não podem *aparecer* como diferença conceitual de sua determinação completa, mas como *um-fora-do-outro* <Außereinandersein>: “o um-fora-do-outro no tempo e no espaço tem seu fundamento na diferença das coisas, isto é, a imaginação é uma imitadora do entendimento, ela representa as coisas a e b uma fora da outra no tempo e no espaço, porque o entendimento as pensa como diferentes”⁸⁶.

Leibniz e de todo dogmatismo, para o qual justamente a matéria (as mônadas) tem de preceder a forma (sua relação comum) e “assim teria de ser, se o entendimento puro pudesse ser referido imediatamente a objetos”; como só há acesso aos objetos pela intuição sensível e como esta só fornece *Erscheinungen*, então, para o filósofo crítico, a forma tem de preceder a matéria (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A266-8/B322-4). Veremos, no capítulo seguinte, que Fichte, decerto, trilha o caminho da filosofia transcendental, mas não poderá admitir uma forma que precede uma matéria, mas mostrará que ambos são uma e a mesma coisa - ele terá como que de *sinetizar* os dois pontos de vista.

⁸³ MAIMON, S. *Versuch*, p. 46.

⁸⁴ Idem, p. 49.

⁸⁵ Idem, p. 78-9.

⁸⁶ Idem, *Versuch*, p. 78. Na página 79, Maimon escreve: “embora tempo e espaço sejam formas da nossa sensibilidade, eles pressupõem formas do entendimento e estas, novamente, algo objetivo (matéria)”. Para além de uma suposta estranheza que essa doutrina de tempo e espaço pode provocar e que advém principalmente da breve e parcial apresentação que temos de fazer aqui da filosofia de

Isso implica também, por conseguinte, a admissão de que sensibilidade e entendimento fluem de uma única fonte e que, portanto, não há uma heterogeneidade entre eles, mas sua diferença incide somente no grau de clareza da consciência. Embora espaço e tempo representem as coisas de um modo não distinto, eles representam as coisas tal como pensadas pelo entendimento e por isso é possível submeter suas representações com todo *direito* às regras do entendimento: não há mais aquele hiato presente na teoria kantiana entre sensibilidade e entendimento. – Na verdade, são as representações da sensibilidade que só são possíveis através das ideias do entendimento, já que estas contêm seu *fundamento real*, enquanto as representações sensíveis, por sua vez, são, *para nós*, o *fundamento ideal* dessas ideias: através destas se conhece aquelas; e seu menor grau de clareza, devido à sua exposição sensível, se exprime justamente pelo fato delas aparecerem à consciência como *dadas*, cujo índice, então, é essa certa “incompletude da consciência”: “o dado não pode ser nada mais que aquilo na representação, cuja causa e modo-de-surgimento <Entstehungsart> (*Essentia realis*) em nós nos é desconhecida, isto é, da qual nós temos meramente uma consciência incompleta”⁸⁷. Sob o aspecto estritamente lógico, isso significa que todas as ligações entre sujeito e predicado, determinável e determinação, que *para nós aparecem* como sintéticas, são, na verdade e no fundamento, *analíticas*, de modo que da essência interna da linha, por exemplo, resultaria analiticamente ela ser a mais curta entre dois pontos, podendo-se, desta sorte, dar o fundamento interno, o *modo-de-surgimento* da concordância do sujeito com seu predicado, do determinável com sua determinação – afinal, nos juízos analíticos a pergunta *quid juris* está descartada, já que a própria proposição apresenta a evidência da ligação de sujeito e predicado e possui, assim, uma *realidade objetiva imanente*.

Enfim, como fundamento último que garanta o funcionamento do princípio de determinabilidade, explique essa fonte única de sensibilidade e entendimento e, portanto, funde esse *direito* de aplicação das regras, é preciso admitir, “ao menos como *ideia*, um entendimento infinito, no qual as formas são ao mesmo tempo os

Maimon, há de se notar, todavia, que tal modo de dedução genética das formas sensíveis, espaço e tempo que faz a própria discursividade se instaurar no pensamento exercerá uma influência não pequena não só em Fichte, como no idealismo alemão em geral. Nessa retomada de temas e do método genético em geral (Espinosa e Leibniz) da filosofia pré-crítica a partir da própria *Crítica* kantiana, Maimon faz a ponte que liga Kant ao idealismo alemão. Sobre isso, ver sobretudo KRONER, R. *Op. Cit.*, p. 330.

⁸⁷ Idem, p. 224.

próprios objetos do pensamento, ou que *produz* a partir de si todos modos de referências e relações das coisas (as ideias)”⁸⁸. Ou seja, um entendimento, para o qual todas as proposições fossem analíticas, no qual não houvesse *hiato* entre *representação* e *coisa*, entre o *possível* e o *efetivo*⁸⁹, mas que, *ao produzir as próprias coisas*, representasse as coisas *completamente* <vollständig>, isto é, as coisas na completude material de sua determinação, que doravante merecerá o nome de *coisas em si*. Nosso entendimento é esse mesmo entendimento infinito, mas de um modo limitado, já que, sensivelmente determinado, não compreende os conceitos completamente em sua gênese, mas somente seu *Erscheinung* por meio da sensibilidade⁹⁰; mesmo limitado, porém, permanece como *meta* para esse entendimento aproximar-se infinitamente dessa completude: a *exigência da gênese* inscrita nessa ideia permanece sempre o horizonte de todo esforço cognitivo da razão⁹¹, de modo que todas as proposições que, em princípio, parecem ser sintéticas *devem* ser de tal modo explicitadas que possam se tornar analíticas. Trata-se, afinal de *uma ideia* que, como conceito heurístico, é o *focus imaginarium* de toda atividade da razão, sobre a qual, diferentemente do que em Kant, se funda toda a realidade objetiva do conhecimento humano. É nesse sentido que Maimon dirá que nossa razão e seu modo de atuação só são possíveis sob a *pressuposição* de uma razão infinita⁹²,

⁸⁸ Idem, p. 40 – *grifos nossos*. É como se Maimon refizesse toda a Dedução transcendental a partir do Ideal transcendental e do Apêndice à Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, de modo que o fundamento último da validade objetiva do conhecimento se encontrasse na Ideia de uma razão suprema, tal como Kant a define nesses textos, que exige o incondicionado (a completude, aqui) e permite a classificação dos objetos em gêneros e espécies – nisto, mais uma vez, vemos em que medida Maimon antecipa a problemática da *Crítica da faculdade de julgar*.

⁸⁹ idem, p. 138: “um entendimento infinito tem de pensar tudo ou como efetivo ou não pensar em geral, pois, como este tem de pensar todo possível de uma única vez, então ele tem de pensar, por exemplo, um triângulo ou meramente como *omni modo determinatum* (...), isto é, efetivo, mas nunca como meramente possível (triângulo em geral), ou ambos ao mesmo tempo, isto é, o que é uma contradição. E como o último é impossível, então só resta o primeiro verdadeiro, do que se segue que todo possível, em relação a um entendimento infinito, tem de ser ao mesmo tempo efetivo”.

⁹⁰ Daqui então surge uma nova definição de *coisa em si* e *Erscheinung*: *coisa em si* seriam as coisas na completude material de sua determinação, sua *essentia realis*, enquanto os *Erscheinungen* seriam essas mesmas coisas só que expostas sensivelmente por meio das intuições sensíveis.

⁹¹ Sob esse aspecto, Maimon reinterpreta a “análise infinita” de Leibniz como uma exigência da gênese e, nesse sentido, como uma tarefa da razão, expressa em uma ideia: “como toda síntese admitida, possa ela ser tão necessária e universal em relação a nós quanto, por exemplo, os axiomas da matemática, não tem de ser, por isso, em si (para todo ser pensante em geral) necessária (pois, tão logo se demonstre um axioma, ele se torna, de proposição sintética, uma proposição analítica, no que os limites da análise são ampliados e os da síntese estreitados), então exige Leibniz (e não sem razão, como eu considero) uma *análise infinita* como ideia reguladora para o uso da razão”, MAIMON, S. *Strefereien im Gebiete der Philosophie*, Werke IV, p. 46.

⁹² idem, *Versuch*, p. 237. “A diferença entre ambas (para além da infinitude) consiste em que a última começa do mais universal e progride (pelo determinar) sempre mais em direção ao particular (...), e isto em séries infinitas. Toda síntese produzida por ela dessa maneira constitui um objeto real, que está em relação de subordinação e coordenação com todos os outros (como espécie e gênero, ou como

pois, a rigor, é só diante desse horizonte que seria possível salvar, *para nós*, a evidência da matemática e fundamentar o conhecimento humano. Como, entretanto, esse entendimento infinito é somente uma *ideia*, a evidência do entendimento humano não atinge e não consegue atingir, em definitivo, uma certeza apodítica (o *Weil*), sempre se movendo no âmbito do hipotético (do *Wenn*), afinal essa certeza permanece, para nós, inevitavelmente ainda sintética e exposta no sensível – em suma, sempre fica aberta a possibilidade do retorno do Gênio Maligno cartesiano.

5.

Ora, se a atitude de Fichte para com Maimon lembra, de início, aquela para com Enesidemo, na medida em que, para Fichte, Maimon igualmente ficou preso à letra da *Crítica*, interpretou equivocadamente o suposto hiato entre intuição e conceito na síntese transcendental e, assim como Enesidemo, levantou pretensões dogmáticas à *Crítica*, o fato de que Maimon, no entanto, encarne um espírito genético, permitindo-lhe apontar certas fraquezas e obscuridades na filosofia transcendental, já lhe assegura, digamos, uma outra função nesse processo de formação da doutrina da ciência. Assim, um certo logicismo segredava nele a exigência de uma verdade em si, para além da referência à razão finita (o para si), o que o fez ficar aquém do espírito da filosofia crítica e recair em um certo dogmatismo de um entendimento infinito e de coisas em si. Ao mesmo tempo, todavia, justamente a partir de uma certa radicalização do próprio projeto crítico, ao fazer da gênese um critério fundamental da verdade, Maimon aponta de modo decisivo para essa indeterminação inscrita na admissão de um *dado* da sensibilidade, que não é *feito* pela razão – algo que passa despercebido para Enesidemo e Reinhold. Por sua vez, e aqui começa a fazer valer a interpretação de Fichte, tal logicismo e mesmo a exigência de uma verdade absoluta são permitidos pela *Crítica*: há uma certa cumplicidade entre esse *dado* da sensibilidade, a formalidade dos conceitos puros do entendimento e a afirmação das coisas em si e, por conseguinte, de um entendimento infinito (Deus). Daí que as objeções de Maimon à filosofia crítica traçam, de modo definitivo, o projeto de uma doutrina da ciência que, retomando, *contra* Maimon, o *espírito* da filosofia transcendental, contrapõe à leitura de Maimon uma outra interpretação daqueles textos da *Crítica da razão pura* concernentes a questão *quid*

diferentes espécies de um gênero). A primeira, ao contrário, começa do particular e se eleva sempre (pelo abstrair) ao universal (...), isso ocorre no tempo”.

juris, um projeto que, porém, para afastar qualquer possibilidade de uma réplica cética, do retorno do dogmatismo e mesmo da admissão de um entendimento infinito, precisa, agora *a partir* de Maimon, radicalizar a própria solução de Kant e formular sua questão de um modo *sistemático*, inesperado para o autor da *Crítica da razão pura*. Mas, afinal, como entender a síntese transcendental, chave explicativa da possibilidade dos juízos sintéticos a priori? Qual é, pois, o espírito da filosofia transcendental de Kant?

Só é possível entender os escritos kantianos, diz Fichte, se eles são lidos com o “modo de pensar kantiano”. Em que consiste, com efeito, esse modo de pensar? Um texto de Fichte nos ajuda a responder a questão, mostrando, primeiro, como *não* se deve ler a *Crítica*. – Fichte escreve:

“a crítica kantiana começa com o eu, *como mero sujeito* – donde a representação da aprioridade dos conceitos vazios, tão ridiculamente mal interpretados pelos kantianos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, ao menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do entendimento comum” (VSS, GA I/3, p. 255-6 – nota⁹³).

Em outras palavras, preso ao ponto de vista do pensamento natural, lê-se a distinção entre conceito e intuição como a distinção entre um sujeito, ou forma, de um lado, ao qual se ajunta um objeto, ou matéria, de outro, e por isso, admite-se que o objeto esteja ali dado, diante e *fora* do sujeito, cabendo a este subsumi-lo sob seu conceito. Não se compreende, contudo, que não há sujeito e objeto, forma e matéria, fora da *ligação* desses elementos, que, enfim, conceito e intuição não podem estar *separados* (idem, p. 256). “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegos” – para Fichte, é preciso tomar ao pé da letra esse lema da *Crítica da razão pura* e admitir que separadamente conceito e intuição não são sequer concebíveis: “autoconsciência, intuição sensível e conceito, em sua *separação*, não são nem mesmo representação, mas somente aquilo através do que as representações se tornam possíveis” (ZEWL, GA I/4, p. 226 – *grifo nosso*). A continuação do texto anterior fornece uma resposta positiva do espírito da *Crítica*, localizando o lugar onde se encontra a chave de leitura dessa síntese transcendental: “somente no meio, *na*

⁹³ Cf. tradução desse texto in: Torres Filho, *Op. Cit.*, p. 86.

doutrina do esquematismo da imaginação, é que o próprio eu também se torna objeto” (VSS, GA I/3, p. 256 – nota). Afinal, é no capítulo sobre o esquematismo da imaginação que fica ainda mais claro o que já estava anunciado na Dedução Transcendental das Categorias, a saber, que somente na imaginação, enquanto faculdade transcendental da síntese e como que ponto de encontro de intuição e conceito, é possível falar não só em conhecimento, mas mesmo em uso original racional em geral das faculdades de conhecimento, constituinte, portanto, da objetividade em geral do saber. Não há para Fichte, por conseguinte, um *exterior* à síntese figurada <*figürliche Syntesis*> da imaginação, e é um erro considerar que há em geral uma síntese da intuição, que teria uma autonomia tal que por si só permitiria fornecer um *objeto*, cuja *posterior* subsunção sob o conceito do entendimento produziria um conhecimento necessário e universal⁹⁴. Ao contrário, mesmo a “síntese da apreensão” só é possível através da imaginação transcendental, determinada, por sua vez, pelas categorias do entendimento, de modo que, na verdade, a dita “síntese da apreensão” é só um momento parcial desse todo único que é a síntese transcendental das categorias pela imaginação, e separadamente e em si não é nada, nem mesmo uma síntese, já que toda síntese só pode ser um produto do entendimento⁹⁵. – As palavras de Kant confirmam essa leitura: “como toda percepção possível depende da síntese da apreensão, ela própria, porém, enquanto síntese empírica, depende da síntese transcendental, por conseguinte, das categorias, então *todas percepções possíveis, por conseguinte, mesmo tudo o que alguma vez possa vir*

⁹⁴ Tal parece ser a interpretação tanto de Reinhold quanto de Ensidemo e mesmo de Maimon. Os textos da *Crítica da razão pura*, todavia, não parecem dar subsídios a essa leitura, digamos, cientificista. São, antes, os textos dos *Prolegômenos* que talvez permitam tal leitura, ao dar indício de que se trata de dois momentos separados da síntese: um momento sensível e um momento posterior conceitual, em que a proposição deixaria de ser “juízo de percepção” para ser “juízo de experiência”. É como se tais autores projetassem na *Crítica da razão pura* um certo esquema geral e analítico estabelecido nos *Prolegômenos*.

⁹⁵ Que a sensibilidade não produza nenhuma síntese é explorado de modo variado por Kant. A primeira sentença da Dedução B explicita a necessidade da espontaneidade do entendimento para a realização da síntese de modo decisivo. Se, ao contrário, houvesse uma síntese da sensibilidade, haveria de se perguntar: qual seria o sentido de uma dedução transcendental das categorias?, já que esta, para além do caráter formal dos conceitos o entendimento, que, por isso, já exigem a subsunção de alguma intuição, só obtém seu sentido ao se mostrar que as intuições sensíveis por si só não conseguem fornecer nenhuma síntese de objetos e daí a imprescindibilidade das categorias. Cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B129-30. Todavia, há de se reconhecer que o texto de Kant não é totalmente claro em relação a essa interpretação da síntese transcendental, não sendo ela, pois, um ponto pacífico entre os comentadores de Kant. Como aqui, contudo, se trata da interpretação de Fichte, não nos adentraremos nesse debate e assumiremos sem mais ressalvas a leitura de Fichte, procurando, decerto, apontar em Kant os textos que a fundamentam.

à consciência empírica, isto é, todos *Erscheinungen* da natureza, têm de estar, segundo sua ligação, sob as categorias”⁹⁶.

Nesse sentido, os “esquemas” da imaginação não são proposições positivas sobre certos objetos (da matemática e da física), mas as condições últimas das proposições sobre esses objetos e, *a fortiori*, da possibilidade da experiência, isto é, da aparição de qualquer objeto, da objetividade em geral, para a consciência empírica – “os princípios <*Grundsätze*> a priori, continua Kant na Analítica dos Princípios, trazem consigo esse nome não meramente porque eles contêm em si os fundamentos dos outros juízos, mas também porque eles não estão fundados em conhecimentos superiores e mais universais”⁹⁷. E é aqui, pois, nessa interpretação da síntese transcendental da imaginação produtiva, que começa a se vislumbrar o que Fichte quer dizer com a “única verdade possível” da imaginação. De acordo com Kant, os esquemas da imaginação constituem o que, no capítulo do esquematismo, é denominado de “verdade transcendental”⁹⁸, isto é: aquela “que precede toda verdade empírica e a torna possível”⁹⁹, e que, no capítulo sobre a distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*, é também denominado de “fonte de toda verdade”, isto é, fonte dessa verdade empírica referida no capítulo sobre o esquematismo, e que consiste justamente: na “concordância <*Übereinstimmung*> de nosso conhecimento com os objetos”¹⁰⁰. Quer dizer, não há um *exterior* aos esquemas da imaginação, do qual se poderia julgá-los e compará-los com esse exterior, notando se eles *concordam* ou não com ele, afinal, *os esquemas não podem ser verdadeiros ou falsos* – eles não são bipolares¹⁰¹ –, pois são o *fundamento de todo juízo de objeto*, e somente este, o juízo de objeto, pode ser verdadeiro ou falso, *concordando* ou não com a experiência, que foi constituída, justamente, pela síntese transcendental da imaginação. Do contrário, se os esquemas fossem juízos positivos sobre objetos, teria de haver uma

⁹⁶ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B164-5 – grifo nosso.

⁹⁷ Idem, A148/B188.

⁹⁸ Idem, A146/ B185. Quem nos chama a atenção para essa noção de “verdade transcendental” e o salienta de modo claro é Günter Zöller. Sobre isso cf. do mesmo *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin, de Gruyter, 1984, pp. 183-256. Sobre esse conceito vale a pena ver também PRAUSS, G. “Zur Wahrheitsproblem bei Kant”. In: PRAUS, G. (org.) *Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Gütersloh, Kiepenheuer und Witsch Köln, 1973, pp. 73-89.

⁹⁹ ⁹⁹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A146/B185.

¹⁰⁰ Idem, A237/B296.

¹⁰¹ Prauss escreverá, nesse sentido: “mostra-se, portanto, que Kant naquela sentença [da verdade transcendental, FG] visa uma verdade inteiramente singular, que deve ser distinguida daquela outra [verdade empírica, FG], que está em oposição à falsidade. A expressão 'toda verdade' é, antes de tudo, nada mais que uma expressão abreviada para 'possibilidade de toda verdade' que, como tal, é igualmente uma 'possibilidade da falsidade'”, PRAUSS, G. *Art. Cit.*, p. 84.

comparação entre eles e o objeto julgado e, por conseguinte, uma instância ainda superior aos esquemas¹⁰², que, no final, só poderia ser a própria coisa em si. É na necessidade inscrita nesses esquemas e, portanto, *no interior mesmo das representações e das relações necessárias instituídas por esses esquemas*, que é constituída a experiência e emergem objetos à *consciência empírica*, diante os quais esta julga e, então, compara se tais objetos concordam com esse juízo positivo sobre eles. A rigor, é na necessidade desse procedimento dos esquemas que se funda a realidade objetiva dos juízos sintéticos a priori:

“a significação objetiva, afirma Kant, não pode consistir na referência a uma outra representação (daquilo que se gostaria de chamar de objeto), pois, do contrário, é refeita a pergunta: como essa representação sai de si mesma e obtém, para além da significação subjetiva, própria a ela enquanto determinação do estado da mente, uma significação objetiva? Se investigamos qual nova característica a *referência a um objeto* dá às nossas representações e qual é a dignidade que elas obtêm através dela, encontramos, então, que ela não faz nada mais que tornar a ligação das representações de uma certa maneira necessária e submetê-las a uma regra¹⁰³”.

Retomando Kant quase que literalmente, Fichte escreve: “há uma certa necessidade, certas leis, segundo as quais a razão age na produção de representações; o que é produzido por essa necessidade, por essas leis, tem validade objetiva” (WLnM, GA IV/3, p. 325). Quer dizer, a verdade não consiste na concordância com as coisas em si, como queriam os dogmáticos e os céticos, mas “a verdade é o que é necessário através da razão, e não carece de nenhuma outra prova” (VLM, GA IV/1, p. 188).

Interpretar a síntese transcendental, portanto, como a concordância de uma representação com um objeto, de uma forma com uma matéria exterior a essa forma, já é se situar em uma *transcendência* dada, cujo conceito de verdade é justamente aquele da correspondência da representação com a coisa, que, não sem razão, Kant

¹⁰² Essa síntese não seria originária e transcendentalmente a priori, mas a posteriori, já que teria lugar *depois* que já estivesse dado um objeto. Sobre isso, vale a pena ver as elucidações de METZ, W. “Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant”. In: *Fichte-Studien*, Band 5, pp. 71-94, sobretudo, p. 78.

¹⁰³ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A197/B242. Basta uma breve olhadela sobre o sistema dos princípios puros do entendimento, para se ver que trata-se, nessa “determinação temporal a priori segundo regras”, das condições mais originárias a partir das quais é possível representar em geral um objeto da experiência. As Analogias da Experiência são até mais explícitas, já que mostram, respectivamente, que sem o conceito de substância não seria possível nem mesmo a representação de uma relação temporal, que sem o conceito de causa não haveria ordem na sucessão temporal, e que sem aquele da ação recíproca não seria possível a simultaneidade das substâncias no espaço.

denominou de “verdade empírica”, já que é a verdade concebida pelo ponto de vista do entendimento comum que, supondo a *separação* entre representação e coisa, pergunta se tal representação no juízo corresponde a tal objeto no mundo. Mas esse ponto de vista da “verdade empírica” é, no fundo, um ponto de vista posterior, já que ele pressupõe que haja objetos e um mundo, sobre os quais ele pode emitir seus juízos; estes, por sua vez, não são nada mais que um “replique” sobre aquilo que a razão já havia produzido pelo seu agir necessário ou, na terminologia kantiana, pelos esquemas da imaginação. Segundo Fichte, ao contrário, há uma *imanência* na síntese transcendental da imaginação em que conceito e intuição, representação e coisa, estão originariamente e a priori ligados e só na sua conexão tornam possíveis as representações da consciência empírica – daí seu nome de “verdade transcendental”. Com isso, Kant forneceu uma solução inédita para o problema constituinte de toda filosofia da *conexão das nossas representações com seus objetos*, pois nela representação e coisa, conceito e intuição, pensamento e ser, surgem originariamente ao mesmo tempo, isto é, são uma e a mesma coisa e constituem um todo sintético. Comentando a doutrina da ciência e sua origem kantiana, Fichte diz aos seus ouvintes: “a unidade absoluta pode tampouco ser posta no ser quanto na consciência, tampouco na coisa quanto na representação da coisa, mas no princípio por nós descoberto da unidade e inseparabilidade absoluta de ambos, (...), e que queremos chamar de *saber puro*, saber em si, logo, saber de nenhum objeto (...). – Kant descobriu isso e se tornou, através disso, o instituidor da *filosofia transcendental*” (WL1804, p. 11). – Unidade de ser e consciência, esse saber puro, em si, é o que Kant denominou “verdade transcendental”, enquanto todo “saber de objeto” é uma “verdade empírica”¹⁰⁴. Instituidor da filosofia transcendental, portanto, Kant foi

¹⁰⁴ Nos “Aforismos sobre a essência da filosofia como ciência”, breve resumo que Fichte anexou a sua carta a Appia da mesma época de 1804, ele é ainda mais claro: “§1.) Toda filosofia até Kant teve por objeto o *Ser* (*objectum*, *ens*) – (no dualismo, por exemplo, a própria consciência como *consciente* (*espírito*, *alma*, etc) tornou-se *Ser*). O fim dessa filosofia era compreender a conexão das múltiplas determinações desse *Ser*.

§2.) Ninguém viu, exclusivamente por falta de atenção, *que nenhum Ser aparece a não ser em uma consciência, e inversamente, nenhuma consciência aparece a não ser em um Ser*; que, por isso, o propriamente *Em si*, como objeto da filosofia, não pode ser nem *Ser*, como em toda filosofia pré-kantiana, nem *consciência*, como decerto ainda não foi tentado, mas tem de ser *Ser + consciência*, ou *consciência + Ser = a absoluta Unidade* de ambos, para além da sua cisão. Kant foi aquele que fez essa grande descoberta e se tornou, através disso, o inventor da *filosofia transcendental*.

Corolário. Dessa forma, aquelas maravilhosas perguntas: como o *Ser* chega à consciência, ou a consciência ao *Ser*, que deviam ser resolvidas por *Influxus physicus*, *Systema causarum occasionalium*, *Harmonia praestabilita*, são aqui totalmente dispensadas, na medida em que *Ser* e consciência não estão originalmente separados – e por isso também não podem ser unificados –, mas são em si Um e o mesmo” (BW: 664, GA III/5, p.246).

aquele que, ao estabelecer a síntese transcendental como fonte da objetividade em geral, descobriu a originária *sujeito-objetividade* e, podemos até mesmo dizer, o conceito Eu: decerto, não como Eu absoluto (*Tathandlung*), fundamento da doutrina da ciência, mas o Eu como sujeito-objeto que descreve a estrutura geral da razão, na qual representação e coisa são um só, e em que nunca se sai dessa imanência, mesmo quando se crê julgar sobre objetos exteriores à mente:

“aqui a doutrina da ciência se serve da filosofia kantiana para elucidação e fundação mais profunda. Kant não queria saber nada de um não-eu sem um eu e vice-versa; ambos são idealismo crítico e se distinguem, através disso, de toda filosofia pré-kantiana. O idealismo crítico não é nenhum materialismo ou dogmatismo. Nenhum materialismo, que parte das coisas, nenhum idealismo, que parte do espírito como substância. Nenhum dualismo, que parte do espírito e das coisas em si como substâncias separadas. O idealismo crítico parte da ação recíproca deles como tais” (WLnm, GA IV/3, p. 372).

– É isso também o que diz o comentário de Fichte sobre a doutrina kantiana do esquematismo da imaginação, na qual o eu, além de ser sujeito, “se torna também objeto” (VSS, GA I/3, p. 256 – nota).

“Se o eu é pensado como objeto, então se tem a *coisa* (o que Kant chama de intuição); se ele é pensado como sujeito, então se tem o *conceito*. Mas a análise da doutrina da ciência não estabelece o eu nem como sujeito, nem como objeto, mas como ambos ao mesmo tempo, logo, ela deixa *surgir* conceito e coisa *simultaneamente* e, através disso, torna visível ao olhar interior do espírito que ambos são um e o mesmo, só que vistos de lados diferentes” (VSS, GA I/3, p. 255).

E o espírito da filosofia transcendental, enfim, se encontra justamente nessa interpretação da imanência da síntese transcendental, na sujeito-objetividade, que, resposta inédita ao problema da filosofia, definiu um “antes” e um “depois” de Kant: “permanece ao sublime homem o mérito de ter, com consciência, desviado a filosofia dos objetos externos e a dirigido para nós mesmos: este é o espírito e a íntima alma de toda sua filosofia, este é também o espírito e a alma da doutrina da ciência” (ZEWL, GA I/4, p. 231).

Por tudo isso, fica claro o desconforto de Fichte em relação à leitura maimoniana de Kant: não entendendo, em certa medida, o espírito da filosofia

transcendental e, por consequência, separando sensibilidade e entendimento de tal modo que a própria síntese da apreensão adquire uma autonomia e é pensada como constituindo os objetos, Maimon se pergunta: “como é concebível que formas a priori devam *concordar* <übereinstimmen> com coisas dadas a posteriori?”¹⁰⁵ – como se houvesse coisas dadas e uma matéria anteriores à forma, uma separada da outra; pergunta também: “o que determina a faculdade de julgar <Beurteilungsvermögen> a pensar a sucessão segundo uma regra *concordando* <übereinstimmend> com a própria regra do entendimento?”¹⁰⁶ – como se houvesse uma instância exterior que pudesse julgar se há concordância entre sensibilidade e entendimento, quando justamente a síntese de ambas é o fundamento da possibilidade de todo objeto e, por conseguinte, de toda proposição sobre eles, podendo esta então concordar ou não, ser verdadeira ou falsa. Em certa medida, Maimon ainda permanece, como todo dogmatismo, preso àquele ponto de vista do entendimento comum, no qual, dada a separação entre consciência e objeto, se pergunta pela sua correspondência. Ponto de vista que ainda era o de Reinhold, já que ele admitia como que duas sínteses: uma da intuição, outra do entendimento¹⁰⁷, e pressupunha um “ser-afetado” de fora para tornar compreensível a matéria dada à sensibilidade; como também era, certamente, o ponto de vista de Enesidemo, que não só lia a *Crítica* a partir desse arcabouço conceitual e, então, chegava à conclusão que ela era contraditória – de um lado, recusava o uso das categorias nas coisas em si, de outro, precisava pressupô-las para explicar a afecção dos objetos “fora da mente” sobre a mente –, como também dizia explicitamente que toda verdade só se encontra na concordância das nossas representações com as coisas em si. Como dito, esse ponto de vista será descrito por Fichte como aquele da consciência comum, no qual os objetos são pensados imediatamente e em que o mundo e o pensamento são dados irrefletidamente, para o qual, por conseguinte, existem coisas fora de nós: “algo existente como coisa em si, isto é, independente de *mim, o empírico, eu tenho de pensar* no ponto de vista da vida, no qual eu sou apenas o empírico, e justamente *porque minha atividade não é livre*, eu não sei da minha atividade nesse pensar” (ZEWL, GA I/4, p. 236 – nota).

¹⁰⁵ MAIMON, S. *Versuch*, p. 39 – grifo nosso.

¹⁰⁶ Idem, p. 35 – grifo nosso.

¹⁰⁷ O comentário de Guerout é bem sintomático a esse respeito: “a intuição é a primeira representação que por uma primeira síntese do diverso da matéria dada a posteriori e da forma representativa engendra um diverso do representado. O conceito é a segunda representação, representação da representação, ou representação à segunda potência, que opera uma nova síntese entre a forma representativa e o produto da primeira síntese”, GUEROULT, M. *Op. Cit.*, p. 88-9.

No entanto, aos olhos de Fichte, a leitura “genética” de Maimon da *Crítica da razão pura* aponta, de um modo mais claro e determinante que aquelas de Reinhold e Enesidemo, para certos elementos do *texto* de Kant não genetizados, mas faticamente aceitos, que, decerto, são permitidos ao ponto de vista *propedêutico* do tribunal da razão, mas que, caso não criticados em um *sistema* da filosofia, levam justamente às dúvidas céticas e ainda permitem um retorno do dogmatismo do entendimento infinito e da coisa em si. É verdade, então, que Kant colocou a filosofia em outro patamar, ao mostrar que não é possível pensar a relação entre representação e coisa, sujeito e objeto, se eles não estão originária e sinteticamente unificados, anteriormente a toda verdade objetiva, o que justamente se dá pela síntese da imaginação produtiva. Como ele, entretanto, não apresentou o sistema do saber, mas se colocou no ponto de vista derivado do *tribunal* da razão, que, por isso, pressupõe certos elementos fáticos, ele expôs essa descoberta já partindo da *separação* e heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, para então estabelecer, depois, a síntese, chegando mesmo a recusar qualquer fonte comum dos dois, de modo que esse modo de exposição, a *letra*, levou, então, aos mal-entendidos. Em Kant, diz Fichte, as investigações sobre o intuir e sobre o pensar estão “separadas”; o fato de “que se separou o intuente e o pensante, contribuiu muito ao mal-entendido da filosofia kantiana” (VLM, GA IV/1, p. 192). Mal-entendidos que, vindo à tona, de modo definitivo, com as críticas de Maimon, podem ser reconduzidos, por sua vez, reciprocamente aos dois lados da dita separação: de um lado, a uma matéria sensível dada, de outro, à forma lógica vazia dos conceitos puros do entendimento.

Assim, para além do problema já apontado por Enesidemo, que via na matéria um produto da causalidade de coisas em si existentes “fora” da mente, as objeções de Maimon tocam a questão de um modo mais refinado, digamos, na medida em que elas não se fundam em um mero realismo dogmático, que, ingenuamente, fazia uma leitura “ontológica” da *Crítica da razão pura*, mas, antes, repousam em considerações exclusivamente epistemológicas, logo, imanentes ao problema da síntese transcendental. Postular uma matéria que, devendo necessariamente ser empírica, tem de estar pura e simplesmente *dada* e cuja gênese não pode ser fornecida, instaura uma obscuridade e uma exterioridade no interior da síntese que, de fato, pode levar a duvidar se há aí conhecimento, lembrando que a razão só conhece aquilo que ela mesma faz. Aliás, a própria noção de uma *pura receptividade* parece

estar em conflito com esse lema central da *Crítica*¹⁰⁸. Essa matéria não genetizada, ou não explicada, deixa aberta, portanto, a possibilidade não só de objeções céticas tocantes a fundação do conhecimento, como de um realismo dogmático que deixaria a coisa em si se instalar justamente nessa matéria: “de onde vem, então, a matéria que é acolhida nessas formas? É nessa matéria, dirá Fichte, onde se refugia o dogmatismo” (EEWL, GA I/4, p. 202).

Do lado da forma dos conceitos puros do entendimento, também há uma faticidade, cuja irresolução é um ensejo tanto para o ceticismo quanto para o dogmatismo. Se a doutrina das coisas em si desempenha um papel fundamental na *Crítica*, na medida em que o noumenon coloca limites à *nostra* sensibilidade, não deixando a intuição sensível se estender às coisas em si, é ela que, ao mesmo tempo, permite a formulação de dúvidas céticas, exatamente como aquelas de Maimon, e, conjuntamente, um retorno dogmático das coisas em si. Com efeito, se é certo que a doutrina das coisas em si já está anunciada na Estética transcendental, quando Kant expõe tempo e espaço como formas da *nostra* intuição sensível, ela é, de fato, tornada possível pela *formalidade* dos conceitos puros do entendimento. Afinal, esses conceitos se referem a objetos *em geral* e, desta feita, permitem pensar o conceito de uma coisa que não é objeto dos sentidos, mas de uma intuição não-sensível, intelectual, e isso *sem contradição*, já que “não se pode afirmar da sensibilidade, que ela é o *único modo* de intuição”¹⁰⁹ – e a própria ideia de um *intellectus archetypus* é uma ideia necessária na economia da *Crítica*, a fim de delimitar *nosso* entendimento. Ora, é justamente essa formalidade e esse conceito de coisa em si que permitem colocar em dúvida a evidência do conhecimento e sua fundamentação: a lógica, seja ela formal ou transcendental, faz um contraponto ao uso empírico do entendimento, delineando um conhecimento que seria absolutamente completo, justamente porque se fundaria tão somente no uso lógico das categorias e que, por ser analiticamente extraído desse uso, possui uma realidade objetiva imanente, isto é, auto-evidente, em comparação com o qual o seu uso empírico apareceria como proporcionando uma verdade “meramente subjetiva” ou, como de fato aparece para Maimon, como uma *ilusão*. Mais que isso, esse contraponto do uso lógico e transcendental do

¹⁰⁸ O próprio Jacobi já havia se colocado essa pergunta. Ver JACOBI, F. *Op. Cit.*, p. 109: “mesmo a palavra sensibilidade é sem nenhuma significação, se sob ela não é entendido um meio real entre algo real e algo real (...) e se no seu conceito não devem estar contidos os conceitos de causalidade e dependência, como determinações reais e objetivas”.

¹⁰⁹ KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, A254/B310 – grifo nosso.

entendimento ao uso empírico parece dar ensejo à ideia de que a finitude da razão teria seu lugar somente na sensibilidade e que, sem esta, seria possível a ela um conhecimento analítico e auto-evidente das coisas. Daí Maimon sempre se referir ao nosso entendimento como “sensivelmente determinado”, no que, apesar de toda distância e da sempre afirmada heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, ele não está muito distante do próprio Kant, quando este diz que “nossa faculdade de conhecimento, enquanto sensivelmente condicionada, se ocupa com objetos dos sentidos”, cujas proposições não valem para “coisas em geral”¹¹⁰. Haveria uma certa contingência da sensibilidade em relação ao pensamento, seria possível separar intuição de conceito, eles não constituiriam um “todo sintético”, sendo *pensável*, enfim, um pensamento que não tivesse de fazer uso da sensibilidade para se realizar. É justamente, portanto, a separação do uso lógico, referido aos objetos em geral, e da intuição sensível, de *nós homens*, que permite a Maimon formular suas críticas céticas a Kant e pensar a solução da questão *quid juris* a partir de um entendimento infinito que conheceria as coisas, não como elas aparecem, mas na completude das suas determinações internas, como elas são em si mesmas, cujo contraponto, como dito, é a *ilusão* do uso empírico do *nosso* entendimento.

Kant, portanto, fez a descoberta da ligação originária de representação e coisa, sujeito e objeto, descoberta que é um ponto de viragem para a filosofia, na medida em que ao responder à pergunta da filosofia pela conexão entre representação e coisa desse modo inédito, tornou possível fazer da filosofia uma ciência rigorosa. Não obstante, Kant expôs essa verdade somente em seus resultados, situando-se em um ponto de vista fático, não em suas premissas. A fim de cortar pela raiz todo mal-entendido e toda possibilidade da objeção cética e do retorno de algum dogmatismo, é preciso fundar essa verdade, fornecer sua gênese, encontrando seus fundamentos

¹¹⁰ Idem, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 341. De qualquer forma, é preciso tomar essa nossa sentença com bastante nuance, já que ela poderia dar a entender que afirmaríamos que, para Kant, seria possível ao entendimento conhecer coisas em geral sem a sensibilidade, algo que está longe de nosso propósito. A originalidade de Kant para resolver o problema da síntese incide em mostrar que a diferença entre a sensibilidade e o intelectual não é lógica, de grau, como pensava a escola leibniz-wolffiana, mas de natureza e que os conceitos do entendimento, sem a sensibilidade e os esquemas da imaginação, não têm “nenhuma significação”, idem, *Kritik der reinen Vernunft*, A145-6/B185. Seguindo a leitura de Fichte da *Crítica da razão pura*, nem haveria mesmo um uso meramente lógico, o sensível e o intelectual estariam sempre unidos, algo que se dá efetivamente nos esquemas da imaginação: “essa representação mediadora tem de ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, de um lado, *intelectual*, de outro, *sensível*”, idem, A138/B177. O que ressaltamos aqui é que, dado que tais conceitos puros do entendimento são formas que ainda permitem pensar um objeto em geral, eles deixam aberta a possibilidade da afirmação de uma certa contingência e condicionamento por parte da sensibilidade.

primeiros que, diz Fichte, expressam o espírito íntimo da filosofia transcendental tal com exposta por Kant¹¹¹. Aqui, definitivamente, se dá a conjugação da exigência reinholdiana de uma filosofia que, fundada em um único princípio do qual todos os ramos do saber devem ser deduzidos, torna-se ciência evidente, com aqueles problemas e formulações colocados pelos céticos – por Enesidemo, claro, mas sobretudo Maimon – em relação a essa síntese transcendental entre intuição e conceito. E é dessa conjugação que surgirá a ideia de uma ciência de toda ciência, que, enfim, se apresentará como o *sistema* que expõe os fundamentos de todo saber e, por conseguinte, também do tribunal kantiano da razão, criticando assim todo elemento *fático* e *exterior* à razão, por isso denominada *doutrina da ciência*:

“Qual é, em duas palavras, o conteúdo da doutrina da ciência? Este: a razão é absolutamente autônoma; ela só é para si; mas também somente ela é para ela. Logo, tudo o que ela é, tem de estar fundado nela e ser explicado somente a partir dela, não, porém, a partir de algo fora dela, ao qual ela não poderia chegar sem renunciar a si mesma. Em suma, a doutrina da ciência é idealismo transcendental” (ZEWL, GA I/4, p. 227)¹¹².

Isso implicará, no entanto, em um aprofundamento e alargamento da síntese transcendental, insuspeitados para Reinhold e, mais ainda, para Kant, e cujo fundamento será encontrado justamente naquele conceito da *espontaneidade*, que se mostrará como fiador e fulcro último dessa síntese transcendental. Será preciso assim deduzir todas as cisões e oposições do saber unicamente a partir da razão, isto é, na imanência de seu *agir*. Deduzir de um só golpe, em primeiro lugar, tanto essa *matéria* dada quanto a *forma* lógica de uma fonte comum, que agora se apresentará como uma *atividade* da razão que, *ao mesmo tempo intuitiva e categorial*, é a raiz, inescrutável

¹¹¹ Interpretar os textos do ponto de vista do seu espírito quer dizer: do ponto de vista da ideia do todo, na qual unicamente tais partes obtêm sua significação, enquanto o leitor permanecer em uma das partes, separada do todo, só poderá encontrar mal-entendidos: os intérpretes “devem compor essa ideia [do todo, FG] somente a partir das *partes* que o autor dispõe para eles, e todas essas partes, de fato, não estão totalmente determinadas, esculpidas e aplainadas em seu espírito, enquanto elas não se dispõem em um todo natural. Ora, essa apreensão das partes exige talvez certo tempo, durante o qual pode ocorrer dos intérpretes as determinarem falsamente na sua singularidade e, por conseguinte, pô-las, em relação ao todo a ser realizado, em contradição entre si” (ZEWL, GA I/4, p. 239). É preciso percorrer todo o caminho da síntese para que ela obtenha seu sentido pleno, pois só enquanto “todo sintético” ela é inteligível.

¹¹² Nesse sentido, o conceito de “razão” aqui não deve mais ser entendido como uma “faculdade” de um ser, que aderisse a ele como um acidente à sua substância. A razão doravante é o agir geral, a estrutura geral de todo discurso, até mesmo daquele que coloca o homem como um ser dotado da faculdade da razão. Do contrário, a razão torna-se um objeto determinado, quando ela é a fonte de todo objeto – ela não pode ser um objeto da “verdade empírica”, mas é fonte de toda verdade.

para Kant, de sensibilidade e entendimento e que, na primeira exposição da doutrina da ciência, se chamará *imaginação produtiva*. Em segundo lugar, reconduzir essa espontaneidade da imaginação produtiva a uma espontaneidade ainda anterior, que se revelará como a atividade prática da razão e que, por engendrar o campo geral de atuação da razão, não só é condição de possibilidade da representação em geral, como também explica por que há os dois domínios do saber, o teórico e o prático. Na verdade, tal atividade prática é a própria imaginação, que, então, terá sua consideração ampliada, de modo que a síntese transcendental da imaginação produtiva, no registro meramente teórico, ainda não constitui o “todo sintético”, mas é somente um momento dele. Doravante, enquanto atividade da razão finita em geral, que inclui seus momentos teórico e prático, a imaginação será denominada de “imaginação criadora” (GWL, GA I/2, p. 414-5 (152)). Por fim, fundar essa espontaneidade prática em um fundamento último que, enquanto gênese absoluta, fornece a *certeza primeira* de todo saber. Assim, se Kant falava dos esquemas da imaginação que eles forneciam a “verdade transcendental”, condição de possibilidade de todo juízo no uso empírico do nosso entendimento humano, se agora, em Fichte, só há a razão finita em geral e não mais um *exterior* à imaginação (o uso transcendental do entendimento e a lógica em geral), do qual se pudesse valorar esse uso empírico, que em comparação com um entendimento infinito, é ilusório, então, Fichte poderá dizer:

“se sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade da nossa consciência, da nossa vida, do nosso ser para nós, isto é, de nosso ser enquanto eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração de si mesmo, o que se *contradiz*, já que não é possível ao abstraiendo abstrair de si mesmo; por conseguinte, ela não *ilude*, mas dá a verdade, e a única verdade possível” (GWL, GA I/2, p. 369 (120) – *primeiro grifo nosso*).

Pensar *outra* verdade, isto é, uma verdade sem referência à razão finita, tem de ser *contraditório*, e a operação crítica aqui tem de ser: mostrar que aquilo no que o cético se apoia para formular as suas dúvidas é “sem sentido”, “absurdo”. Nesse sentido, aliás, o crítico (Fichte) não chega a refutar de fato o cético (Maimon), ele apenas “limita as pretensões que o mesmo [o cético, FG] faz, iguais às do dogmático, ao conhecimento de uma coisa em si, mostrando que essas pretensões são infundadas”

(Grundriss, GA I/3, p. 191)¹¹³. Daí a necessidade de uma doutrina da ciência, enquanto saber de todo saber: definindo-se, desde seu início, como um saber auto-evidente que fornece a certeza primeira de toda razão finita, certeza de si e de toda outra ciência e saber (Begriff, GA I/2, p. 121 (16))¹¹⁴, a doutrina da ciência é uma ciência do pensar real que, ao percorrer todos os momentos absolutamente necessários do saber, determina o que é a verdade dessa razão, a única verdade possível *para ela*, e ao mostrar a vã e contraditória pretensão de qualquer outra verdade, se mostra como um meio profilático para a crítica de todo dogmatismo. E se, enfim, “toda operação do espírito humano parte da imaginação”, pois, de fato, ela é a atividade da síntese em geral e, por isso, Fichte diz na *Grundlage* que ela “dá a verdade e a única possível”, mas se, como indicamos todavia, ela tem seu fundamento em uma gênese absoluta, denominada por Fichte *Tathandlung* ou eu absoluto, então, caberá a este ser a certeza absoluta de todo saber, a fonte dessa verdade da síntese transcendental. É o que diz este texto da exposição de 1801/2 que, incrivelmente, parece fazer eco ao texto da *Crítica da razão pura* citado anteriormente¹¹⁵:

“o ser-para-si da origem absoluta é a intuição absoluta, fonte de luz, ou o absolutamente *subjetivo*; (...) o ser absoluto é o pensar absoluto, fonte do ser na luz – o absolutamente *objetivo*. Ambos só coincidem no para si <*Für sich*> imediato da absolutez. Este, portanto, é o vínculo <*Band*> último entre sujeito e objeto, e toda a síntese estabelecida é a construção do eu puro absoluto. O saber dessa inseparabilidade, esse vínculo, é manifestamente a fonte de todo *saber*, de toda certeza – de onde decorre, então, que nos casos determinados da verdade o subjetivo deve concordar com o objetivo, a representação com a coisa. Trata-se

¹¹³ Exatamente aquilo que Fichte dizia a Enesidemo em sua resenha: “todas pretensões <*Ansprüche*> de Enesidemo contra esse procedimento se fundam meramente em que ele quer tornar válidas *em si* a existência e autonomia absolutas do eu – nós não sabemos como e *para quem* –, enquanto ela, contudo, só deve valer *para o próprio eu*. Para além dessa proposição o nosso conhecimento não pode ir” (Aenesidemus, GA I/2, p. 57).

¹¹⁴ O próprio princípio primeiro e incondicionado de todo saber é a certeza imediata, porque evidente em si mesma e, por essa razão, fonte de toda outra certeza. Nele reconhecemos a mesma função da “verdade transcendental” da *Crítica da razão pura*, mas, evidentemente, em uma camada anterior do saber: “essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque* é certa. É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; e não há nada certo, se *ela* não for certa. É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela enuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer outra coisa. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe” (Begriff, GA I/2, p. 121 (16)).

¹¹⁵ Referindo-se aos princípios sintéticos puros do entendimento, Kant escreve: “essas regras do entendimento são não somente a priori verdadeiras, mas mesmo a fonte de toda verdade, isto é, da concordância do nosso conhecimento com objetos”, KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A237/B296.

aí de uma modificação da forma fundamental indicada de todo saber” (WL1801/2, GA II/6, p. 197-8).

E se é assim, então, comecemos expondo o momento mais exterior do todo sintético, isto é, pela imaginação no seu registro meramente teórico, na medida em que ela, ao já empreender a síntese entre representação e coisa, se revelará insuficiente para fundá-la, o que já delineará os momentos seguintes da exposição do saber. Comecemos, portanto, com a “parte teórica” da *Grundlage* e a exposição da imaginação produtiva.

Capítulo 2. A imaginação produtiva e a dissolução das posições filosóficas – o olhar

“A síntese em geral é o mero efeito da imaginação, uma função *cega* porém imprescindível da alma, sem a qual não teríamos nenhum conhecimento, mas da qual, contudo, raramente tomamos consciência”¹.

Enquanto espontaneidade absoluta, a imaginação produtiva se apresentará como a solução para os problemas colocados por Reinhold, Enesidemo e Maimon à síntese transcendental, tal como estabelecida por Kant. Quais eram esses problemas? De um lado, a postulação de uma matéria dada à representação dá ensejo, dizia Enesidemo (e Jacobi), a um discurso ontológico sobre o modo como a razão (ou o eu) é afetado por coisas situando-se fora da razão, isto é, um discurso sobre as coisas em si como causa eficiente das representações; graças a essa mesma matéria dada, à passividade decorrente dela e sua heterogeneidade com o entendimento, dizia Maimon, é irrealizável uma gênese sua e, por conseguinte, qualquer explicação epistemológica sobre a validade objetiva do conhecimento humano; de outro lado, as formas vazias do entendimento possibilitam justamente esse pensamento de um conhecimento analítico e absolutamente objetivo porque fundado exclusivamente nas operações lógicas do entendimento, operações essenciais a todo entendimento, seja ele finito ou infinito. Com efeito, a imaginação produtiva, enquanto “faculdade da síntese”, será aquela atividade que, na sua “absoluta espontaneidade”, produz intuitivamente a matéria da representação e, ao mesmo tempo, em virtude de seu agir se estruturar categorialmente, permite a dedução das categorias lógicas a partir da abstração da sua maneira de agir, tornando contraditório e impensável qualquer exterior à síntese, através do qual ela poderia ser julgada, ou mesmo explicada. No estabelecimento da imaginação produtiva como faculdade da síntese transcendental, portanto, há tanto um momento de crítica ontológica quanto um momento de crítica epistemológica, que, não obstante, determinam-se mutuamente: “toda realidade, diz Fichte, é produzida pela imaginação” (GWL, GA I/2, p. 368 (120)), isto é, a

¹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A78/B103 – grifo nosso.

faculdade da síntese (tema epistemológico) produz, na sua espontaneidade, tudo o que é real (tema ontológico) – e fora dessa produção não há realidade, só há sem sentido e não-pensamento. Mas, afinal, o que é essa imaginação e como ela, enquanto faculdade da síntese, soluciona, de fato, tais problemas, colocando em cheque as oposições tradicionais entre ontológico e epistemológico, entre lógico e perceptivo? É em direção a essas perguntas e tendo em vista a problemática em torno da síntese transcendental entre representação e coisa, pensamento e ser, que procuraremos apresentar a imaginação enquanto alternância da substancialidade.

Faremos isso seguindo a própria estrutura do §4 da *Grundlage*, na qual seus dois momentos, claramente separados, parecem espelhar respectivamente a problemática ontológica e a epistemológica, enquanto seu *intermezzo* crítico não será sem valor ao realizar a passagem de uma à outra. No primeiro momento, a reflexão analítica do filósofo, declara Fichte, deve partir da proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu, e procurar, decerto, não *fundar* uma teoria do saber, mas sim encontrar o *factum* originariamente presente no espírito humano que explique e fundamente essa proposição, isto é, que expresse a atividade teórica do eu pela qual ele se põe como determinado pelo não-eu. Nesse percurso, são deduzidas as categorias enquanto expressões dos modos de ação da razão, até que se chegue a essa sua fonte originária (a imaginação produtiva), que, enquanto todo sintético, acolhe em si todos os momentos anteriores e, destarte, pode ser o “terreno” a partir do qual todas as categorias encontram sua “aplicação”; com isso também, mostra-se que, quando usadas fora de seu registro originário, ou melhor, abstraídas de seu “terreno” na imaginação, as categorias são expressões dos pontos de vista filosóficos – realismos e idealismos –, que, por isso, contêm uma unilateralidade que deve ser devidamente criticada. O estabelecimento da imaginação produtiva, como atividade originária da síntese, não predica, ao final, nada sobre o mundo ou sobre o fundamento do saber, mas tão somente explicita *como* opera o saber. Esse primeiro momento constitui-se, nessa medida, como uma reflexão analítico-sintética do próprio filósofo sobre a proposição inicial, até que reste somente aquilo que é comum a toda razão finita e no que, por conseguinte, o filósofo não tem mais nenhuma participação. Em um segundo momento, por sua vez, trata-se não mais de uma reflexão do filósofo, mas da própria razão sobre a atividade da imaginação, elevando esse *factum* à consciência e pondo assim a proposição inicial da parte teórica da *Grundlage* para si mesma, no que, então, o eu se põe *como* se pondo como

determinado pelo não-eu. Nesse momento, não percorreremos todo o trajeto da “Dedução da Representação” da *Grundlage* – aliás, daremos preferência aos textos do *Grundriss*² que correm paralelos à Dedução da Representação –, pois o intuito principal é mostrar como a imaginação é essa atividade ao mesmo tempo intuitiva e categorial. A partir dessa análises, será possível entender em que medida o lógico e o perceptivo são momentos desse todo sintético que é a imaginação produtiva.

1.

Embora Fichte seja um tanto avaro em referências explícitas a autores durante o percurso crítico-dedutivo do §4³ e, mais ainda, em comentários sobre a discussão filosófica que está em questão, trata-se ali, ao nosso ver, de uma radicalização da crítica à ontologia, tal como ela já havia sido empreendida por Kant na *Crítica da razão pura*, quando este ao analisar o entendimento puro e mostrar que as categorias só têm significação quando aplicadas aos objetos da experiência possível, fez o “soberbo nome de uma ontologia, que se arroga dar conhecimentos sintéticos em uma doutrina sistemática de coisas em geral”, ceder seu lugar ao modesto nome de uma mera analítica do entendimento puro⁴. Não se trata, em primeiro lugar, de ontologia porque Fichte não fornecerá ali uma doutrina das coisas em si mesmas, muito menos buscará desvendar o *fundamento* do saber, seja nas coisas, seja no próprio eu. Afinal, se é verdade que Fichte parte, neste §4, da proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu, a análise filosófica não fornecerá uma fundação para tal fato, mas pura e simplesmente apresentará o agir em virtude do qual isso é possível, isto é, aquele agir que, como tal, torna pensável essa proposição. Não se pergunta ali *por que* o eu se põe como determinado pelo não-eu, mas se apresenta o modo *como* ele faz isso. Não está distante disso o que faz Kant em relação à metafísica dogmática quando procura fazer antes uma Analítica do entendimento do que uma ontologia, quer dizer, antes desmembrar o entendimento para compreender como ele funciona e quais são seus

² Abreviação para *Grundriss des Eingetülichem der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, GA I/3.

³ Espinosa, sem dúvida, é aqui e ali citado como o exemplo de filósofo dogmático ou de realismo dogmático, Leibniz é indiretamente mencionado através do “sistema da harmonia preestabelecida” e a própria filosofia crítica de Kant é apresentada como exemplo de realismo quantitativo (ou idealismo crítico, como veremos), mas as referências param por aí e o próprio Fichte nem as desenvolve propriamente.

⁴ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A247/B303. Com a diferença, claro, que, como a doutrina da ciência dá um passo além e procura expor essa atividade da imaginação anterior à cisão em analítica e estética, o nome dessa nova doutrina que substitui a ontologia não seria Analítica do entendimento puro, mas algo como a “Plástica” da imaginação.

limites, do que pôr-se a conhecer as coisas a partir desse entendimento como elas seriam em si, independentemente desse entendimento. Mas trata-se, em segundo lugar, de radicalizar essa crítica kantiana à ontologia, afinal, como já se viu, ao partir de uma separação entre sensibilidade e entendimento, e admitir, com isso, uma matéria dada e uma forma vazia, Kant ainda deixou aberta a possibilidade de uma doutrina das coisas em si, pois tais elementos, na medida em que *podem* ser pensados *fora* da síntese transcendental, são o esteio para as formulações ontológicas dos cééticos: a matéria seria efeito de coisas em si (Ensidemo), a forma vazia permitiria pensar em um entendimento infinito que, por conhecer as coisas em si, tornaria ilusório e subjetivo nosso saber dos *Erscheinungen* (Maimon). Isso porque Kant se situou em um determinado estrato da reflexão que, decerto para o tribunal da razão, era permitido, mas que, em si, deixa não criticados esses elementos que, novamente, porque podem ser considerados para além da síntese, isto é, *separados* dela, admitem ainda uma certa ontologia.

Expliquemo-nos melhor. Na *Fundação do saber teórico*, a reflexão filosófica tem de partir da proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu, e a partir da análise dessa proposição encontrar contraposições ali ocultas, que, se originariamente já estão sinteticamente unificadas pela razão, resta à reflexão filosófica expor as ações sintéticas da razão que tornam a consciência possível. A primeira e mais geral das contraposições encontradas já revela, desde o início, o problema geral a ser resolvido por esse percurso analítico-sintético da filosofia. A saber, nessa proposição inicial: o eu se põe como determinado pelo não-eu, estão contidas duas outras: de um lado, o não-eu determina *ativamente* o eu, que, nessa medida, é *passivo*: “o eu não deve determinar, mas sim *ser* determinado, e o não-eu deve determinar” (GA I/2, p. 287 (65)); de outro lado, é o eu que se põe como determinado e, bem entendido, por atividade absoluta, de modo que o eu é ativo e determina a si mesmo. Essas duas proposições se contradizem entre si, o que uma afirma, a outra nega, e a contradição, claro, não pode ter lugar, pois, do contrário, é o próprio saber e seus princípios que são contraditos e tornados impossíveis. A contradição tem de ser solucionada, quer dizer: as duas proposições têm de ser sinteticamente unificadas, e o serão por ações sintéticas originárias da razão, até que não haja mais o que ser sintetizado, todas as contraposições estejam resolvidas e a proposição inicial, explicada – o que será obra da imaginação produtiva, na qual atividade e passividade estão sinteticamente unificadas. O que há de se notar aqui, entretanto, nessas considerações preliminares, é

que nessas duas proposições contraditórias: “o não-eu determina o eu”, “o eu determina a si mesmo”, já estão expressos, digamos, os dois momentos mais gerais do saber que devem ser sintetizados: a proposição “o eu se põe” remete ao momento do sujeito, a proposição “o não-eu determina o eu” refere-se ao momento do objeto, momentos que correm paralelos à oposição deixada pelo kantismo e que ensejou tantas objeções: a oposição entre a forma vazia, que aqui recairia no lado do eu (do sujeito), e a matéria dada, aqui referida ao não-eu ativo (o objeto). Ora, o caminho analítico-sintético da reflexão filosófica mostrará que nenhum desses momentos tem qualquer significação em si e quando separado de sua síntese com o outro: cada um deles só é até mesmo pensável pelo outro: *durcheinander* – que, assim, não é possível falar de um sujeito posto, sem ao mesmo tempo e na mesma ação sintética, se referir a um objeto, contraposto ao primeiro, e vice-versa: não há, igualmente, objeto sem sujeito. É o que trará à tona a síntese última, ou melhor, a síntese originária, da imaginação produtiva, enquanto uma alternância que inclui em si todos esses momentos surgidos na análise, revelando assim toda a sua reciprocidade. Daí, aliás, a imaginação ser uma determinação recíproca. Quando, entretanto, esses momentos são considerados separadamente como significativos em si, têm nascimento os respectivos sistemas filosóficos: o *realismo*, quando o momento do objeto ou da matéria dada (“o não-eu determina”) é fixado e obtém uma preponderância em relação ao seu oposto; o *idealismo*, quando o momento do sujeito ou da forma vazia (“o eu determina a si”) é fixado em detrimento de seu oposto⁵.

Ora, nesse percurso analítico-sintético da reflexão filosófica do §4 da *Grundlage*, em que a cada contraposição encontrada é exposta a ação sintética originária do eu que a resolve, e conjuntamente, pela abstração do *modus operandi* da ação sintética, é decalcada a categoria correspondente a ela, cada categoria aparenta possuir, em um primeiro momento, uma estatura ontológica, na medida em que cada uma delas já expressaria uma explicação do saber, fundando-o em algum daqueles

⁵ Pareyson defende ideia muito semelhante, mas sem inseri-la em uma constelação maior definida pelo problema da síntese em geral e dessa crítica da ontologia. Ele diz: “a instância realista e a instância idealista podem e devem valer em conjunto: isolar significa enrijecer a instância em sistema exclusivo e, assim, incompleto e unilateral”, PAREYSON, L. *Op. Cit.*, p. 139. Ver também suas considerações anteriores sobre esses dois momentos da síntese: idealista e realista, momentos que Pareyson chama de “circunstâncias”: para o fato da representação “são necessárias duas circunstâncias: a necessidade de qualquer coisa de externo ao qual se refira a representação, e a impossibilidade de conceber qualquer coisa de externo à consciência.(...) A consciência é ao mesmo tempo realista e idealista: realista porque refere a representação a um não-eu; idealista porque reduz todo não-eu à representação”, idem, p. 139. Pareyson, todavia, não percebe que a síntese, digamos, teórica da imaginação ainda é um momento de um todo sintético maior que envolve o seu momento prático, como ainda veremos.

momentos inclusos na proposição inicial e, destarte, formulando um determinado sistema filosófico. A categoria de causalidade, que explica a passividade no eu por meio de uma atividade do não-eu: o não-eu seria causa da representação, fundará, em um primeiro momento, o realismo; a categoria de substancialidade, que explica a passividade no eu como uma atividade diminuída dele mesmo: a representação seria um acidente do eu, fundará, em um primeiro momento, um idealismo⁶. Sem dúvida, há de se convir que a noção de “categoria” adquire aqui uma definição diferente da kantiana e, podemos mesmo dizer, anterior a ela. As categorias na doutrina da ciência, observa Fichte, “não são algo que meramente liga *<etwas bloß verknüpfendes>*, mas elas são as maneiras de tornar algo simples um múltiplo, de ver o simples duplamente” ou, mais precisamente, “são as maneiras como a consciência imediata torna-se uma consciência mediata, as maneiras como o eu sai do mero pensar de si mesmo para o pensar de um outro” (WLnm, GA IV/3, p. 485). Uma definição anterior àquela de Kant, porque se refere à própria relação do múltiplo à unidade e sua gênese conjunta, antes mesmo de haver um múltiplo dado que seria unificado pela consciência e suas funções lógicas de síntese⁷. E é nesse sentido que as categorias a serem deduzidas nesse percurso analítico-sintético do §4 da *Grundlage* parecem possuir sim uma estatura ontológica: o não-eu causaria a representação no eu, como seu efeito; o eu seria substância da representação que seria seu mero acidente. Todavia, esse sentido ontológico só pode ser atribuído às categorias na medida em que elas ainda admitem algo *exterior* a elas que elas não sintetizaram, ou melhor, enquanto elas ainda não sintetizaram o outro momento da proposição inicial, de modo a haver uma fixação nesse momento que é privilegiado em detrimento do outro, sendo apresentado, por conseguinte, como o *fundamento* do saber: fixa-se a matéria dada e abstrai-se que é o eu quem a produz, tem-se assim o realismo: o não-eu é fundamento da representação; ou a forma vazia do sujeito é fixada e abstrai-se que não há forma sem matéria, tem-se assim o idealismo: a representação é acidente do eu. Ao contrário, na síntese final da imaginação, na qual não há mais nenhum

⁶ Dizemos “em um primeiro momento”, porque com o desenrolar da dedução filosófica, tais categorias ganham novas determinações, determinam-se reciprocamente, são uma unificada com a outra, de modo que também do lado da dedução da categoria da causalidade será possível encontrar um sistema idealista e, do lado da dedução da categoria da substancialidade, um sistema realista.

⁷ Propriamente falando, Kant não chega a dar uma “definição” das categorias e até mesmo dispensa-se de fazê-lo, já que isso tiraria a atenção do ponto capital em questão, dando ensejo a dúvidas e ataques. Caberia ao “sistema da razão pura” fornecer tal definição (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A83/B108-9). De qualquer maneira, Kant entende as categorias como funções de “unidade de representações diversas em uma intuição” (idem, A79/B105).

momento exterior a ela e todos eles obtêm sua significação definitiva⁸, não há mais uma posição filosófica que diria: a representação é causa de um não-eu ou mero acidente de eu, mas diz unicamente: o saber e a representação funcionam *dessa maneira*, uma maneira na qual, certamente, há um momento do sujeito e um momento do objeto, que podem sim ser fixados como perspectivas do saber, mas que em si e separados dessa síntese não são nada e não possuem nenhuma significação; e a síntese final da imaginação é, portanto, a síntese *originária* de representação e coisa, sujeito e objeto. – Não há mais uma posição filosófica, quer dizer, trata-se da atividade constituinte de toda consciência “natural” *em geral*, que está no fundamento inclusive de um suposto sistema filosófico. Não percorrer a síntese em sua completude, fixar-se em um de seus momentos em detrimento dos demais, essa unilateralidade, enfim, traço definidor dos sistemas filosóficos, será justamente o que caracterizará o dogmatismo: porque a doutrina da ciência criticou toda ontologia e não é mais um sistema filosófico como os anteriores, ela não é dogmatismo, e sim sistema crítico do saber. O idealismo crítico, diz Fichte,

“é dogmático contra o idealismo e o realismo dogmáticos, ao provar que nem a mera atividade do eu é o fundamento da realidade do não-eu nem a mera atividade do não-eu é o fundamento da passividade do eu; mas, a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância admitida entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria” (GWL, GA I/2, p. 328 (94)).

Logo, ao final desse percurso, quando é atingido o “*factum* que aparece originariamente em nosso espírito”, a doutrina da ciência mostra que não é mais possível um sistema filosófico como os sistemas filosóficos anteriores, que, de fato, só eram factíveis porque o “todo sintético” que constitui o saber não havia sido percorrido em sua completude. Seu resultado não é a apresentação de um fundamento dessa síntese originária entre eu e não-eu – quanto a isso, “resigna-se a sua ignorância” –, mas da *atividade* que a realiza em ato, isto é, que a efetua independentemente da consideração científica sobre ela ou da posição filosófica que

⁸ Seguindo o paralelo com Kant, poder-se-ia dizer que tais categorias só obtêm significação a partir e através da imaginação: “os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições que proporcionam a estes uma referência a objetos, por conseguinte, uma *significação*” KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A145-6/B185. E mais adiante ainda: “na verdade, resta aos conceitos puros do entendimento, mesmo depois da separação de toda condição sensível, uma significação mas somente lógica da mera unidade das representações, às quais, porém, não poderia ser dado nenhum objeto, por conseguinte também, nenhuma significação” idem, A147/B186.

sobre ela seria possível fazer⁹. Por isso, é recorrente nos textos de Fichte a metáfora do *olhar* para elucidar o que está aqui em causa – do olhar, e não somente do “olho”, visto que este já é algo fixado, objeto do saber, *Erscheinung*, quando se está em questão justamente a *atividade* cognoscente *em geral*, a “claridade do olho”¹⁰: não se trata de olhar para coisas e mostrar as coisas vistas, mas de revelar o próprio olhar que as vê. Daí ler-se no início da exposição da doutrina da ciência de 1801/2 que ela:

“não pode proporcionar nenhum saber novo e particular, um saber material possível somente através dela (saber de algo), mas ela é apenas o saber universal que chegou ao saber de si, à circunspecção <*Besonnenheit*>, clareza e domínio de si mesmo. Ela não é, de modo algum, *objeto*, mas somente uma forma do saber de todos objetos possíveis. Ela não é, de nenhuma maneira, nosso objeto, mas somente nosso instrumento; nossa mão, nosso pé, nosso olho; e aliás, nem sequer nosso olho, mas apenas a claridade do olho” (WL1801/2, GA II/6, p. 141)¹¹.

É nas considerações metodológicas que entremeiam os ditos dois momentos do §4 da *Grundlage* que essa crítica à ontologia parece ficar mais evidente. Ali, na quinta observação, Fichte já declara que “nossa tarefa era investigar se e com que determinações seria pensável a proposição problemáticamente estabelecida: o eu se põe como determinado pelo não-eu” – trata-se, assim, de tornar “pensável” essa proposição com todas as suas determinações. Ele continua:

“tentamo-lo com todas as determinações possíveis, esgotadas por uma dedução sistemática; pela separação do implausível e do impensável, reduzimos o pensável a um círculo cada vez mais estreito, e assim passo a passo, aproximamo-nos cada vez mais da verdade, até que encontramos afinal a única maneira possível de pensar o que deve ser pensado” (GWL, GA I/2, p. 362 (115)).

⁹ Mesmo porque, no interior dessa investigação teórica, não é possível perguntar por esse fundamento sem cair, ao mesmo tempo, em contradição, já que ele está pressuposto pela proposição inicial: “é desde logo claro que na doutrina da ciência teórica um tal fundamento é inconcebível, porque ele não está compreendido sob seu princípio: o eu se põe como determinado pelo não-eu, mas, muito pelo contrário, é pressuposto por este princípio” (GWL, GA I/2, p. 328 (93)).

¹⁰ Na exposição de 1801/2, Fichte também utiliza as denominações “*ver* interno substancial” (WL1801/2, GA II/6, p. 149), “estado de luz” e “olhar” (idem, p. 150), “olhar da inteligência” e “olho eterno em si e para si” (idem, p. 232).

¹¹ Há tradução de parte desse texto in: TORRES Fo, R. *Op. Cit.*, p. 69. Aliás, sobre essa questão da, digamos, mudança de foco operada pela doutrina da ciência em relação a toda filosofia pré-crítica, vale a pena ver o decisivo e definitivo primeiro capítulo de seu livro, não sem razão denominado “A claridade do olho”. Ainda voltaremos a discutir este ponto ao final deste capítulo.

Quer dizer, o percurso analítico-sintético deduziu, de fato, as maneiras de ação da razão e, com elas, suas respectivas categorias que, cada uma, explicita uma determinada posição filosófica, chamada aqui por Fichte de “possibilidade de pensamento”; mas cada uma mostra-se limitada para explicar a proposição inicial, e a limitação aqui quer dizer: ela contém algo de impensável, que contradiz a proposição inicial e, por conseguinte, o próprio saber. Estabelecer, por exemplo, que uma coisa em si causa a representação não é somente um erro filosófico ou uma posição filosófica equivocada, mas é impensável, isto é, contraditório – é um “não-pensamento”¹²; o mesmo em relação a afirmação de uma matéria dada: “o estar-dado da matéria <Stoff> para todo o eu é *Unsinn*” (WLnM, GA IV/3, p. 389), ou de uma forma vazia: “como pode estar presente no espírito humano uma mera lei sem aplicação, uma forma vazia sem matéria <Stoff>?” (Grundriss, GA I/3, p. 190). Daí afirmarmos que há aqui, neste §4 da *Grundlage*, uma radicalização da crítica à ontologia, tal como ela já havia sido estabelecida por Kant. Cada uma dessas “possibilidade de pensamento” expressa uma certa posição filosófica, uma determinada afirmação ontológica sobre a fundação do saber, posições que, porque ainda não percorreram o “todo sintético”, deixam inexplicável um momento da síntese e, por isso, contêm algo contraditório, vazio. Ao se percorrer todo esse caminho analítico-sintético só resta aquilo que é pensável, “a única maneira possível de pensar o que deve ser pensado”, que será formulada justamente na atividade da imaginação produtiva que, como já vimos no capítulo anterior, “dá a verdade e a única verdade possível” (GWL, GA I/2, p. 369 (120)), e por isso ela exprime um “*factum que aparece originariamente em nosso espírito*”. Continuemos com o mesmo texto de Fichte:

“todas as possibilidades de pensamento estabelecidas no decurso de nossa investigação, nas quais pensávamos, nas quais pensávamos com consciência de nosso pensá-las, eram também *facta* de nossa consciência, na medida em que filosofávamos; mas eram *facta* produzidos *artificialmente* pela espontaneidade

¹² No *Grundriss*, Fichte se refere a esse “implausível” e “impensável” mencionados na citação anterior de um modo ainda mais decisivo, como “impossível” e “contraditório”: “na *Fundação de toda a doutrina da ciência*, nós partimos, para a fundamentação de uma doutrina da ciência teórica, da proposição; *o eu se põe como determinado pelo não-eu*. Investigamos como e de que maneira algo correspondente a essa proposição pode ser pensado como presente originariamente no ser racional. Depois da separação de todo impossível e contraditório, encontramos a única maneira possível procurada” (Grundriss, GA I/3, p. 143).

de nossa faculdade de reflexão, segundo as regras da reflexão. A possibilidade de pensamento agora estabelecida, única remanescente depois da separação de tudo o que se provou falso, é também, em primeiro lugar, um tal *factum* produzido artificialmente por espontaneidade do filosofar; é-o na medida em que foi elevado mediante a reflexão à consciência (do filósofo); ou, ainda mais propriamente, a *consciência* desse *factum* produzido por arte. Agora, porém, a proposição colocada no topo de nossa investigação deve ser verdadeira, isto é, deve-lhe corresponder algo em nosso espírito; e deve poder ser verdadeira apenas da *única* maneira estabelecida” (idem, p. 362-3 (115-6)).

E é por isso que a doutrina da ciência não é mais um sistema filosófico como os anteriores: ela não se situa mais no interior daquele registro discursivo que, diante dos objetos, pergunta pela correspondência ou não de sua representação – pela sua “verdade empírica” –, que, por conseguinte, pressupõe a oposição entre representação e coisa; ela não é o desvendamento de uma verdade sobre o mundo que estaria por trás desse mundo, ou do nosso saber, mas tão somente a elevação à consciência da atividade que está na origem de toda verdade sobre as coisas, chamada por Kant, não sem razão, de “verdade transcendental”:

“por conseguinte, a nosso pensamento dessa única maneira tem de corresponder algo presente originariamente, independentemente de nossa reflexão, em nosso espírito; e é nesse sentido superior da palavra que denomino o que foi estabelecido um *factum*, sentido em que as demais possibilidades de pensamento não o são” (idem, p. 363 (116)).

E assim, essas possibilidades de pensamento que não atingem a síntese final da imaginação produtiva, se são chamadas, de fato, “possibilidades de pensamento”, são, na verdade, vazias e não são um pensamento: “a um tal pensamento nada fora dele pode corresponder, (...) é um pensamento totalmente vazio e deve ser rejeitado como pensamento de um sistema transcendente, não de um sistema transcendental” (idem, p. 363 (116)). E essa “transcendência” é justamente a expressão da admissão de algo *fático*, que ainda não foi genetizado – a forma vazia, a matéria dada, etc. Criticar esses sistemas filosóficos que, porque admitem algo transcendente, exterior à síntese a ser estabelecida, são dogmáticos e vazios – eis o resultado dessa radicalização da crítica à ontologia, como consequência dessa reflexão analítico-sintética do filósofo: só é possível falar em ontologia se esse percurso analítico-sintético não foi percorrido

até o seu fim. Caso o seja, não se trata mais de ontologia, mas unicamente da atividade que realiza o saber e que está aí independentemente da reflexão filosófica, à qual, aliás, só cabe trazê-la à luz. Mas vejamos agora mais detalhadamente como é trilhado, afinal, essa caminho, notando *in concreto* como se dá essa crítica à ontologia, cuja expressão mais distinta, como se verá, encontra-se na identidade de fundamento real e fundamento ideal e na crítica a toda separação do efetivo do possível, como tem de ocorrer em toda filosofia que pretende ser um sistema do pensamento real e não meramente formal¹³.

2.

Como dito, a proposição de que parte a reflexão filosófica – o eu se põe como determinado pelo não-eu – contém contraposições que devem ser unificadas. A unificação exigida é entre “o não-eu determina” e “o eu determina a si mesmo”, a primeira proposição afirma o que a outra nega, elas são realidade e negação e devem ser unificadas por limitação, quer dizer, cada uma das proposições deve valer apenas em parte. A contradição é solucionada ao se estabelecer que as esferas do eu e do não-eu participam de uma esfera maior que, enquanto totalidade, compreende a totalidade de realidade posta pela esfera do eu e a totalidade de negação posta pela esfera do não-eu, de modo que a determinação da realidade em uma esfera corresponde a uma igual determinação de negação na esfera oposta, e vice-versa. Assim, é preciso que a totalidade de realidade no eu e a totalidade de negação no não-eu sejam unificadas por determinação – e a unificação vai indicar, pois, que o eu, ao determinar a si, determina o não-eu e, ao determinar o não-eu, determina a si. Em outras palavras, eu e não-eu estão em uma relação recíproca no interior de uma totalidade, que inclui ambas as totalidades unilaterais – de realidade e de negação –, e na qual ao se afirmar um, nega-se o outro e ao se negar um, afirma-se o outro nas partes correspondentes da negação do primeiro: “quantas partes de negação o eu põe em si, tantas partes de realidade ele põe no não-eu; a qual realidade posta no oposto suprime nele a mesma realidade” (GWL, GA I/2, p. 289 (66)). É deduzida, dessa maneira, a categoria de *determinação recíproca*. Através dela está posto que eu e

¹³ Ver-se-á que nesse caminho dedutivo-genético são, decerto, pressupostos elementos que já estão determinados na primeira parte da *Grundlage*, em sua doutrina de todos os princípios de todo saber, e que, em nosso trabalho, só serão explicitados no terceiro e quarto capítulos. Procuraremos, todavia, percorrer esse caminho dedutivo-genético fazendo uso o mínimo possível desses elementos mais originários, advertindo, contudo, que a devida compreensão do que aqui está sendo dito só encontrará seu termo ao final de nosso trabalho.

não-eu estão em relação recíproca, que um determina e é, ao mesmo tempo, determinado pelo outro, não havendo diferença entre “ser determinado” e “determinar-se”: o eu põe-se como se determinando, como ativo, na medida em que é determinado, passivo; e põe-se como sendo determinado, como passivo, na medida em que se determina, ativamente¹⁴.

Mas na síntese por determinação recíproca foi feita abstração de que as proposições opostas que ela unificou possam conter em si mesmas contradições que podem suprimir a unidade da consciência. É preciso avançar na marcha filosófica. Na proposição: “o não-eu determina”, é dito ao mesmo tempo: o não-eu deve determinar o eu e, nessa medida, ter em si mesmo realidade; e: toda realidade está posta no eu e o não-eu é negação, não tendo em si nenhuma realidade. Ambas suprimem-se mutuamente; ambas devem ser sinteticamente unificadas. A solução da contradição se dá sob a pressuposição de que dada a condição de que o eu esteja em passividade e que deva ser conservada a totalidade absoluta da realidade, deve ser transferida ao não-eu, por determinação recíproca, um grau igual de atividade. Dessa forma, são dissolvidas as duas proposições opostas iniciais. – Como diz Fichte: “*o não-eu não tem em si nenhuma realidade; mas tem realidade na medida em que o eu é passivo; em virtude da lei da determinação recíproca*”, de modo que “*o não-eu só tem realidade para o eu na medida em que o eu está afetado*; e, sem a condição de uma afecção do eu, não tem nenhuma” (idem, p. 294 (70)). Nessa medida, foi encontrado um novo conceito sintético, uma determinação recíproca mais determinada, chamado de síntese por *causalidade*: “aquilo ao que é atribuída *atividade* e, nessa medida, *não passividade*, chama-se causa <Ursache> (realidade originária, realidade positiva pura

¹⁴ “Pela determinação da realidade ou negação do eu é ao mesmo tempo determinada a negação ou afirmação do não-eu; e vice-versa. Posso partir de qual dos opostos quiser, e de cada vez, por uma ação de determinar, terei determinado, ao mesmo tempo, o outro” (idem, p. 290 (67)). Devemos aqui avisar que não é nosso interesse tratar em pormenor essa dedução genética das categorias, nem compará-la com as deduções metafísica e transcendental da *Crítica da razão pura*. Antes, trata-se de compreender como Fichte estabelece essa síntese originária da imaginação e, neste preciso ponto, em que medida isso implica em uma crítica à ontologia. Em todo caso, vale a pena notar que a própria nomenclatura para a categoria agora deduzida, embora não estranha à *Crítica da razão pura* e à sua economia, já aponta para aquela anterioridade acima referida presente na doutrina da ciência em comparação com Kant. Fichte não diz “ação recíproca”, que, por si só, já remete à relação recíproca entre determinadas substâncias, isto é, objetos, mas define a categoria como determinação recíproca, já que está em questão justamente a determinação do eu em geral anterior mesmo a qualquer determinação de algum objeto para o eu, determinação do eu aliás, que, como diz a proposição inicial, é referida ao não-eu como sua fonte. Ao nosso ver, o melhor comentário sobre a dedução genética das categorias na *Grundlage* e sua comparação com Kant é encontrado em METZ, W. *Op. Cit.*. Para um comentário mais lateral do tema, cf. PAREYSON, L. *Op. Cit.*, pp.137-8, e para algo um pouco mais pormenorizado THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, pp. 105-118.

e simplesmente posta (...)), aquilo ao que é atribuída *passividade* <Leiden> e, nessa medida, *não atividade*, chama-se o *causado* <das Bewirkte> (o efeito; por conseguinte, uma realidade dependente de uma outra e não realidade originária)” (idem, p. 294 (70) – tradução ligeiramente modificada)¹⁵.

Por sua vez, a segunda proposição contida na proposição inicial, a saber, “o eu determina a si”, tem igualmente contraposições que devem ser sinteticamente unificadas: o eu se determina, quer dizer, ele é o *determinante*, ativo; e o eu se determina, quer dizer, ele é o *determinado* e, portanto, passivo, afinal toda determinidade indica sempre uma passividade, na medida em que a determinação é uma negação da atividade. Novamente a contradição é entre a atividade do eu e sua passividade: o eu é posto em uma e mesma ação como ativo e passivo. E assim como anteriormente, aqui também a solução é dada por uma determinação recíproca mais determinada, graças à qual é possível afirmar: o eu determina por atividade a sua passividade, e sua atividade, por passividade. Trata-se aqui de entender como é possível que o eu determine a si mesmo, ou melhor, como é possível uma determinação em geral. É preciso encontrar uma medida para essa determinação; tal será justamente a totalidade absoluta da realidade posta pelo eu como um *quantum*, no interior do qual tem lugar toda determinação possível e acima do qual não é possível mais nenhum outro quantum. Em virtude desse quantum é determinada a quantidade de uma falta de realidade: ela é determinada pela determinação do restante da realidade: “um quantum de realidade não-igual à totalidade é ele mesmo negação, a saber, negação da totalidade. Como quantidade limitada, ele está oposto à totalidade; e todo oposto é negação daquilo a que está oposto. Toda quantidade determinada é não-totalidade” (idem, p. 296 (72)). Para isso, igualmente, é preciso que haja uma comparação entre o quantum determinado e a quantum total, o que só é possível se a totalidade e a não-totalidade forem diferentes apenas quantitativamente, mas não qualitativamente. Assim, se estabelecemos que a realidade é igual à atividade e que a passividade é a sua negação, é possível então referir a passividade à atividade como um quantum diminuído de atividade, mesmo se em si, isto é, qualitativamente, ela seja atividade: “a passividade é referível à atividade por quantidade, significa: a

¹⁵ Notemos aqui, desde já, um certo parentesco dessa síntese por causalidade com o próprio modo como Enesidemo acredita explicar a maneira como supostamente a mente era afetada pelos objetos no interior da *Crítica da razão pura*: a coisa em si causava na mente uma determinada representação, fornecendo a ela assim aquela matéria, que, por isso, era dada. Tal semelhança ainda ficará mais clara com o decorrer da dedução.

passividade é um quantum de atividade” (idem, p. 297 (72)). É encontrado, assim, um X que é ao mesmo tempo atividade e passividade: pelo pôr de um quantum de atividade (um predicado), por oposição desse quantum à totalidade da atividade, é posta uma passividade, mesmo se ele é em si atividade – e toda determinação, aliás, se dará no âmbito do quantitativo. É assim, enfim, que são unificados os lados ativo e passivo contidos na proposição “o eu se determina”: o eu é o determinante, na medida em que, por *absoluta espontaneidade*, se põe em um esfera determinada, entre todas as que estão contidas na totalidade absoluta de suas realidades; mas é determinado, na medida em que é considerado como posto nessa esfera determinada. Foi obtido agora um novo conceito sintético chamado por Fichte de síntese por *substancialidade*. Conceito que obtém de Fichte uma definição que foge à definição tradicional. Ao invés de ser o sujeito ao qual aderem os acidentes, que, portanto, é anterior e independente deles, na doutrina da ciência a substância denotará a totalidade da realidade e de suas determinações, enquanto o acidente será exatamente a sua determinação: na medida em que abrange todas as suas realidades, a totalidade absoluta da realidade, o eu é substância; na medida, porém, em que o eu está posto em uma dessas esferas, ele é accidental, tem um acidente. E lembremos: a substancialidade não deixa de ser uma determinação recíproca (mais determinada), o que significa que há uma reciprocidade necessária entre a substância e o acidente, de modo que a esfera total da realidade, a substância, só vem a ser em referência a um quantum determinado, o acidente, e, reciprocamente *<wechelseitig>*, só há um acidente se há uma medida e, portanto, uma referência da realidade determinada à realidade total em geral. Eis por que Fichte pode concluir: “a substância é toda a *alternância pensada em sua generalidade*; o acidente é um *determinado, que se alterna com outro alternante*” (idem, p. 300 (74) – tradução ligeiramente modificada). Para clarificar essa certa originalidade, mencionemos de passagem que Maimon havia definido a relação de determinação entre sujeito e predicado como uma relação *unilateral <einseitig>*, na qual o sujeito poderia ser pensado em si e independentemente da síntese com seu predicado, enquanto este só poderia ser pensado no interior da síntese e não independentemente dela. Não sem razão, Fichte denomina a própria relação da substancialidade como “alternância” *<Wechsel>*, enquanto em Maimon – e mesmo em Kant – a alternância só designa o movimento das determinações (os acidentes)

referidas a algo que permanece¹⁶. Notemos, em segundo lugar, que, por outro lado, Fichte retoma um tema caro a Maimon, ao designar a passividade como uma atividade diminuída, sendo a diferença entre elas apenas quantitativa, de grau, e não qualitativa. Em terceiro lugar, já é possível vislumbrar aqui que nessa síntese entre *determinante* e *determinado*, Fichte opera um importante passo, distinguindo entre o *eu reflexionante* e o *eu refletido*: o primeiro é sempre ativo e age por absoluta espontaneidade, revelando-se, mais adiante, como a fonte de toda autoconsciência, e que, por isso, nunca pode ser refletida novamente, tornando-se dessa maneira um objeto; o último é justamente o objeto da reflexão e, dessa perspectiva, apresenta-se sempre como algo passivo, determinado¹⁷.

E assim, com as exposições dos conceitos sintéticos de determinação recíproca, causalidade e substancialidade, parece que as contraposições encontradas na proposição inicial de que partimos – o eu se põe como determinado pelo não-eu – e aquelas contidas em cada uma daquelas contraposições foram sinteticamente unificadas e, enfim, não há mais nada a unificar e a dificuldade capital foi desfeita. Na verdade, contudo, surgiu agora uma nova oposição entre causalidade e substancialidade: para pôr uma passividade em si, tal como é exigido a partir da substancialidade, o eu precisa pôr uma atividade no não-eu, mas para pôr uma atividade no não-eu, o eu precisa pôr antes uma passividade em si, tal como sentenciar o conceito da causalidade – cada um dos conceitos exige o outro, mas ao mesmo tempo o suprime: o eu só pode pôr passividade em si, se põe ao mesmo tempo atividade no não-eu, mas só pode pôr atividade no não-eu, se põe uma passividade em si. Quer dizer, enquanto o conceito da causalidade explica que o não-eu determina o eu, ele não explica como o eu se põe assim determinado; por sua vez, enquanto o conceito da substancialidade explica como o eu se põe como determinado, ele não refere essa determinação ao não-eu como sua causa. Donde a conclusão de Fichte:

¹⁶ Consciente da originalidade de seu conceito de substancialidade, Fichte o compara com a definição tradicional, chamada, neste texto sobre a origem da linguagem, de “sensível”: “conceito sensível da substância. Entenda-se: eu não tomo essa palavra aqui no sentido no qual se tomou e se teve de tomar antes da doutrina da ciência. Eu explico o conceito da *substância* transcendentemente não através do *permanente* <*Dauernde*>, mas pela *unificação sintética de todos acidentes*. A duração é somente um índice sensível da substância, que é introduzido a partir do conceito do tempo” (US, GA I/3, p. 111). Essa diferença em relação a Maimon e essa originalidade se manifestarão mais claramente nos próximos passos dedutivos.

¹⁷ Há de se advertir todavia, por fim, que tal síntese da substancialidade, assim como aquela da causalidade, ainda encontrará sua plena significação na parte prática da exposição, quando será tratada essa totalidade que torna possível toda determinação.

“ambas as sínteses, utilizadas *separadamente*, não explicam, portanto, o que devem explicar, e a contradição denunciada acima permanece: se o eu se põe como determinado, não é determinado pelo não-eu; se é determinado pelo não-eu, não se põe como determinado” (GWL, GA I/2, p. 304 (77) – *grifo nosso*).

Ora, a contradição não pode permanecer e é preciso salvaguardar a unidade da consciência; é necessário, pois, que causalidade e substancialidade não sejam usadas *separadamente*, isto é, é necessário unificar sinteticamente a contraposição que ocorre entre as duas espécies de determinação recíproca, só assim sendo possível tornar pensável a ação sintética pela qual o eu se põe como determinado pelo não-eu.

Mas essa unificação entre causalidade e substancialidade não será efetuada de um modo direto, como se elas fossem conjugadas entre si e daí resultasse um novo conceito sintético¹⁸. Na verdade, foi a reciprocidade das sínteses que impediu que elas explicassem o que deve ser explicado, pois, na medida em que ali se fez abstração da diferença entre eu e não-eu, considerando-se meramente a relação entre eles, de modo que à atividade em um correspondia a passividade no outro, era inevitável que, mesmo na especificação da determinação recíproca, as sínteses por causalidade e substancialidade isoladamente não compreendessem a proposição capital inicial, exigindo, por conseguinte, o outro conceito e contudo, nessa exata medida, suprimindo o mesmo, pois esse segundo também é uma determinação recíproca. É preciso, por conseguinte, limitar a aplicação da determinação recíproca, ela tem de ter validade apenas *em parte*, de modo que, para além da mútua determinação entre atividade e passividade no eu e não-eu, haja também uma atividade do eu à qual não corresponda uma passividade no não-eu e uma atividade do não-eu à qual não

¹⁸ Embora não seja nosso intuito adentrar-se na discussão detalhada da dedução genética das categorias, vale a pena aqui mencionar a diferença de posições entre Pareyson e Metz. Ambos afirmam que surgem novas categorias com esse desenvolvimento dedutivo e a exigência da síntese entre causalidade e substancialidade. O primeiro diz que é deduzida somente uma nova categoria, a da *determinabilidade*; já Metz, seguindo sua comparação com a *Crítica da razão pura*, defende a ideia de que esse novo percurso dedutivo implica na dedução das categorias de modalidade: possibilidade, efetividade e necessidade – o que, como ainda veremos, é bem plausível, já que Fichte, de fato, tentará mostrar com essa última síntese que não há diferença entre possível e efetivo e que a alternância final da imaginação não é nem meramente possível, nem meramente efetiva, mas necessária. Por outro lado, há de conceder certa razão também a Pareyson, na medida em que, ao final desse processo dedutivo, a síntese da imaginação será uma síntese por determinabilidade. Por isso, ao nosso ver, ambos têm razão, com a diferença que, advertiríamos, não se trata de novas categorias, mas de uma maior determinação das mesmas categorias que, naquele primeiro momento, não foram expostas na totalidade de seus momentos sintéticos constituintes, enquanto “todo sintético”, mas ainda abstratamente e separadas desse todo. Sobre este ponto, então, ver PAREYSON, L. *Op. Cit.*, p. 137-9; e METZ, W. *Op. Cit.*, p. 275-90.

corresponda uma passividade no eu. – Fichte chamará a essa atividade do eu e do não-eu, que não se apresenta no interior da determinação recíproca, de *atividade independente*. Ela é, porém, independente também só *em parte*, pois se ela fosse absolutamente independente ela contradiria a própria lei da determinação recíproca – ela estaria, em suma, absolutamente *fora* da síntese originária, contradizendo toda a doutrina da ciência, toda filosofia transcendental. Quer dizer, esse novo passo dedutivo estabeleceu a exigência dessa atividade independente, mas ela, contudo, deve igualmente estar determinada no interior da síntese originária, do que resulta a tarefa de uma determinação recíproca entre a determinação recíproca e essa atividade independente. Trata-se, pois, de uma determinação recíproca ampliada que inclui em si esses dois momentos (determinação recíproca geral e atividade independente). Com isso, as categorias de causalidade e substancialidade obtêm novas determinações que não estavam inscritas em sua dedução inicial e que as possibilitam explicar a proposição inicial: ver-se-á que mesmo quando a passividade é referida ao não-eu como sua causa (conceito da causalidade), é o eu que põe essa referência, de modo que, com essa nova síntese entre determinação recíproca e atividade independente, a causalidade inclui um traço da síntese da substancialidade; ver-se-á igualmente que mesmo quando é o eu que põe essa passividade em si (conceito da substancialidade), ele acaba por referi-la a um não-eu, o que era característico da causalidade. É nesse sentido que dizíamos que o uso conjunto de causalidade e substancialidade não tem lugar como um síntese direta entre esses conceitos sintéticos, mas se configura *mediante* essa síntese com a atividade independente que foi postulada.

Está traçado, pois, o percurso a ser feito: 1) determinar através da alternância uma atividade independente, como sua condição *material*; 2) mostrar como a alternância também está determinada por uma atividade independente, como sua condição *formal*; 3) determinar mutuamente a alternância e a atividade independente uma pela outra *<durcheinander>*, mostrando como se trata de uma e mesma ação sintética, que só na reflexão filosófica pode ser distinguida e separada em seus momentos constitutivos que, em si e separados da síntese, não têm nenhum sentido. Esse terceiro momento da síntese, por sua vez, constituirá em si um tríptico movimento: a) síntese das atividades independentes da matéria e da forma; b) síntese da forma e da matéria da alternância; para enfim c) síntese da atividade, como unidade sintética, e da alternância, como unidade sintética. Fichte, na *Grundlage*, empreende essa síntese primeiro *in abstracto* para depois aplicá-la aos casos concretos da

causalidade e da substancialidade. Em vista de nosso intuito de expor a síntese final da imaginação, enquanto síntese originária, é suficiente a exposição desse percurso já *in concreto*, em seus casos específicos.

1) Uma atividade independente é posta e determinada pela alternância significa: é posto um pressuposto da determinação recíproca que não se encontrava no interior da mera alternância, mas que é algo que a torna possível. Esse pressuposto se apresenta, doravante, como uma condição material da alternância, na medida em que para que haja alternância entre atividade e passividade, é preciso que estes sejam iguais em um terceiro =X, que é “aquele que torna possível a passagem da passividade à atividade e vice-versa, sem que a unidade da consciência seja interrompida nem surja nela, por assim dizer, um hiato” (GWL, GA I/2, p. 307 (80)). Na alternância da *causalidade*, isso significa que: para que, dada a passividade no eu, seja transferida, por determinação recíproca, uma atividade ao não-eu, é preciso que haja uma razão que dê o fundamento da passividade presente no eu, ou melhor, é preciso fornecer um fundamento que explique essa passividade do eu, pela qual o mesmo quantum suprimido é posto no oposto, no não-eu. Ora, esse fundamento se encontra em uma atividade do não-eu, que não é aquela que já se encontra no interior da alternância, mas é *independente* dela, logo, é qualitativamente diferente da atividade do eu e, enquanto atividade do não-eu, é *fundamento real* da passividade no eu. Atividade independente do não-eu quer dizer aqui, portanto, uma atividade transcendente à alternância que é sua condição material de possibilidade – algo que já estava implícito na própria dedução da categoria de causalidade, na medida em que mencionava uma certa razão da passividade do eu que explicaria a afecção do eu. Já na alternância da *substancialidade*, visto que ela consiste em um pôr da passividade (enquanto atividade diminuída) no eu pela sua própria atividade, tem de ser pressuposta, para a possibilidade de uma referência da atividade menor à totalidade absoluta da atividade do eu, que a atividade diminuída seja atividade do eu – do mesmo eu em que está posta a totalidade absoluta – e que não seja do não-eu. Essa atividade diminuída precisa ter uma característica que possa fornecer a razão de referência e permita a passagem entre os termos da alternância – a totalidade da atividade e a atividade diminuída – e que só pode ser o caráter absoluto da atividade enquanto espontaneidade, algo próprio unicamente ao eu. Daí essa atividade ser uma atividade independente do eu que, no *interior* da alternância, como atividade diminuída, é uma passividade: é uma atividade absoluta que determina uma alternância.

2) Mas deve também ser posta uma atividade independente da alternância como sua condição formal: “aqui, porém, não é a partir da alternância, mas a partir daquilo que torna possível a alternância, como alternância, e segundo sua mera forma, como um passar de um a outro, que se chega à alternância. (...) Também esse fundamento formal da alternância deve ser uma atividade independente” (idem, p. 314 (85)). Nesse sentido, esse momento dedutivo envolve uma reflexão sobre a própria alternância, é uma reflexão da reflexão, daí a pergunta pelo *Wie*: como há em geral alternância? Para tanto, tem de haver uma atividade independente, “que é a própria consciência”, que põe os termos em alternância. Ora, a alternância por *causalidade* fora descrita como um não-pôr da atividade no eu e um pôr do mesmo *quantum* no não-eu, sua forma pura, por conseguinte, é *pôr por um não-pôr*, denominado por Fichte de *transferir* <Übertragen>: “o eu transfere atividade do eu ao não-eu; suprime, portanto, nessa medida, atividade em si (...). Na medida em que o eu é ativo no transferir de atividade ao não-eu, o não-eu é passivo; é-lhe transferida atividade” (idem, p. 315 (86)). – Donde vê-se já aqui que, mesmo quando põe-se passivo o eu é ativo e que o “não-pôr” tem de ser sempre também um “pôr”. Já a *substancialidade* se caracteriza por um não-pôr da totalidade pelo pôr de uma atividade diminuída: o que não está posto pela atividade diminuída é *excluído* de sua esfera e posto no restante, na totalidade absoluta como “não-posto”. Daí essa atividade da forma da alternância da substancialidade ser chamada por Fichte de *alienar* <Entäußern>: “é excluído da atividade posta como diminuída um determinado quantum da totalidade absoluta, o qual é considerado como não situado nela, mas *fora* dela” (idem, p. 317 (87) – *grifo nosso*).

3) Determinadas tanto a atividade independente da matéria quanto a da forma, é preciso, dando prosseguimento ao percurso sintético, unificar sinteticamente todos esses momentos agora deduzidos. Como dito, isso se dará em três momentos, que, todos, devem ser completamente percorridos, pois, do contrário, tem lugar aquela já tão mencionada fixação de um desses momentos em detrimento dos outros, origem dos diferentes sistemas filosóficos que, por serem sistemas filosóficos, isto é, por afirmarem certo lado da síntese em oposição ao outro, são, pois, *dogmáticos*. Trata-se aqui, enfim, daquela síntese entre forma e matéria, entre ideal e real, entre possível e efetivo, na qual todos esses elementos são um e o mesmo *estado sintético* e “só na reflexão se distinguem”:

“a atividade retorna a si mediante a alternância; e a alternância retorna 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 a atividade da forma etc. São todas um e o mesmo estado sintético. A ação retorna a si por uma translação. Mas a translação inteira está pura e simplesmente posta. É porque é, e não se pode fornecer nenhum fundamento superior para ela” (idem, p. 322 (90)).

Esses três momentos são: a) determinação mútua entre atividade independente da matéria e da forma; b) determinação mútua entre matéria e forma da alternância; c) determinação mútua entre atividade, como unidade sintética, e alternância, como unidade sintética. Começamos pela alternância da causalidade, para então passarmos àquela da substancialidade, que se mostrará como a maneira de ação que rege a síntese final da imaginação, contendo em si todos os outros momentos – “síntese final” para nós, reflexão filosófica, porque, na verdade, trata-se da síntese originária da razão em seu registro teórico – única verdade possível para todo ser racional finito.

- Síntese final da *causalidade*:

a) No conceito da causalidade, a atividade da forma é um transferir e a atividade da matéria, uma atividade do não-eu que torna possível o termo inicial de que parte a alternância, uma passividade no eu. Se é dado um privilégio à atividade da forma em relação à da matéria, então a própria atividade do não-eu é meramente posta pela atividade do eu de transferir e não tem nenhuma existência exterior à esfera delimitada por essa atividade do eu: “o não-eu é ativo meramente na medida em que é posto como ativo pelo eu (ao qual cabe a atividade da forma), em virtude de um não-pôr. – Sem um pôr por um não-pôr, não há atividade do não-eu” (idem, p. 323 (91)). Essa “maneira de refletir”, diz Fichte, funda um idealismo dogmático, pois explica todo saber meramente por uma atividade do eu, cuja expressão é encontrada na seguinte formulação: “*toda realidade do não-eu é exclusivamente uma realidade transferida do eu*” (idem, p. 324 (91)). Quer dizer, o eu suprime pura e simplesmente, e sem nenhum fundamento, um quantum de atividade em si e o transfere para o não-eu e, desta sorte, explica-se como é possível a representação. Nesses termos, entretanto, embora esse sistema funde-se inteiramente no eu e saiba que tudo o que é posto é posto pelo eu, ele não explica como o próprio eu pode pôr uma negação em si

e uma afirmação do não-eu e, por isso, ao afirmar pura e simplesmente uma negação em si, é incompleto e dogmático – ele reduz tudo meramente ao *fundamento ideal*, perdendo assim a referência ao não-eu. Fichte, algumas páginas adiante, denominará esse idealismo de *qualitativo* e o identificará com a “harmonia preestabelecida” de Leibniz (idem, p. 333 (97)), na qual as representações decorrem das mônadas pura e simplesmente, sem nenhuma explicação dessa diminuição da atividade inerente à representação de um objeto.

Se, ao contrário, é dada preferência à atividade da matéria como condição da alternância, então não é o transferir que põe a atividade do não-eu, mas é a atividade do não-eu que põe aquele X que aponta a incompletude de um dos termos – a passividade do eu – e, com isso, obriga a pô-lo como termo recíproco de um segundo termo, com o qual ele se alterne. Ou melhor, é a atividade do não-eu que funda o não-pôr de que parte a atividade da forma de transferir: é porque o não-eu causa uma passividade no eu, que este transfere realidade de si para o não-eu: “o não-pôr fica sob a condição de uma atividade do não-eu (...). – Sem uma atividade do não-eu, não há um pôr por um não-pôr” (idem, p. 323-4 (91)). Como se vê, essa “maneira de refletir” funda um realismo dogmático que explica a representação pela existência pura e simples de uma coisa em si, uma *matéria* que causaria a representação: “não pode haver um transferir, se já não está pressuposta uma realidade do não-eu independente, uma coisa em si” (idem, 324 (91)). Identificado, algumas páginas antes, com o espinosismo, tal realismo é, decerto, completo, pois explica a presença de uma negação no eu, justamente através dessa atividade do não-eu como *fundamento real* da passividade do eu, porém, é totalmente infundado, na medida em que afirma a existência de uma coisa absolutamente *transcendente* ao eu, cuja passagem ao fundamento ideal torna-se inexplicável, e daí tal sistema ser igualmente contraditório¹⁹.

Nem primado da atividade da forma, nem primado da atividade da matéria, antes, ambas devem determinar-se reciprocamente e ser sinteticamente unificadas, isso significa, diz Fichte, elas “devem ser consideradas como uma e a mesma” proposição (idem, p. 324 (91)). Atividade no não-eu e passividade no eu significam “a

¹⁹ “Se a explicação da representação, isto é, toda a filosofia especulativa começa pela posição do não-eu como causa da representação e desta como seu efeito, então o não-eu é fundamento real de tudo; é pura e simplesmente porque é, e o que é (o *factum* espinosista); o próprio eu é meramente um acidente dele e de modo algum substância; e obtemos o espinosismo material, que é um realismo dogmático, um sistema que pressupõe a falta da suprema abstração possível, a do não-eu, e que, já que não estabelece o fundamento último, é inteiramente infundado” (idem, p. 310 (82)).

mesma coisa”, de sorte que só é possível falar de uma atividade do não-eu a partir de uma passividade do eu, mas que, inversamente, só é possível falar desta a partir de uma atividade do não-eu. Cada lado da síntese não é possível sem o outro. Assim, nesse conceito da causalidade, pôr e não-pôr significam a mesma coisa e, na verdade, são um e o mesmo, vistos apenas de perspectivas diferentes – possíveis somente pela reflexão do filósofo que separa o que originariamente está sinteticamente unificado. “Nesse conceito as proposições: o eu não põe algo em si e o eu põe algo no não-eu, dizem o mesmo; não designam ações diferentes, mas uma e a mesma ação. Um termo não funda o outro; nem um deles é fundado pelo outro: pois ambos são um só” (idem, p. 324 (91)).

Embora essa síntese seja ainda uma síntese preliminar em todo o processo sintético a ser desenvolvido, Fichte solicita ao leitor, nesse momento, uma reflexão maior sobre o efetuado e dedica algumas páginas a essa reflexão. É que já se mostra aqui, nessa síntese entre atividade da forma e da matéria na alternância por causalidade, o modo como será solucionado, nas sínteses seguintes, o conflito entre idealismo e realismo: “a síntese a ser agora estabelecida não tem a seu cargo nada menos que solucionar esse conflito e indicar o meio caminho entre idealismo e realismo” (idem, p. 324 (91)). Já se revela, nessa síntese e nessa reflexão sobre ela, o que se deve entender pelo “idealismo crítico” da doutrina da ciência, idealismo que tanta “repulsa” causa no “entendimento humano comum” e no “pendor dogmático do homem”, signo, aliás, do ineditismo dessa resposta fichteana ao problema próprio da filosofia especulativa da explicação da representação.

Fichte diz que a síntese encontrada contém duas proposições, a saber: a) o eu não põe algo em si, isto é, ele põe o mesmo no não-eu; b) o posto através disso no não-eu é justamente aquilo que *não* põe ou nega o não-posto no eu (idem, p. 324 (91) – tradução modificada). O que essas duas proposições estão dizendo é que o não-pôr do eu em si já implica ao mesmo tempo o pôr ou suprimir do não-eu no eu – é uma e a mesma coisa; se o eu põe uma passividade em si isso significa que há nele um não-pôr, que, decerto, deve ser referido ao não-eu.

“Algo não *está* posto (*realiter*) no eu, significa, portanto, manifestamente: o eu não o *põe* em si (*idealiter*), e vice-versa: o eu não *põe* algo em si, significa: esse algo não está posto no eu.

O não-eu deve atuar sobre o eu, deve suprimir algo nele, significa manifestamente: deve suprimir nele um pôr; deve fazer com que o eu não ponha algo em si” (idem, p. 327 (93)).

Ou seja, se o eu não põe algo em si, é porque algo não está posto nele e, por isso, ele deve pôr uma atividade no não-eu, sendo que o não-pôr (*idealiter*) do eu e uma atividade do não-eu, um suprimir (*realiter*) do não-eu, são plenamente uma e a mesma coisa. Não há nenhum elemento exterior à alternância da causalidade, seja uma atividade da forma enquanto seu *fundamento ideal*, seja uma atividade da matéria enquanto seu *fundamento real*, que pudesse explicá-la; ao contrário, “*fundamento real e fundamento ideal são um e o mesmo*”, “pôr” e “ser” assim como “não-pôr” e “não-ser” são um e o mesmo e não há nenhuma distância entre eles que permitisse dizer: um é fundamento do outro – “um termo não funda o outro; nem um deles é fundado pelo outro”, já dizia Fichte.

Diante dessa síntese alguém ainda poderia perguntar se essa unificação de fundamento real e ideal não fora feita em proveito do eu e, portanto, em proveito do fundamento ideal, o que significaria meramente um retorno do idealismo dogmático. É nessa pergunta que se revela o característico do idealismo crítico na sua diferença com o dogmático, já que ambos não deixam de ser idealismos. O que o idealismo dogmático faz é se colocar *exteriormente* à alternância da causalidade, ou ao menos exteriormente à passividade do eu, e procura explicar essa alternância ou passividade através da atividade do transferir – neste ponto, aliás, ele opera de modo idêntico ao realista dogmático que, colocando-se *fora* da síntese, dizia que a passividade do eu era causada pela atividade da matéria (do não-eu). Ao idealismo crítico da doutrina da ciência, por sua vez, cabe mostrar como se dá a síntese e como opera a alternância que constitui o saber e a razão em geral, produzindo, com isso, um certo aniquilamento ou esvaziamento de todo elemento exterior à alternância, que pudesse ser utilizado como *condição de possibilidade* da alternância para fundá-la: não há atividade da matéria fora dela e toda atividade da forma é somente uma abstração de seu modo de efetuação, ambos, portanto, só têm significação *a partir e depois* da síntese, mas não antes dela, sendo que querer sair da alternância e como que ir por trás dela para explicar o fundamento ou a *condição* da síntese ou, mais precisamente, da passividade no eu, é utilizar algo interior à alternância, compreendido por ela, para explicá-la como sua condição (exterior), como se fosse possível colocar-se fora da síntese e

explicá-la todavia a partir dos elementos interiores a ela – daí a unilateralidade das posições e seu dogmatismo. No fundo, o que está em causa aqui na síntese entre fundamento real e fundamento ideal é a síntese de possível e efetivo que, justamente, permitia formular uma *condição de possibilidade* para a alternância, ou melhor, é o esvaziamento dessa distinção quando aplicada à síntese originária, enquanto alternância: não há algo *possível* anterior à síntese enquanto *efetiva* que seria sua condição²⁰. É o que mostra as explicações gerais e *in abstracto* feitas anteriormente à sua aplicação aos casos concretos. Fichte diz ali:

“o passar [a atividade da forma, FG] é *possível* por ocorrer; e só é possível na medida em que *efetivamente* ocorre. Ele está fundado por si mesmo; ocorre pura e simplesmente, porque ocorre, e é uma ação absoluta, sem nenhum fundamento ou razão de determinação e nenhuma condição *fora* de si mesma. – Está na própria consciência e não *fora* dela o fundamento de que ela passe de um termo ao outro. A consciência, pura e simplesmente porque é consciência, tem de passar; e surgiria nela um hiato se ela não passasse, pura e simplesmente porque então ela não seria uma consciência” (idem, p. 320 (88-9) – tradução ligeiramente modificada – *grifos nossos*).

Daí também dever ser recusada a pergunta pelo “fundamento da passividade no eu”: ela deve não ser respondida, já que, primeiro, “não há no eu nenhuma mera passividade”, algo absolutamente exterior à alternância, posto que mesmo essa passividade é posta por atividade do eu, *pela sua espontaneidade*; depois também, sua explicação se dará no interior da alternância, o que leva inevitavelmente aos sistemas dogmáticos, “contraditórios” e “infundados” em si mesmos. Resta ainda, todavia, diz Fichte, a pergunta pelo fundamento da alternância, pergunta contudo que só poderá ser resolvida na parte prática da *Grundlage*. É aqui, enfim, que encontra seu pleno sentido o trecho já citado anteriormente que relatava que o idealismo crítico:

“é dogmático contra o idealismo e o realismo dogmáticos, ao provar que nem a mera atividade do eu é o fundamento da realidade do não-eu nem a mera atividade do não-eu é o fundamento da passividade do eu; mas, a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância admitida entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria” (idem, p. 328 (94)).

²⁰ Daí Metz ter razão ao dizer que o avanço da dedução incluía a dedução das categorias da modalidade – cf. nota 18 deste capítulo.

b) Assim como a atividade da forma e a atividade da matéria foram sinteticamente unificadas, o mesmo deve ocorrer com a forma e a matéria da alternância, sendo que, como aqui se trata da mera alternância, não está em causa a pergunta pelo seu fundamento, seja ideal, seja real, e por isso não emergem aqui sistemas filosóficos parciais. Mas assim como na síntese anterior, forma e matéria se configuram aqui também como uma e a mesma coisa, vista apenas de lados diferentes, uma não é possível sem a outra, e vice-versa. A forma da alternância por causalidade *é um surgir por um perecer*; já sua matéria é a oposição essencial entre os termos alternantes, isto é, sua incompatibilidade segundo a qualidade. Se a forma determina a matéria, então só na medida em que os termos se suprimem mutuamente, eles são essencialmente opostos, e se não se suprimem não são essencialmente opostos; se é a matéria que determina a forma, então, inversamente, é apenas sob a *condição* de que os termos sejam essencialmente opostos, que eles podem suprimir-se. Mas ambos devem determinar-se mutuamente: da mera oposição essencial deve seguir-se o suprimir mútuo, e do suprimir mútuo deve seguir-se a oposição essencial, de modo que eles não podem ser desvinculados entre si, mas indicam a mesma coisa, e não é possível falar de termos essencialmente opostos fora da alternância, nem de um suprimir mútuo dos termos fora da alternância: “é negada a possibilidade de separar um ser em si de um ser na alternância: ambos estão postos como termos recíprocos e, *fora* da alternância, simplesmente não estão postos. – Conclui-se da oposição real o opor, ou a oposição ideal, e vice-versa: oposição real e ideal são o mesmo” (idem, p. 330 (95)).

c) Com a atividade independente e a alternância sinteticamente unificadas, é possível empreender a sua unificação final na alternância por causalidade. Como a síntese efetuada entre atividade da forma e da matéria mostrou que não há um não-eu exterior ao eu que, enquanto uma matéria, causasse a passividade no eu, mas que atividade no não-eu e passividade no eu são uma e a mesma coisa, a síntese agora empreendida, aproveitando-se já daquela síntese, se coloca em um nível de maior abstração, em que o próprio Fichte nem chegará a fazer uso do termo “dogmático” para descrever as “maneiras de refletir” unilaterais que podem ser ensejadas pela síntese, embora elas comunguem do mesmo erro que aqueles sistemas “dogmáticos” – e daí, ao nosso ver, serem eles igualmente dogmáticos. A atividade independente é denominada por Fichte como “pôr mediato” ou “mediatidade do pôr” e designa o que

foi obtido com a síntese entre atividade da forma e da matéria, a saber, que cada um dos termos da alternância só é posto pelo não-pôr do outro: ao pôr o não-eu, o eu põe o eu como não-posto, e ao pôr o eu, ele põe o não-eu como não-posto, isto é, eles estão em uma relação recíproca, na qual cada um é o contrário do outro e, por conseguinte, o pressupõe, mesmo que de modo negativo. Essa “mediatidade” é justamente expressão dessa relação recíproca de um termo pelo outro *<durcheinander>*. Por isso, ela será chamada de “lei da consciência”: sem sujeito (eu) não há objeto (não-eu) e sem objeto não há sujeito, que, contudo, só obterá sua plena explicação na síntese final da substancialidade. A alternância, por sua vez, é a identidade da oposição essencial dos termos e do seu suprimir real. Ora, se é a atividade que determina a alternância, então, a mediatidade do pôr é a *condição* e o *fundamento* de que a oposição essencial e o suprimir real sejam plenamente um e o mesmo (idem, p. 331 (95-6)): se os termos fossem postos imediatamente, eles seriam postos por si mesmos, porém não mediante a oposição com o outro – eles não seriam postos como termos recíprocos, essencialmente opostos, mas como realidades em si: “cada um é posto pelo não-pôr do outro, portanto na oposição; e em se suprimirem mutuamente. Sua oposição essencial e seu suprimir mútuo são, portanto, idênticos, na medida em que cada termo só é posto pelo não-pôr do outro, e pura e simplesmente de nenhum outro modo” (idem, p. 332 (96)). Eis aqui um novo idealismo, chamado por Fichte de quantitativo, já que supera o anterior meramente qualitativo: enquanto este explica a representação pela supressão da atividade do eu pela sua própria essência, no idealismo quantitativo a atividade tem em geral sua lei em si mesma e as representações desenvolvem-se a partir do eu segundo essa lei, não sendo necessário suprimir nenhuma atividade no eu, embora, por outro lado, a própria lei não possa ser explicada. Como todo idealismo dogmático, no entanto, o idealismo quantitativo é incompleto e não se eleva tão alto quanto deve. Afinal, ao postular pura e simplesmente a existência da lei da mediatidade, ele põe pura e simplesmente uma finitude do eu – o eu é finito, porque é finito –, o que, certamente, é “contraditório”, pois, diz Fichte, o finito está sempre delimitado por seu oposto, “e finitude absoluta é um conceito que contradiz a si mesmo” (idem, p. 334 (97)).

Se, ao contrário, é a alternância que determina a atividade, então, é a oposição essencial e o suprimir mútuo que determinam a mediatidade do pôr: só porque a essência dos termos consiste em sua oposição, eles podem ser postos mediatamente, de modo que a oposição essencial é que é pura e simplesmente e não pode ser

explicada, enquanto que a mediatidade é explicada por ela. Surge aqui, com efeito, um realismo quantitativo que supera o realismo anterior, meramente qualitativo. Ao contrário do realista qualitativo, o quantitativo não afirma a realidade de um determinante, independente do eu, mas somente de uma *determinação* independente do eu (idem, p. 334 (98)). Sabendo que todo pôr parte do eu, esse realismo mais abstrato sabe também que mesmo o não-eu, posto como fundamento real da determinação (ou limitação) no eu, é posto pela razão e, portanto, idealmente, e por isso esse realismo é quantitativo e não qualitativo, como o outro, que, mais ingênuo, desconhecia que fundamento real e fundamento ideal são o mesmo. Não obstante, enquanto realismo em geral, esse realismo comete o mesmo erro que o qualitativo: ele “não é capaz de explicar como uma determinação real pode tornar-se ideal, como uma determinação presente em si pode tornar-se uma determinação para o eu ponente” (idem, p. 336 (98)). Ao afirmar a presença real de uma limitação, não explica como o eu é consciente disso e, por isso, é levado a afirmar algo cujo sentido é “vazio”, já que postula uma determinação sem explicar como ela se torna *para o eu*²¹.

Nem idealismo, nem realismo dogmáticos, é preciso que a atividade e a alternância determinem-se mutuamente e constituam uma unidade sintética. Novamente aqui, mas agora em uma nível mais avançando da reflexão analítico-sintética: fundamento ideal e fundamento real são um e o mesmo. E do mesmo modo como anteriormente, aqui também, mas em um nível mais avançado, é esvaziada a distância entre o possível e o efetivo, entre condição e fundamento da alternância e ela própria: “falando-se do eu, é totalmente igual que se diga: ele é posto nessa relação, ou: ele se põe nessa relação. Ele só pode ser posto nela (*realiter*) na medida em que nela se põe (*idealiter*); e só pode pôr-se nela na medida em que nela é posto, porque pelo mero eu pura e simplesmente posto não está posta uma tal relação” (GWL, GA I/2, p. 337 (99)). Isso significa que a mediatidade do pôr, pela qual se põe por um não-

²¹ Fichte identificará esse realismo quantitativo com o idealismo crítico da *Crítica da razão pura* de Kant – “Kant não estabeleceu outro nem, no nível da reflexão em que se havia colocado, podia ou queria estabelecer” (idem, p. 335 (98)) –, justamente aquele que admite a presença real de uma determinação no eu, que sabe que fundamento real e ideal são o mesmo, mas que, ao fazer a *Crítica* como propedêutica ao sistema, não explica essa limitação, exprimindo-a contudo pela posição de uma finitude contingente como um *factum* – “posição de um *factum*” que está justificado ao tribunal da razão, mas que perde sua justeza e legitimidade quando erigido em sistema filosófico que explicaria a representação e fundaria todo o saber. Tal paralelo de Fichte entre realismo quantitativo e idealismo crítico de Kant encontra seu apoio na identificação kantiana entre “idealidade transcendental” e “realidade empírica”, que, aliás, era ao mesmo tempo sintoma da “nossa sensibilidade” e esteio para afirmação da “objetividade do saber” e recusa de um suposto *Schein* no *Erscheinen*. Sobre isso, cf. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A28/B44, A35-6/B51-2, e sobretudo a terceira das Observações gerais à Estética Transcendental: B69-71.

pôr, e a oposição essencial, pela qual um termo só é pela oposição ao outro, são um e o mesmo e só são distinguíveis pela reflexão do filósofo. Significa também, todavia, que aqui não se faz mais referência a uma presença real no eu de uma determinação para explicar a alternância, nem, tampouco, se faz apelo a uma lei do eu que põe a alternância, mas é unicamente admitido que o eu, *enquanto ponente*, tem de pôr, que, então, há a alternância e que, assim sendo, ela se alterna *desta maneira*: o eu (posto ou refletido) é meramente o contrário do não-eu (posto ou refletido) e nada mais; e o não-eu é o contrário do eu e nada mais, de modo que dada a alternância, cabe ao eu (ponente ou reflexionante) pôr tanto a si (como posto) quanto o não-eu (como posto) apenas mediatamente: “é lei para o eu”, dirá Fichte, pôr um *pela* <*durch*> não posição do outro. Donde se vê aqui, mais claramente, que eu e não-eu, isto é, sujeito e objeto, não consistem em nada fora e independente da alternância, mas são, por isso mesmo, conteúdos objetivos, compreendidos pela e a partir da alternância: “o não-eu independente dessa alternância não deve ser denominado objeto, nem o eu independente dela sujeito. – Assim, sujeito é aquilo que não é objeto e não tem até agora nenhum outro predicado; e objeto é aquilo que não é sujeito e não tem até agora nenhum outro predicado” (idem, p. 337 (99)). Mas isso significa, sobretudo, que as perspectivas que explicariam o saber – idealismo e realismo – são como que produtos da alternância, gerados pela abstração de um de seus momentos, de modo algum podem ser seu fundamento: a doutrina da ciência não é mais uma perspectiva entre outras na explicação da representação, mas ao expor a síntese originária é capaz de mostrar a gênese das possíveis perspectivas, revelando como cada uma delas significa a fixação unilateral de um dos momentos dessa síntese.

Isso fica ainda mais claro aqui neste nível mais avançado dessa síntese final da alternância da causalidade, quando Fichte, depois de apresentar essa síntese entre atividade e alternância, lembra que se essa alternância ainda pudesse ser fundada, ela teria de sê-lo pelos seus extremos: ou no pôr do eu, tal como fez o idealista, ou na sua passividade, tal como fez o realista; e então, diz: “segundo o primeiro [o idealista], essa lei é subjetiva e ideal e tem seu fundamento meramente no eu; segundo o último [o realista], ela é objetiva e real e não tem seu fundamento no eu” (idem, p. 338 (100)). Ora, aqui revemos, nos termos de Fichte, a discussão dos céticos com Kant, na qual Enesidemo, de um lado, acusava a *Crítica da razão pura* de recair em um idealismo subjetivo, já que fundava todo saber meramente na mente, isto é, no sujeito, sendo que, para ele, só haveria objetividade nas coisas em si, quer dizer, nas coisas

independentemente de um eu e das suas representações delas; de outro lado, Maimon, procurando sanar as deficiências que via na fundamentação kantiana do saber, explicava a objetividade do saber a partir da admissão da ideia de um entendimento infinito, absolutamente objetivo, como fonte dos objetos e das suas relações essenciais. O erro comum a ambos é a presunção – a pretensão <Anspruch>, dizia Fichte – de que é possível sair desse saber que é o *único* que se possui, para se formular a questão a partir de um ponto de vista externo a ele, a saber, o ponto de vista do absoluto e das coisas em si – aqui expresso pelo realista dogmático. Daí que eles igualmente não entendiam que a síntese transcendental da imaginação em Kant não é uma asserção com a qual se pode concordar ou discordar, mas é a fonte de toda verdade – é “verdade transcendental”. Quer dizer, perguntar se o saber é subjetivo ou objetivo só faz sentido a partir da síntese originária, porque tais termos só têm sua significação *através* dela. Tal questão voltará à mesa de Fichte por ocasião de sua contenda com Schelling, que, ironicamente, acusará a doutrina da ciência de “idealismo subjetivo”. A Schelling, e contra ele, Fichte escreve:

“as perguntas, se a doutrina da ciência toma o saber subjetiva ou objetivamente, se ela é idealismo ou realismo, não têm nenhum sentido; pois essas distinções são feitas apenas *no interior* da doutrina da ciência, não fora dela e antes dela; e sem a doutrina da ciência, elas permanecem também ininteligíveis” (BW: 605, GA III/5, p. 45-6).

É exatamente o mesmo que Fichte está dizendo aqui, na *Grundlage*, já nessa síntese da causalidade:

“o resultado da síntese que acabamos de estabelecer é que nenhum dos dois [idealismo e realismo, FG] tem razão²²; que essa lei não é nem meramente subjetiva e ideal, nem meramente objetiva e real, mas que seu fundamento tem de estar *ao mesmo tempo no objeto e no sujeito*. (...) e este é, então, o idealismo quantitativo crítico” (GWL, GA I/2, p. 338-9 (100)).

* * *

²² O termo alemão utilizado por Fichte aqui é *Unrecht*, que, decerto, é vertido em português como “razão”, mas com o sentido de que eles “não têm o direito” de fazer isso, quer dizer, seu procedimento não é justificado – de modo que a dedução genética da doutrina da ciência é, ao mesmo tempo, uma dedução transcendental, no sentido kantiano: ela engendra as categorias e simultaneamente faz a crítica de seu mau uso.

Com efeito, com a síntese por causalidade entre atividade independente e alternância, um problema central da dedução analítico-sintética foi resolvido: mostrou-se que fundamento real e ideal são um e o mesmo, que mesmo quando o eu é passivo ele também é ativo e que, dessa forma, a dificuldade surgida anteriormente de que, pela mera causalidade, era posto apenas que o não-eu determina, mas que essa determinação não era posta pelo eu, foi solucionada. Afinal, pela síntese agora empreendida, foi indicada a lei da consciência de que não há sujeito sem objeto, nem objeto sem sujeito, de modo que se o eu põe o não-eu, ele também põe mediatemente a si mesmo, como não posto, e que, portanto, eu e não-eu só são postos mediatemente: *durcheinander*. No entanto, pela mera causalidade, essa lei está *dada* como uma determinação e, com ela, um objeto que deve se alternar com o sujeito; não está indicado, porém, como o objeto é *produzido* pela *espontaneidade* da razão, e como o objeto e o próprio sujeito aparecem como conteúdos objetivos da alternância. Tem de ser mostrado, agora, que o limite entre eles deve ser posto pelo próprio eu, pela sua “faculdade absoluta de produção”, como o objeto com o qual ele se alterna, e que, assim sendo, não está posta a presença real de uma determinação, mas o que há é uma *determinabilidade* em geral do eu, que, ao ser fixada, torna-se uma determinação. O que ocorrerá na síntese entre atividade e alternância no conceito da *substancialidade*.

- Síntese final da *substancialidade*:

a) Lembremos que a atividade da forma na síntese por substancialidade é um alienar: o pôr de algo como *não-posto*, pelo pôr de um outro como *posto* – o que não está posto na esfera determinada (posta) é posto como não-posto, como *excluído* dela por não ser aquela esfera. Mas para que o excluído seja posto como não-posto, é preciso que a esfera do posto, como totalidade (A), não seja a totalidade pura e simples, do contrário, a esfera excluída não seria posta como não-posta, mas seria pura e simplesmente não posta. Por conseguinte, é preciso que haja também uma atividade que ponha ambas as esferas: a esfera A, como totalidade determinada, isto é, posta, e a esfera B, como indeterminada, ou como a esfera não-A, isto é, posta como não-posta, e essa é a atividade da matéria, que põe a razão de referência entre ambos os termos da alternância. Se a atividade da forma determina a da matéria, então somente na medida em que algo é excluído da totalidade absoluta e posto como não contido nela, pode ser posta uma esfera mais compreensiva, mas indeterminada, que inclui a ambas; o excluir, assim, é a condição sob a qual é possível uma esfera superior, enquanto que o excluir ocorre pura e simplesmente e sem nenhum

fundamento. Essa “maneira de refletir” é a do idealismo quantitativo: “o eu põe um objeto, ou exclui algo de si, pura e simplesmente porque exclui e por nenhum fundamento superior; somente por esse excluir torna-se possível a esfera superior do pôr em geral” (idem, p. 341 (102)). Se é a atividade da matéria que determina a da forma, então, é a esfera mais compreensiva, contendo as esferas do eu e do não-eu, que está posta sem nenhum fundamento, e somente por isso, é possível o excluir. Essa “maneira de refletir” é a do realismo qualitativo que afirma a existência pura e simples de um eu e de um não-eu opostos inteiramente transcendentais à alternância, e “o eu é um ser representante, que deve orientar-se pela índole das coisas em si” (idem, p. 342 (102)). Por fim, ambas as atividades devem determinar-se mutuamente e nenhuma ser a condição da outra: “porque o eu deve excluir algo de si, deve ser e ser posta uma esfera superior, e porque uma esfera superior é e está posta, o eu tem de excluir algo de si” (idem) – há um não-eu, porque o eu se opõe algo, e o eu se opõe porque um não-eu é e é posto. Eis aqui novamente o idealismo crítico, no qual fundamento ideal e real são um e o mesmo.

b) Trata-se aqui da síntese entre forma e matéria da alternância. Fichte dedica não poucas páginas a este ponto, porque nele se revela, digamos, o “esquema lógico” geral da alternância por substancialidade da imaginação produtiva, que está em operação no saber em geral, quer dizer, tanto no uso estritamente lógico quando da formulação de um juízo, quanto no seu uso perceptivo – algo que só veremos em detalhe na seção seguinte deste capítulo, mas que aqui tem de ser ressaltado a fim de tornar inteligível o que vem adiante. É aqui, pois, que é introduzido o conceito da *determinabilidade*, tão decisivo para argumentação de Fichte, e que, como veremos, configura-se como um releitura do princípio maimoniano da determinabilidade²³.

Com efeito, a forma da alternância é o excluir e ser-excluído mútuo dos termos recíprocos da totalidade absoluta, um pelo outro <*durcheinander*>, de modo que se A (eu) é posto como totalidade absoluta, B (não-eu) é excluído de sua esfera e posto na esfera indeterminada, mas determinável A+B, e se, inversamente, se reflete sobre B como posto, A é excluído da totalidade absoluta, isto é, ele não é mais a totalidade, mas é, junto com B, parte de uma esfera determinável (A+B), esta sendo agora a totalidade. Mas a forma da alternância exige uma matéria, pois só por ela permanece indeterminada qual é a totalidade que está no fundamento da alternância – se é o A

²³ Agora, é a Pareyson que se deve dar razão. Cf. a nota 18 deste capítulo.

posto, ou a esfera A+B. Essa indeterminação não pode, entretanto, permanecer, afinal sem a distinção entre as totalidades, não são distinguíveis os termos da alternância e há apenas uma totalidade, um só termo recíproco, tornando assim impossível a própria alternância. É preciso pressupor a determinabilidade da totalidade, “e essa determinabilidade é a *matéria da alternância*, aquilo em que a alternância tem continuidade e unicamente pelo qual a mesma é fixada” (idem, p. 343 (103)). Se a forma determina a matéria da alternância, então, o excluir mútuo é o que determina a totalidade exigida pela matéria, indicando qual das duas totalidades possíveis é a totalidade absoluta e de qual delas se tem de partir, não havendo, pois, nenhum fundamento de determinação senão o próprio excluir – se pelo A pura e simplesmente posto B é excluído, A é a totalidade; se se reflete sobre B e não se considera A como totalidade, a totalidade é A+B, de modo que “não é em geral possível nenhum fundamento de determinação, a não ser por relação” (idem, p. 345 (194)). Se, por outro lado, é a matéria que determina a forma, então é a determinabilidade da totalidade que determina o excluir mútuo: ou o A determinado ou o A+B determinável é a totalidade absoluta e o outro não o é, havendo, pois, um fundamento de determinação prévio: “há um fundamento absoluto da totalidade, e esta não é exclusivamente relativa” (idem, p. 345 (104)). A determinação mútua de forma e matéria significa enfim: “fundamento absoluto e relativo de determinação da totalidade devem ser um e o mesmo; a relação deve ser absoluta e o absoluto não deve ser nada mais que uma relação” (idem, p. 345 (104-5)). O que significa, afinal de contas, essa síntese entre fundamento absoluto e fundamento relativo de determinação, resultado qualificado por Fichte de “sumamente importante”? É no encaixe dessa questão que se revelará, em definitivo, a tal originalidade da alternância da substancialidade, comentada acima. Decerto, deve haver uma regra para a determinação, mas não uma que estabeleça uma maneira em detrimento da outra, porém aquela que estabeleça “ambas como a serem determinadas mutuamente uma pela outra <*durcheinander*>” (idem, p. 346 (105)). E só através dessa determinação recíproca de forma e matéria, dessa *relação* das duas maneiras de determinação, que é estabelecida a totalidade buscada. Pela determinação relativa, é dito: tanto faz o fundamento da determinação, sujeito ou objeto; pela determinação absoluta, é dito: ou o sujeito ou o objeto é o fundamento da determinação; pela síntese agora empreendida, é dito: sujeito e objeto só surgem na *relação* total da determinação, isto é, na determinabilidade. Vejamos.

Se o eu se põe, então ele está determinado = A; se ele põe um objeto, então esse pôr objetivo (B) deve ser excluído da esfera do pôr-se do eu (A); mas tal deve ser conferido ao eu, tem de pertencer às suas maneiras de ação, e obtém-se assim a esfera A+B como totalidade determinada, isto é, limitada, determinada pelo eu: A+B determinado por A – sendo que A+B é o determinável agora e A, o determinado. No entanto – e aqui está a tal originalidade de tal síntese –, a alternância não para por aí: aqui haveria determinação a partir de apenas um lado da síntese total; na medida, porém, em que A+B está determinado por A (pôr do eu e pôr objetivo (excluir) pertencem à totalidade de suas ações), o próprio B também está determinado, “pois está no âmbito do determinável, doravante determinado; e o próprio A é um determinável”, e por isso, é possível inverter a determinação, quer dizer, A+B pode e tem de ser determinado por B igualmente, para que a relação seja absoluta. Traduzindo: se o eu deve excluir de si algo (eu ou não-eu), o mesmo tem de ser considerado como que posto antes e independente do excluir, isto é, como pura e simplesmente posto, e agora é o excluir do objeto que deve ser excluído da esfera de B, como algo não essencial a este: “para o objeto, mesmo se ele deve estar posto no eu de uma maneira para nós totalmente inconcebível e, nessa medida, ser certamente um objeto, é *contingente* ser excluído”, isto é, ser *representado*: “o objeto em geral (aqui B) é o determinado: o estar-excluído pelo eu (aqui A+B) é o determinável” (idem, p. 348 (106-7)). Nesse sentido, a síntese só se completa quando todo seu percurso, digamos, está perfeito, e no qual se mostra que nenhum de seus termos alternantes tem qualquer autonomia fora da alternância: nem A, nem B, nem A+B é o determinado ou o determinável, mas todos em sua determinação recíproca dão o determinável e, com ele, a totalidade procurada para a determinação. Em resumo, a alternância consiste na determinabilidade em geral, na qual eu e não-eu, enquanto postos, isto é, enquanto sujeito e objeto, são ao mesmo tempo determinado e determinável, um pelo outro <*durcheinander*>; daí Fichte poder concluir: “a totalidade consiste meramente na relação completa, e não há em geral nada fixo em si, que a determine. A totalidade consiste na completude de uma *relação*, e não de uma *realidade*” (idem, p. 349 (107)). O que se exprime mais claramente, pois, na própria definição de substância e acidente que emerge com essa síntese: os termos alternantes da relação são os acidentes, a totalidade deles, isto é, a determinabilidade em geral deles, é a substância, mas na substância não há nada de fixo, antes uma mera alternância dos termos, de seus acidentes; se a determinação deve ocorrer, então ela tem de partir de um dos

termos da alternância que, para tanto, deve ser fixado: “mas não está fixado *absolutamente*; pois posso do mesmo modo partir de seu termo oposto; e então aquele termo que era antes essencial, fixado, fixo, é contingente” (idem, p. 350 (107)). Ao contrário de Maimon, portanto, que estabelecia uma unilateralidade <Einseitigkeit> no princípio da determinabilidade, no qual a o determinável (a substância ou sujeito) era aquilo que podia ser pensado em si e independentemente da síntese, enquanto o determinado (o acidente ou predicado) era aquilo que só podia ser pensado na sua síntese com o determinável, sendo este o essencial e o universal e aquele, o acidental e particular, para Fichte, com efeito, determinável e determinado estão em uma relação recíproca <wechselseitig>, na qual eles não estão fixos, mas o são quando há a determinação, de modo que o que em uma perspectiva é o essencial (ou universal), é na outra o acidental (ou particular) – no exemplo de Maimon do triângulo retângulo, no qual triângulo é o universal e retângulo sua determinação particular, é possível partir da “determinação” retângulo, como o essencial, e o ser ela atribuída ao triângulo é algo acidental. Mais que isso: cada um dos termos da síntese só tem significação na síntese e não fora dela: não é possível pensar o universal sem sua determinação particular, e esta só tem seu sentido como determinação daquele: “o determinável deve ser determinado pelo determinado e o determinado pelo determinável” (idem, p. 346, (105)). Como veremos ainda na seção seguinte deste capítulo, isso mostra que a alternância da imaginação é um todo – uma totalidade – na qual, decerto, eu e não-eu estão em *relação*, mas, para uma determinação da relação, é possível partir de cada um deles – partindo-se de um, tem-se o idealismo, partindo-se do outro, tem-se o realismo.

c) Agora, enfim, é possível empreender a síntese final da substancialidade entre atividade e alternância, unificando sinteticamente todos os elementos anteriores, e expondo, definitivamente, o “todo sintético” que constitui a síntese originária da imaginação, atividade cognoscente fundamental de todo saber, única verdade possível. A atividade, sinteticamente unificada, será designada por Fichte como um “*absoluto coligir* <Zusammenfassen> e *fixar de opostos*, um subjetivo e um objetivo, no *conceito da determinabilidade*, em que os mesmos são, todavia, também opostos” (idem, p. 350 (108)). Porque unifica na alternância um subjetivo e um objetivo, como termos opostos, sem que um suprima o outro, isto é, sem que pela sua alternância os opostos sejam sintetizados em um conceito superior, a atividade colige os opostos e os fixa, permitindo assim a sua mútua determinabilidade – função que será

desempenhada, como veremos, “pela faculdade do eu que é ativa na síntese (a imaginação)”. A alternância, por sua vez, consiste na relação entre duas esferas – $A+B$ determinado por A e $A+B$ determinado por B –, na qual não há determinação, mas determinabilidade, e a dificuldade toda está em pensar em uma relação sem algo que esteja em relação: “ A não é para ser pensado e B não é para ser pensado; mas é para ser pensado o *coincidir* <*Zusammentreffen*> – o *engrenar* de ambos, e é meramente esse seu ponto de unificação” (idem, p. 352 (109)).

Se a filosofia privilegia a atividade como fundamento da alternância, então o coincidir dos termos opostos fica sob a condição do coligir do eu que, como atividade absoluta, põe um objetivo e um subjetivo e unifica a ambos, e “apenas no eu e exclusivamente por força dessa ação são eles termos recíprocos; exclusivamente por força dessa ação eles coincidem” (idem, p. 353 (110)). Essa “maneira de refletir”, já se vê, é idealista, pois a representação é explicada unicamente por uma espontaneidade absoluta do eu: “representar consiste em pôr o eu um subjetivo e opor a esse subjetivo um outro como objetivo, e assim por diante”, tendo início, dessa forma, uma série de representações na consciência. Embora Fichte não nomeie ninguém aqui, tal idealismo parece coadunar bem com a filosofia elementar de Reinhold, cujo princípio era justamente: “na consciência a representação é distinguida do sujeito e do objeto pelo sujeito e referida a ambos”²⁴. E sem dúvida, esse idealismo é mais abstrato e vai mais longe que o idealismo quantitativo, posto na síntese por causalidade, pois, além de pensar a partir da lei da mediatidade do pôr, segundo a qual um objetivo não pode ser posto sem que seja suprimido um subjetivo e vice-versa, esse idealismo agora presente ainda acrescenta a condição de que ambos os opostos devem ser sinteticamente unificados por um e mesmo ato do eu, pelo qual ele colige e fixa os opostos. No entanto, quando essa “atividade é tomada como a atividade que esgota a essência do eu”, tal como faz Reinhold exatamente, tal “possibilidade de pensamento” contém algo “contraditório”, cometendo o erro de todo idealismo dogmático: “esse idealismo não explica completamente o que deve ser explicado”, pois ele pressupõe que os opostos já estejam presentes no eu sem qualquer fundamento, ou melhor, ele parte de uma *faticidade* e pressupõe “algo já presente no eu, em que algo é determinado como subjetivo e algo outro lhe é oposto como

²⁴ REINHOLD, K. *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. In: *Beiträge I*, p. 113. Ainda veremos, nas suas consequências, como tal idealismo deve ser visto como a teoria da faculdade de representação.

objetivo”; e embora seja possível explicar a presença do subjetivo pelo pôr do eu pura e simplesmente, não é possível explicar a presença do objetivo, “pois este está pura e simplesmente não posto pelo pôr do eu” (GWL, GA I/2, p. 354 (110)). Na verdade, como todo idealismo dogmático, esse idealismo não explica a passividade do eu e precisa, assim, postular pura e simplesmente uma finitude absoluta²⁵.

Inversamente, se a filosofia institui que a alternância determina a atividade, é o coincidir dos opostos na consciência que está no fundamento do coligir do eu, tornando-o assim *possível*. Decerto, elimina-se, com isso, a dificuldade com a qual se defrontou o idealismo, na medida em que é compreendido como o objetivo pode estar presente no eu para sua exclusão e oposição ao subjetivo. Eis aqui um realismo mais abstrato que todos os anteriores e, nesse sentido, mais crítico também: nele não é admitido nem um não-eu presente fora do eu, como fazia o realismo qualitativo, nem sequer uma determinação presente no eu, como fazia o quantitativo, mas nesse realismo, diz Fichte, “o objetivo a ser excluído não precisa estar presente, (...) é preciso que o subjetivo por um fundamento qualquer, que simplesmente esteja fora da atividade do eu, não possa ser estendido além” (GWL, GA I/2, p. 355 (110)), e que é expresso por Fichte com o termo “um *Anstoß*”²⁶ presente para o eu”. Ora, essa impossibilidade do subjetivo de ir além dá ao eu a tarefa de delimitar a si mesmo, o que ocorre por contraposição: o eu tem de opor algo objetivo ao subjetivo a ser delimitado e unificar sinteticamente a ambos, de modo que dessa forma a representação pode ser deduzida – sendo que essa tarefa não é uma determinação dada, posta para o eu como um objeto do saber, mas uma mera determinabilidade,

²⁵ Poderíamos dizer que, porque parte de uma espontaneidade unilateral da forma, esse idealismo tem de pressupor uma matéria ou múltiplos dados, exatamente como faz Reinhold, no que, aliás, tal idealismo se interverte em um certo realismo, precisamente por conter esse elemento fático. Sobre a distinção na filosofia elementar entre *forma* e *matéria*, vale a pena ver do próprio *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. In: *Beiträge I*, sobretudo, §XV a XX (pp. 130-140), à guisa de ilustração: “na mera representação a *matéria* <*Stoff*> é *dada* ao sujeito, e a *forma* é *produzida* por ele”, *idem*, p. 130.

²⁶ Mantemos o termo *Anstoß*, de difícil tradução, em alemão, sem vertê-lo para o português, a fim de não fixar uma determinada interpretação que poderia, digamos, coisificar o que está em questão. Os franceses costumam traduzi-lo por *choc*, Torres Filho o traduz por *travo*. Em certa medida, ambos têm razão, já que *Anstoß* é sinônimo de obstáculo, de um choque <*Stoß*> contrário a algo e que impede esse algo. Mas como ele também é sinônimo de propulsão <*Antrieb*>, de um primeiro ímpeto e, mesmo, de impulso inicial, cujo os correlatos latinos, de acordo com o *Dicionário Grimm*, são *offensio*, mas também *appulsio* e *impetus*, “travo” levaria a uma interpretação, digamos, um tanto “física”, como se houvesse um obstáculo real para o eu. O que é esse *Anstoß* ficará mais claro somente na discussão da faculdade prática, o que ocorrerá no próximo capítulo deste trabalho. Sobre esse problema vale a pena cf. DRUET, P.-P. “L’<*Anstoß*> fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore” in: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 08.1972, tomo 70, 4ª série, nº 7, pp. 384-392.

que, certamente, se tornará determinação quando for fixada²⁷. Entretanto, como todo realismo, esse realismo não explica a passagem do não-eu ao eu, quer dizer, esse *Anstoß* é *faticamente* postulado sem que seja possível ao eu dar a sua *gênese*, o que significa ser *cognoscível* pelo próprio eu, isto é, ser cognoscível em geral: se a determinabilidade do eu está posta, ela está posta, porém, sem nenhuma intervenção dele e, por isso, está posta “*para algo fora do eu*, mas não por e *para o eu*” (GWL, GA I/2, p. 356 (111)).

Ora, assim como na síntese final da alternância por causalidade, aqui também idealismo e realismo afirmam mais do que devem, fixando um momento da alternância e, nessa medida, absolutizando-o em detrimento do outro. Contra o idealismo, é preciso mostrar que, decerto, há uma atividade em operação na síntese originária, mas ela não pode ser confundida com a atividade absoluta do eu, do contrário é preciso admitir que o eu poria uma finitude absoluta, o que é “contraditório”; contra o realismo, é preciso mostrar, igualmente, que essa “impossibilidade de ir além”, o *Anstoß*, não está dado, posto sem a intervenção do eu, mas só é graças ao eu e à sua atividade, que, todavia, não é a atividade cognoscente operante na síntese originária, mas remete a essa atividade absoluta, que o idealista, igualmente, desconhecia, já que, reinholdianamente, reduzia tudo à representação. Atividade absoluta e *Anstoß* que, aqui sim, são *condições* da síntese originária e que, por isso, só encontrarão sua explicação em definitivo na *Fundação da ciência do prático* – algo que já estava sendo dito desde a primeira síntese entre fundamento ideal e fundamento real, quando Fichte advertiu o leitor de que:

“a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância admitida entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria” (idem, p. 328 (94))²⁸.

²⁷ Novamente aqui, Fichte não refere essa “possibilidade de pensamento” a nenhum filósofo determinado, até mesmo porque seu interesse é mostrar cada uma dessas possibilidades como *facta* que podem ser criados pela espontaneidade do filósofo, e não apontar a qual filósofo tal ou qual sistema pertence. De qualquer modo, parece plausível remeter esse realismo mais abstrato à filosofia de Maimon, na medida em que, para ele, o “dado” era uma consciência incompleta do objeto, cabendo à razão a tarefa de dar o “modo-de-surgimento” do objeto, isto é, a sua *gênese*, com o que, contudo, era preciso postular, mesmo que como ideia, a existência das coisas em si em um entendimento infinito. Assim como Reinhold, Maimon privilegia um lado da síntese e, por isso, cai em uma unilateralidade, absolutizando o momento objetivo. A síntese final mostrará que mesmo esse objetivo é produzido pela imaginação.

²⁸ O idealismo crítico “parte, em sua explicação da representação, não de uma atividade absoluta do eu ou do não-eu, mas sim de um estar-determinado, que é ao mesmo tempo um determinar, porque nada mais está nem pode estar imediatamente contido na consciência. O que possa determinar, por sua vez, essa determinação, permanece inteiramente indecído na teoria; e por essa incompletude somos, pois,

Nesse sentido, o texto da síntese final da substancialidade na *Grundlage* já contém elementos, cujo tratamento só terá lugar mais adiante²⁹; eles são usados, contudo, em vista da explicação dessa síntese originária da imaginação, até mesmo porque, como veremos, esses elementos contribuirão para a ampliação do escopo dessa imaginação.

Assim, é preciso admitir que o *Anstoß* sobre a atividade do eu, através do qual surge ao eu a tarefa de delimitação, seja *para o eu*, quer dizer, não esteja presente sem a intervenção do eu, “mas ocorreria justamente sobre sua atividade no pôr de si mesmo; que, por assim dizer, sua atividade que se esforça para ir mais além seria repelida de volta a si mesma (refletida), do que se seguiria então muito naturalmente a auto-delimitação, e desta todo o restante que foi exigido” (GWL, GA I/2, p. 356 (111)). Ora, a atividade de delimitação do eu é a própria atividade teórica que está em questão: ela é condicionada pelo *Anstoß*, pois é por esse impedimento que o eu é levado, graças à sua atividade, agora teórica, a se delimitar a si mesmo e, para isso, opor a si um objetivo como limite da sua atividade impedida, que aparece agora para ele como o subjetivo. Nessa medida, o eu *produz* esse limite por “absoluta espontaneidade”, *transferindo* esse acidente que está nele para algo fora dele, projetado como uma *matéria* estendida no *espaço* (idem, p. 440 (169)), enquanto *fundamento* explicativo de sua limitação – justamente o B da alternância: “o eu deve limitar-se, isto é, nessa medida, pôr-se como não se pondo; deve pôr nesse âmbito o limite indeterminado, ilimitado, infinito (acima=B); e, se deve fazê-lo, tem de ser infinito” (idem, p. 358 (113)). Mas se o eu não se delimitasse, ele também não seria infinito – não seria infinito para ele. Assim, conforme a “exigência” dessa atividade absoluta do eu (idem, p. 367 (119)), ele procura conferir a si essa sua atividade que vai ao infinito e na qual ocorre o *Anstoß*: “por conseguinte, o eu deve também, ao mesmo tempo, em uma e mesma ação indivisa e indistinguível acolher de novo em si

também impelidos a ultrapassar a teoria em direção a uma parte prática da doutrina da ciência” (idem, p. 328 (94)).

²⁹ Por isso, deixaremos para mais adiante o comentário mais detalhado a alguns textos decisivos desse momento da dedução, em especial aquele que trata da imaginação como síntese entre infinito e finito. Aliás, neste ponto, afastamo-nos da leitura de Metz, que entende que a síntese entre atividade e alternância na imaginação, no mero registro teórico, já seria a síntese entre atividade infinita e *Anstoß* e, daí, ele explicar a impossibilidade da realização da infinitude e o próprio *Anstoß* como da alçada do teórico, explicação que, como veremos – e nisto estamos de acordo com Metz –, se dá do mesmo modo como Kant descreve o sublime matemático, com o que Metz, mesmo se vê aí a unidade de teórico e prático, como faz Kant na *Crítica da faculdade de julgar*, acaba por tornar supérflua a parte prática da doutrina da ciência na sua função de condição de possibilidade da representação. Cf. METZ, W. *Op. Cit.*, p. 305.

essa atividade (determinar $A+B$ por A)” (idem, p. 359 (113)). Ocorre que se o eu a acolhesse, ela estaria *determinada* e não seria mais, por isso, infinita, mas então seria posta uma finitude, mesmo que sob o predicado da infinitude, de sorte que se a atividade deve ser infinita, ela tem de ser novamente posta fora do eu, no infinito ($=B$); no entanto, novamente, o eu tenta conferir B a si e, novamente, não o consegue e é justamente porque a atividade infinita não pode ser acolhida e ao mesmo tempo é excluída que ocorre a síntese exigida. Ora, essa *alternância* é a *atividade* de uma faculdade que oscila entre os opostos absolutos e, nesse oscilar, unifica-os. Essa faculdade é a imaginação: “a imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito; e portanto, através dela, $A+B$ é certamente determinado pelo A e *ao mesmo tempo* pelo B indeterminado, e essa é a síntese da imaginação” (idem, p. 360 (114)). E aliás, é por não unificar em um conceito o infinito na forma do finito, mas oscilar entre eles, que o limite do eu não é um limite fixo, já dado como algo determinado, como uma determinação do eu já presente nele, pois se assim fosse, o eu seria meramente finito, isto é, ele seria um mero objeto de determinação, mas nunca ao mesmo tempo o sujeito também – o que está justamente em questão aqui. Assim, não há certamente determinação, mas o que há é a determinabilidade do eu:

“essa faculdade [a imaginação] põe, em vista de uma determinação do sujeito, um limite infinito, como produto de sua atividade que vai ao infinito. Tenta conferir a si essa atividade (determinar $A+B$ por A); se o fizesse efetivamente, não seria mais *essa* atividade; como posta em sujeito determinado, estaria ela mesma determinada e, portanto, não seria infinita; a imaginação é, por isso, repelida de novo para o infinito (é-lhe dada como tarefa a determinação de $A+B$ por B). Portanto, o que há é exclusivamente a determinabilidade, a idéia da determinação, inalcançável por esse caminho, e não a própria determinação” (idem).

Quando, portanto, Fichte diz que “a imaginação não tem nenhum ponto de apoio <Standpunkt> fixo” (idem) é porque a alternância consiste no percorrer, ou melhor, no oscilar de todos esses momentos sem se fixar em nenhum deles nesse “todo sintético”, caso contrário surge um sistema filosófico que ou privilegiará o momento do “subjetivo” ou aquele do “objetivo”, e o *Standpunkt* pode muito bem ser traduzido por “ponto de vista”: a imaginação, em virtude da sua síntese originária nesse oscilar entre opostos, é o terreno comum de todo saber e, por consequência, de toda perspectiva

determinada sobre ele. Aliás, cumpre-se aqui a definição da substância como a totalidade de seus acidentes (aqui, o subjetivo e o objetivo, eu e não-eu), sem que estes tenham algum portador comum: a imaginação, faculdade do *ponente* (do *reflexionante*), oscila entre os opostos (postos), que são seus acidentes (o refletido). Mais que isso: revela-se aqui o sentido último da síntese empreendida com o terceiro princípio da doutrina da ciência (§3) entre eu e não-eu mediante o *limite*, que, ele mesmo, já estava expresso na sua descrição inicial como uma alternância da substancialidade: “eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável” (idem, p. 279 (60))³⁰.

Agora, enfim, é possível apresentar a unificação sintética buscada pela exposição filosófica entre o coligir e o coincidir. A síntese entre ambos ocorre em três momentos que constituem, todavia, *uma e mesma ação* e são indissociáveis: o coincidir dos opostos surge apenas através da produção do limite (B) pelo próprio eu: é “um produto daquele que apreende, *no e para o* apreender” (GWL, GA I/2, p. 359, (113)) – tese absoluta da imaginação. Estando o eu e esse produto de sua atividade opostos, os coincidentes estão postos, mas nenhum está posto no limite – segundo momento, antítese da imaginação. Mas para que ambos não se suprimam mutuamente, eles devem ser unificados, o eu tenta conferir a si a atividade mas não consegue, os opostos subsistem um ao lado do outro e “os próprios delimitantes são coligidos no limite” – terceiro momento, síntese da imaginação. A imaginação, portanto, é uma atividade que é, ao mesmo tempo, uma alternância e uma alternância que é uma atividade – é uma atividade que alterna.

Com a imaginação, então, estão desfeitas todas as dificuldades encontradas no caminho, tudo o que era para ser sintetizado foi sintetizado e está explicada, por fim, a proposição inicial de que partiu a exposição filosófica: foi encontrado o *factum* originariamente presente no espírito humano que a torna pensável. Essa proposição era: o eu se põe como determinado pelo não-eu; pela imaginação, o eu produz um limite a si, um não-eu, e pode assim pôr-se como determinado por esse limite: “o próprio não-eu é um produto do eu que determina a si mesmo e não é nada absoluto e posto fora do eu. Um eu que se põe *como* se pondo a si mesmo, ou um *sujeito*, não é

³⁰ É Torres Filho quem chama a atenção para isso: “uma vez que esse resultado, que torna *pensável* o conceito de *limite*, é o “conteúdo experimental” do terceiro princípio (e, portanto) da ciência inteira”, TORRES Fo., R. *Op. Cit.*, p. 230.

possível sem um objeto produzido da maneira descrita” (idem, p. 361, (115)). Daí que, ao contrário do que afirmavam idealismos e realismos, eu e não-eu só são algo, como conteúdos objetivos, pelo oscilar da imaginação, isto é, no interior da alternância e pela alternância: “o eu não se pode pôr de outro modo, a não ser que seja determinado pelo não-eu (sem um objeto, não há um sujeito). Nessa medida põe-se como determinado. Ao mesmo tempo, põe-se também como determinante; porque o que o delimita no não-eu é seu próprio produto (sem um sujeito, não há um objeto)” (idem, p. 362, (115)).

3.

Mas essa nossa exposição da imaginação produtiva, como faculdade da síntese, toda essa descrição da sua maneira de ação – de querer apreender o infinito na forma do finito, de determinar $A+B$ por A e, no mesmo momento, $A+B$ por B –, permanece, apesar disso, ainda um “mero pensamento sem nenhuma realidade” (idem, p. 366 (118)), uma “mera possibilidade de pensamento”, se não analisamos, digamos, *in concreto* essa maneira de ação, mostrando como esses opostos obtêm “realidade” mediante essa síntese originária. Quer dizer, se a primeira parte do §4 da *Grundlage* foi uma reflexão filosófica “artificial” que procurou apontar o *factum* originariamente presente no espírito humano que constitui a sua atividade cognoscente *em geral*, os opostos de que ela fala permanecem ainda algo meramente pensado e essa própria atividade produtiva da síntese não é compreendida na sua completude: “os opostos absolutos (o subjetivo finito e o objetivo infinito), são, antes da síntese, algo meramente pensado e, como sempre tomamos aqui essa palavra, ideal. Assim que devem – e não podem – ser unificados pela faculdade de pensar, esses opostos adquirem, pelo oscilar da mente, que nessa função é denominada imaginação, uma realidade” (idem, p. 368 (119)). Isso porque, *mediante* a síntese, tais opostos se tornam “intuíveis”, e, declara Fichte, “não pode haver outra realidade senão a realidade mediante a intuição” (idem). Digamos que no nível da reflexão estritamente filosófica, esses opostos como que ainda permaneciam da alçada do mero possível e, enquanto tais, “não seriam nada”; ao passarem através da síntese eles obtêm realidade, realizando-se assim a identidade entre fundamento real e ideal. A realidade, foi dito, é adquirida mediante a intuição, a imaginação, portanto, é a “faculdade da intuição” que, como já é de se esperar da dedução analítico-sintética da filosofia, atua categorialmente. Apresentemos assim essa maneira de atuar da imaginação produtiva

já no seu próprio ponto de vista, graças ao qual seus opostos adquirem realidade, isto é, no ponto de vista da consciência “natural” *em geral*. Desse modo, será possível analisar esse outro lado do “todo sintético”, em que intuição e conceito, perceptivo e lógico, são um só, clarificando ainda mais o que está em questão com essa síntese originária da imaginação, explicação definitiva da representação. Para tanto, deixaremos de lado, por ora, a *Grundlage* e utilizaremos os textos do *Grundriss*, já que estes, ao nosso ver, correndo paralelos à Dedução da Representação, apresentam uma clareza maior³¹.

Foi dito em termos bem gerais, quando da exposição da síntese da imaginação, que ela *produz* um limite e, ao mesmo tempo, tenta conferi-lo a si mesma para que ela seja consciente dele, que ele seja *para ela*. Podemos dizer, é nessa dupla perspectiva que se explica a síntese da imaginação: de um lado, um momento de *produção* do a ser refletido, de outro, um momento de *reflexão* desse produto, para que esse produto seja apropriado pelo eu, do contrário, ele não estaria *no* eu³². Nisto, claro, evidencia-se o princípio genético que perpassa toda a doutrina da ciência de que “*nada cabe ao eu a não ser o que ele põe em si*” (*Grundriss*, GA I/3, p. 145)³³; princípio genético porque postula que a inteligibilidade só se funda na reflexão daquilo que já foi produzido pela própria razão – e que faz eco ao lema kantiano do Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, de que a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto”³⁴. Em um momento mais avançado das análises do *Grundriss*, Fichte diz que esta – a produção e a reflexão – é a “essência da síntese” (idem, GA I/3, p. 186), uma tal que a impele a todos os seus momentos constitutivos, que, por isso, são deduzidos conforme essa sua essência e só têm sua significação nesse “todo sintético” e na sua inerência à síntese – daí que mesmo tempo e espaço,

³¹ O que apresentaremos aqui corresponderia às seções I a VIII da Dedução da Representação da *Grundlage*, dando ênfase sobretudo à seção IV, onde ao nosso ver fica mais claro como o “esquema lógico” do modo de agir da imaginação está também em funcionamento em toda percepção, na representação em geral.

³² Tal formulação não parece estar distante daquilo que Fichte, em outro registro teórico, certamente, expressa na Primeira Introdução da *Nova Methodo*, quando diz que “há duas ações do eu: uma pela qual ele põe a si mesmo e tudo o que é exigido para isso, logo, o mundo inteiro; a segunda ação é um pôr repetido <*abermaliges Setzen*> daquilo que já está posto pela primeira ação. Há, portanto, um pôr originário do eu e do mundo e um pôr do já posto” (WLnM, GA IV/3, p. 328). Quem chama bastante a atenção para essa ação dupla de produção e reflexão é Metz em seu artigo “Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins”. In: *Fichte-Studien*, Band 20, pp. 69-99.

³³ Na formulação da *Grundlage*: “nada cabe ao eu, a não ser na medida em que o eu o confere a si” (GWL, GA I/2, p. 229 (122)). Tal princípio é a expressão do uso regulativo do primeiro princípio no interior da doutrina da ciência teórica (GWL, GA I/2, p. 282 (61)), de que, como o eu é o que põe a si por si mesmo, todo posto nele, tem de ser posto por ele.

³⁴ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, B XIII.

por exemplo, se mostrarão essenciais à síntese originária. Em termos gerais, esse esquema da síntese poderia também ser encarado como uma produção do objeto pelo sujeito e sua apropriação por este último.

Segundo a explicação introdutória geral à síntese da imaginação exposta ao final do percurso analítico-sintético do filósofo, viu-se que o eu era limitado, obstruído, na sua atividade esforçante infinita de pôr-se a si mesmo e, com isso, estava dada a tarefa de limitar-se a si mesmo, tarefa a ser cumprida justamente pela síntese originária entre eu e não-eu, entre representação e coisa, pensamento e ser, cuja função, como vimos, cabe à imaginação produtiva. Tal síntese revelou-se uma alternância por substancialidade, cujos momentos no seu “esquema” geral, traçado na síntese de forma e matéria da alternância da substancialidade, eram, recordemos: 1) A é posto como totalidade e B é excluído; 2) B deve ser refletido, com o que A é excluído da totalidade; 3) A+B, doravante como totalidade, deve ser refletido nessa sua ligação – nisto, A+B é determinado por B; 4) é preciso refletir sobre o B excluído na última operação; 5) por fim, A+B determinado por B tem de ser novamente posto no A, isto é, determinado por A. Todos esses momentos, bem entendido, são somente abstrações efetuadas pelo filósofo na sua reflexão, pois todos eles constituem em si uma única ação, chamada por Fichte em outros textos, não sem razão, de “síntese quántupla”. Vejamos.

1) O eu limita a si mesmo e põe a si mesmo *como* eu, apenas na medida em que ele *exclui* algo de si que define o limite da sua atividade; esse algo é *produzido* pela imaginação, que nessa função é absolutamente intuente, e, enquanto excluído, é *oposto* eu, ele é não-eu (B), o que mais adiante se mostrará como o *intuído*; mas ao mesmo tempo e na mesma ação, o eu projeta “com liberdade absoluta” aquilo que Fichte chamará de *imagem* do intuído (A). Em outras palavras, dada a limitação na atividade do eu que vai ao infinito, o eu produz por *absoluta espontaneidade* um não-eu, produção que é uma intuição imediata da coisa, mas que não vem à consciência e que ainda não é “coisa”, nem coisa determinada; tal coisa ou sua propriedade é excluída do eu para designar seu limite; ao mesmo tempo, o eu projeta com liberdade uma imagem dessa coisa, imagem (A) que cabe a ele, eu, mas cuja projeção é orientada pela propriedade da coisa³⁵. Assim, temos aqui uma imagem no eu projetada

³⁵ Não pretendemos entrar em detalhes nessa descrição geral da síntese originária da imaginação, já que nosso intuito é ressaltar seus momentos essenciais e sua reciprocidade sintética. Mas à guisa de explicação geral dessa *formação* da imagem e da intuição do não-eu contraposta a ela, vale a pena

com liberdade e um algo produzido por espontaneidade, que é excluído do eu – o eu está posto como totalidade e o que o limita está excluído dessa totalidade. Nessas ações, que na verdade constituem uma só, o eu, claro, não toma consciência do seu agir.

2) Mas o eu não pode se pôr como livre no formar sem pôr, *ao mesmo tempo*, B. Quer dizer, o eu, se é eu, deve pôr-se como projetando por liberdade *para si*, porque senão isso não caberia a ele e, por conseguinte, não seria em geral – lembremos que fundamento real e ideal só um e o mesmo. Assim, o eu tem de *refletir* sobre essa determinidade da propriedade produzida pela intuição e, com isso, é excluído da totalidade, não está mais determinado por si mesmo, mas por algo oposto a ele: a imagem nele não se deixa mais explicar a partir dele, mas por algo fora dele, e está posto A+B, ou A determinado por B, como totalidade. Essa reflexão, contudo, só se realiza com o próximo momento, no qual para que B seja algo determinado é produzido um outro B que o delimita, pondo-o como B determinado.

3) É preciso refletir sobre a propriedade determinada, pois sem essa reflexão ela não estaria no eu. Daí ela ocorrer, diz Fichte, “por absoluta espontaneidade”: o eu reflete pura e simplesmente porque é eu, porque tem de pôr o que cabe a ele – nada na coisa impele à reflexão, é a essência do eu que impele a ela. O eu, decerto, não toma consciência da sua espontaneidade nesse agir, embora seja isso que ele sempre vise: apreender sua própria produção (e a infinitude nela inscrita); todavia, o *objeto* dessa reflexão torna-se *produto* da espontaneidade, quer dizer, ele aparece ao eu com o traço característico de um produto da ação livre, a saber, que ele poderia ser diferente do que ele é, em uma palavra: cabe a essa propriedade a *contingência*. – E mais de uma vez, Fichte dirá que o eu não se apropria dos produtos de sua espontaneidade – o que significa o mesmo que: ele não se apropria de si mesmo, é para si mesmo – diretamente, mas sempre *mediatamente*, através de seus produtos, na medida em que eles são postos como contingentes: “o eu aparece imediatamente na consciência – significa: o objeto da sua atividade (produto dela, só que sem consciência) é posto por

trazer este trecho, que, não obstante, já pressupõe alguns elementos que ainda serão postos, como veremos: “Na medida em que o eu põe essa imagem como produto da sua atividade, ele opõe a ela necessariamente algo, que não é produto da atividade; que não é mais determinável, mas está perfeitamente determinado e sem nenhuma intervenção do eu, por si mesma determinado. Esta é a *coisa efetiva*, segunda a qual o eu formante <*bildende*> se orienta na projeção da sua imagem e que, por isso, tem de pairar diante dele necessariamente nesse formar. Ela é o produto da sua primeira ação agora interrompida, que, porém, não pode ser posta como tal nessa referência” (Grundriss, GA I/3, p. 179). A referida primeira ação agora interrompida é a ação e produção do “intuído”, do não-eu.

liberdade como produto, como podendo ser outro, como contingente” (idem, p. 379). No caso presente, isso é a tomada de consciência da liberdade do eu no seu projetar da imagem (A) e da propriedade (B) com ela ligada: o eu construiu a imagem (e a propriedade da coisa) desse modo, mas poderia ter determinado-a de outro modo³⁶. Ocorre que enquanto *determinado* e enquanto é refletido nesse registro, o objeto não aparece como contingente. Ele tem de ser contingente, portanto, em outra perspectiva. A atividade da síntese é impelida a realizar essa outra perspectiva: o eu determina-se novamente, o que só é possível se ele opõe a si algo, um não-eu. Quer dizer, para que a propriedade apareça como contingente nessa reflexão do eu sobre ela, o eu tem pôr essa reflexão como determinada em relação a algo outro que tem de ser “necessário”, sendo que para limitar essa primeira reflexão sobre a propriedade ele tem de *produzir* seu limite: o eu, relembra Fichte, “não pode refletir, pôr limite, sem ao mesmo tempo produzir algo como seu delimitante. Portanto, *determinar* e *produzir* estão sempre juntos e isso é aquilo no que a identidade da consciência se mantém” (idem, p. 384). Esse oposto, produzido por intuição, então, tem de ser *necessário* em relação à propriedade determinada, enquanto esta é, em relação a ele, *contingente*. E assim como ela, tal oposto tem de ser excluído do eu – ele é um não-eu. E temos, então, um não-eu contingente (a propriedade (B)) e um não-eu necessário, que, por isso, têm de ser referidos e sinteticamente unificados, o que se dará justamente através da categoria da *substancialidade*, mas no seu sentido já derivado de sujeito ao qual adere um acidente: “ambos estão unificados, isto é, eles são um em referência ao outro necessário e contingente: a propriedade tem de ter um substrato, mas ao substrato não tem de caber essa propriedade” (idem, p. 385). Com essa síntese, o não-eu necessário não está no eu, mas está *fora* dele – ele fora *alienado* – e, doravante, A+B está determinado por B, pois a imagem acolhida no eu e já sintetizada com a propriedade pode até estar determinada para o eu, mas “à coisa a propriedade expressa pela

³⁶ “Na primeira intuição, na producente, eu estou perdido em um objeto. Eu reflito, primeiro, sobre eu mesmo, encontro-me e distingo de mim o objeto. Mas no objeto ainda está tudo confuso e misturado entre si, e não há nada a não ser um objeto. Eu reflito, agora, sobre seus índices singulares, por exemplo, sobre sua figura, tamanho, cor, etc, e as ponho em minha consciência. Inicialmente, eu fico, em cada índice singular dessa espécie, indeciso e vacilante, coloco no fundamento da minha observação um esquema arbitrário de um figura, de um tamanho, de uma cor, que se aproximam àqueles do objeto; observo mais precisamente e só então determino meu esquema da figura como, por ventura, o de um cubo; o do tamanho, por ventura, o de um punho; o da cor, aquele da cor verde escura. Através desse passar de um produto indeterminado da imaginação livre para a completa determinação em um e mesmo ato, isso que aparece na minha consciência se torna uma imagem e é posta como uma imagem. Ela se torna *meu* produto, porque eu tenho de pô-la como determinada por autoatividade <Selbsttätigkeit> absoluta” (Grundriss, GA I/3, p. 179).

imagem é contingente. Ela poderia também não caber a ela” (idem). Assim, para a reflexão do eu sobre a imagem e a propriedade na sua ligação, o que é o mesmo que a reflexão de si mesmo como livre no projetar da imagem, foi necessária a produção de um não-eu como substrato da propriedade. Nisto, já se vê que intuição e conceito são indissociáveis e estão sinteticamente unificados em uma e mesma ação.

4) Ora, o eu tem de refletir sobre esse não-eu necessário que foi excluído no momento anterior, ou melhor, o contingente (a propriedade, a imagem) e o necessário têm de ser unificados por um e mesmo eu, para que sejam para ele. Tal unificação é produto exclusivo do eu e ocorre “por espontaneidade absoluta”. Aqui, assim como no momento anterior, o eu também age categorialmente, mas agora mediante a categoria da *causalidade*: “na reflexão e através dela, é *transferido* ao necessário o conceito do agir, que, na verdade, só se encontra no próprio reflexionante; o contingente é posto como produto dele, como exteriorização da sua atividade livre” (idem, p. 386). Surge, assim, com essa ação sintética a “coisa *efetiva*” <*wirklich*>: esta, junto com sua exteriorização, está posta no eu e para eu. Aliás, é aqui, neste momento, onde se mostra a produção pelo próprio eu da matéria, como o “portador” das propriedades das coisas, como a “força” subsistente delas, cuja expressão mais clara talvez seja encontrada no §10 da *Grundlage*, quando Fichte afirma que:

“essa determinação de *vocês mesmos*, vocês a transferem a algo *fora de vocês*; daquilo que, prontamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (...), de uma matéria <*Stoff*> que deve estar estendida no espaço e preenchê-lo. (...) e uma tal matéria sem um subjetivo para ser-lhe transferido, simplesmente não existe para vocês e, por isso, para vocês, não é nada mais que o portador de que precisam para o subjetivo a ser transferido de vocês” (GWL, GA I/2, p. 440 (169))³⁷.

Mas por isso mesmo, não obstante, o próprio eu deixou de ser eu, pois está determinado pela coisa, tornou-se produto dela, posto por ela e não por si mesmo – A+B está determinado por B. Mas isso não pode ocorrer, pois ao eu só cabe aquilo que ele põe em si, esforçando-se sempre em pôr por si mesmo. A essência da síntese,

³⁷ Como se vê, no próprio transferir já está implicada a produção da *matéria* e sua projeção no *espaço*. Já aqui implícitos, tais elementos serão tematizados mais adiante, sobretudo o espaço. O tratamento da produção da matéria, no entanto, receberá um desenvolvimento maior nos textos seguintes de Fichte; nas *Lições sobre lógica e metafísica*, por exemplo, lê-se: “à atividade deve ser resistido, logo, o que pode ser o objeto? senão o que torna a atividade impossível e, aliás, segundo todas as direções; isso é algo que preenche o espaço <*etwas raumerfüllendes*>, e todo o esquema da minha atividade é o espaço: o objeto se dá para mim no espaço e torna-se matéria no espaço” (VLM, GA IV/1, p. 210)

portanto, a impele para um novo e último momento: A+B determinado por B tem de ser novamente posto no eu, isto é, determinado por A.

5) Esse último momento da síntese originária da imaginação produtiva conterà em si duas passagens categoriais: primeiro, o efeito no eu, que deve ser produzido pela coisa, é posto em relação ao eu como contingente, o que significa que a esse efeito é oposto pelo eu a ele mesmo um eu necessário em si e por si, assim como o eu fez com o não-eu, opondo ao não-eu contingente um não-eu em si. – E assim como lá, novamente aqui trata-se de uma unificação por *substancialidade*: o eu necessário é substância, o contingente nele é acidente. Mas, em segundo lugar, os “dois eus” têm de ser unificados e postos como um e o mesmo eu, e o são, igualmente, por atividade absoluta do eu, mediante a categoria de *causalidade*: sem consciência do seu agir, o eu *transfere* essa sua atividade ao necessário e ao contingente e os põe nessa relação como causa e efeito: “o contingente torna-se algo efetuado <*bewirktes*> pela atividade do eu absoluto no refletir, uma exteriorização do eu e, nessa medida, *algo efetivo para o mesmo*” (Grundriss, GA I/3, p. 192 – *grifo nosso*)³⁸. E se o momento anterior havia produzido uma coisa efetiva com suas exteriorizações (acidentes), agora a imaginação produtiva produziu um eu efetivo, que possui seus acidentes como suas exteriorizações. Foram, enfim, construídos sujeito e objeto como conteúdos objetivos da síntese originária da imaginação, tal como delineara os desenvolvimentos da dedução analítico-sintética do primeiro momento do §4 da *Grundlage*, e o foram pelo seu produzir e refletir recíprocos: “ambos, eu e não-eu, existem em si necessariamente, cada um completamente independente do outro; ambos exteriorizam-se nessa independência, cada um por sua própria atividade e força”; ao mesmo tempo, as exteriorizações de ambas as forças estão sinteticamente unificadas: “o eu não pode agir, sem ter um objeto; logo, através da causalidade do eu é posta a do não-eu; o não-eu pode agir, mas não para o eu, sem que o eu também aja”

³⁸ Algo que já estava indicado nos dois momentos anteriores da síntese, há, neste seu nível derivado e no seu respectivo uso das categorias, uma dependência recíproca entre *substância* e *causalidade*, na medida em que acidente e substância são unificados entre si pela relação de causalidade: o acidente como exteriorização da substância, que, enquanto força, torna-se uma coisa efetiva. Tal relação não é estranha às Analogias da Experiência do Sistema dos Princípios da *Crítica da razão pura*: depois de ter-se perguntado, ao final da Primeira Analogia, qual seria o “critério empírico dessa permanência necessária” (KANT, I *Kritik der reinen Vernunft*, A189/B232), Kant mostra na Segunda Analogia que tal se encontra no uso da causalidade e, mais precisamente, no conceito derivado da ação: “onde há ação, por conseguinte, atividade e força, ali há também substância, e só nesta tem de ser buscada a sede daquela frutífera fonte dos *Erscheinungen*. (...) Ação já significa a relação do sujeito da causalidade ao efeito” (idem, A204-5/B250). Vemos, nesse sentido, que essa reconstrução do kantismo a partir de seu espírito move-se, mesmo que em nível anterior, no interior de seus próprios desenvolvimentos.

(Grundriss, GA I/3, p. 193). Mas, que fique claro, todos esses momentos constituem uma única ação e, embora tal seja estruturada por uma série de intuições, elas configuram uma intuição única, na qual eu e não-eu estão sempre unificados. Como diz Fichte:

“em geral, nas presentes investigações e, em particular, na de agora, deve-se notar que não pode aparecer na consciência de modo algum algo que corresponda a elas singularmente. As ações descritas do espírito humano não aparecem separadas na alma e não são tomadas como tais, mas tudo o que estabelecemos agora, ocorre em unificação sintética, tal como nós perseguimos constantemente a marcha sintética e concluímos da presença de um membro à presença dos restantes” (idem, p. 186).

Aqui, já encontramos o ponto onde é possível tirar as consequências filosóficas dessa reconfiguração da síntese originária, em especial, tocante os supostos sistemas filosóficos que dessa síntese podem advir. Antes disso, todavia, resta analisar um derradeiro momento da síntese originária, para que ela seja apresentada na sua completude e possamos entender como ela expressa a atividade originária constituinte da consciência em geral. É que se eu e não-eu foram produzidos e agem na sua autonomia, resta entender como se dá a “harmonia” entre eles, justamente o problema colocado pela filosofia de saber como às representações correspondem coisas fora delas, em outras palavras, como eu e não-eu se harmonizam e *coincidem* <*zusammentreffen*>. Tal unificação se dá por “absoluta espontaneidade” e trará consigo a necessidade de tempo e espaço para a constituição em geral do saber³⁹.

Se a unificação sintética da causalidade de eu e não-eu, empreendida pela intuição única estabelecida no esquema geral acima, se dá por absoluta espontaneidade, ela trará a marca característica da liberdade: a contingência, de modo

³⁹ Pretendemos aqui apenas expor a síntese originária em seus momentos essenciais, tal como ela é apresentada na *Grundlage* e no *Grundriss*, especialmente em relação ao tempo e ao espaço. Há de se reconhecer, neste ponto, que a dedução de tempo e espaço (e da matéria) nas exposições seguintes, notadamente na *Nova Methodo* e na exposição de 1801/2, superam aquelas dos textos discutidos neste trabalho, não só na clareza como também nos detalhes, sobretudo tocante o seu pertencimento essencial à síntese originária e sua relação de determinação recíproca – na exposição de 1801/2, por exemplo, Fichte definirá a própria ação sintética, segundo a forma, como um “traçar uma linha” <*Linienziehen*>, retomando as descrições do espaço da *Nova Methodo*: “o ato é unidade, no saber, e para si *ponto* (...), o ser, multiplicidade: o todo, por isso, um ponto estendido à separabilidade infinita, que, contudo, permanece ponto, uma separabilidade comprimida no ponto, que, porém, permanece separabilidade. Portanto, uma forma viva e luminosa em si de um traçar a linha” (WL1801/2, p. 156). Em relação ao espaço na WLn, ver § 10 e 11, e na WL1801/2, §2 e 3 da segunda parte; em relação ao tempo na WLn, ver § 11 e 12, e na WL1801/2, §3 e 4 da segunda parte. Vale a pena também cf. a sucinta porém elucidativa explicação de tempo e espaço em VLM, GA IV/1, p. 210.

que o coincidir entre eu e não-eu é contingente. Tal contingência, claro, tem de ser posta e acolhida pelo eu *para si* mesmo, e o eu tem de se pôr como *intuinte*. Breve e esquematicamente, tal harmonia entre eu e não-eu se dará pela síntese de duas – ou pelo menos duas – intuições, nas quais uma é posta como contingente em relação à outra, e esta, posta como necessária em relação à primeira. Essa relação entre duas intuições é, primeiramente, a de dois não-eus (intuídos), cuja relação entre si, adverte Fichte, não se refere à determinação interna dos objetos, já que enquanto determinados tal relação de contingência e necessidade não tem lugar, mas trata-se de uma determinação *externa* das intuições. Isso implica que os dois não-eus têm de coincidir *em um ponto*, no qual seja possível estabelecer essa relação, de tal maneira que um objeto esteja unificado com o ponto necessariamente, mas o outro não, podendo também não estar unificado com ele; depois, tais objetos têm de excluir-se reciprocamente justamente *neste* ponto: a esfera que um ocupa exclui a esfera do outro, sem, contudo, que haja uma influência entre os dois objetos, pois se trata da determinação externa entre eles – tem de haver uma *continuidade* entre as esferas dos dois objetos. Se tal determinação tem de possuir a marca da contingência, então ela tem de ser posta pelo eu por liberdade, o que significa: depende exclusivamente do eu se ele põe um ou outro como necessário e o outro como contingente, sendo necessário somente que haja tal relação entre um e outro. Como condição dessa liberdade, portanto, o *ponto* do coincidir dos dois objetos tem de ser extenso, contínuo, coeso e divisível ao infinito – ele só pode ser, dessa forma, o *espaço*. Em outras palavras, para que a contingência da harmonia entre eu e não-eu seja posta para o eu, os intuídos (os não-eus) têm de ser determinados no espaço e, como tais, pela liberdade do eu, segundo essa relação entre o necessário (o determinável) e o contingente (o determinado), no que reencontramos aqui aquela não-fixidez exposta no “esquema lógico” da alternância da substancialidade: a regra da determinação espacial, conclui Fichte, diz que:

“o objeto da intuição a ser posto tem de ser necessariamente um determinável, e nenhum determinado, e que a ele tem de ser oposto um determinado, que, nessa medida, não pode ser um determinável. Se X, pelas suas características internas, deve ser o determinado no espaço ou Y pelas suas, ou X o determinável, permanece indecيدido, e aqui a liberdade tem seu espaço de jogo: ela tem de opor um determinado e um determinável, mas ela pode fazer dentre os opostos o

determinado que ela quer, e o determinável que ela quer. Depende exclusivamente da espontaneidade” (Grundriss, GA I/3, p. 203).

Isso quer dizer que, como as coisas se excluem no espaço, o eu percorre-o com liberdade, decidindo qual objeto é a referência em relação aos demais, qual é o determinável, em relação ao qual os outros serão determinados. No pôr do determinável, por conseguinte, encontra-se a contingência, esta é acolhida no eu, torna-se um acidente seu e o próprio eu é posto como substância⁴⁰.

Mas mesmo assim a harmonia e conexão entre causalidade de eu e não-eu ainda não estão explicadas. Está determinada a espontaneidade do eu na determinação do intuído, o não-eu é uma esfera de forças que se exteriorizam livremente e o eu determina-se livremente a percorrer o espaço, mas a conexão entre a representação no eu e a coisa não está explicada. Tem de haver uma outra determinação da intuição, pela qual a posição do intuído no espaço já signifique uma determinação no intuente, de modo que a determinação espacial seja, ao mesmo tempo, uma determinação no eu, posta por ele e para ele – aliás, é só aqui que a contingência da intuição é em definitivo posta para o próprio eu⁴¹. Para ir sem rodeios ao ponto: o pôr do coincidir *contingente* de eu e não-eu tem de ser para o eu, o que significa: ele tem de ser oposto a um outro coincidir *necessário*, de tal modo que o primeiro apareça como dependente da liberdade, como podendo ser outro, enquanto o último não, havendo entre eles uma relação de remissão: se a primeira síntese (b) tem de ser posta como livre, então a outra (a) tem de ser posta como “já ocorrida”, mas não o inverso. Tal remissão é nas palavras de Fichte a relação de *dependência*: a síntese (b) tem de ser vista como dependente da síntese (a), mas (a) não está condicionada por (b). O mesmo se dá com uma nova síntese (c) em relação a (b): (c) é dependente de (b), mas não o inverso. Surge assim na consciência, nessa sequência de *pontos* de coincidência, uma *série*, cuja relação de dependência é justamente aquela da *série temporal*. O *presente* <*gegenwärtige*> é o ponto a ser unificado por liberdade e é *contingente* – ele não tem um outro que dependa dele; o *passado* é o ponto unificado *anterior* e, por isso,

⁴⁰ “Pela liberdade foi posto um determinável, cuja determinabilidade como tal é necessária segundo a lei e que como objeto da intuição tem de ser um determinável; no *estar-posto* ou na *existência* do determinável se encontra, portanto, a contingência” (idem, p. 203).

⁴¹ “Com razão, chama-se o espaço a forma, isto é, a condição subjetiva da possibilidade da intuição externa. Se não há mais uma forma da intuição, então permanece impossível a harmonia exigida entre a representação e a coisa, a referência delas entre si, portanto, mesmo sua própria oposição pelo eu” (idem, p. 204).

necessário, “já ocorrido”. Uma série de pontos, na qual os opostos absolutos remetem um ao outro, é uma série de intuições, pela qual unicamente o eu põe para si a espontaneidade do seu agir e, aliás, na qual a própria identidade da consciência se institui: no espaço, as coisas, “consideradas em si e independentemente do eu, são *simultâneas* <zugleich>; mas elas só podem ser percebidas no tempo, *uma depois da outra* <nacheinander>, em uma série sucessiva, em que cada termo é dependente do outro, sem que o mesmo dependa dele” (idem, p. 409). É aqui, com efeito, onde se cumpre o que já estava designado em uma das definições da imaginação dadas na dedução analítico-sintética do filósofo:

“é essa faculdade, que compõe, a partir de constantes contraposições, uma unidade, que se introduz entre momentos que teriam de suprimir-se mutuamente e através disso, mantém a ambos; – é unicamente ela aquilo que torna possíveis a vida e a consciência, e em particular a consciência como uma *série temporal* contínua” (GWL, GA I/2, p. 350 (108) – *grifo nosso*).

Resumindo, neste ponto derradeiro da dedução do tempo, toda a síntese originária da imaginação produtiva em seus diversos momentos constitutivos e ressaltando a sua essência como espontaneidade, Fichte pode enfim dizer:

“a consciência só é possível sob a condição de que o eu oponha a si um não-eu; esse opor, compreensivelmente, só é possível sob a condição de que ele dirija sua atividade ideal ao não-eu. Essa atividade é a sua e não é a do não-eu exclusivamente na medida em que ela é livre, na medida, portanto, em que ela poderia se dirigir a qualquer outro objeto que este. Ela tem de ser posta dessa maneira, se uma consciência deve ser possível, e ela é posta dessa maneira, e este é o caráter do momento presente, a saber, que nele também poderia se dar uma outra percepção. Isso só é possível sob a condição de um outro momento, no qual não pode ser posta nenhuma outra percepção que aquela que está posta nele, e este é o caráter do momento passado. A consciência, portanto, é necessariamente consciência da liberdade e da identidade” (Grundriss, GA I/3, p. 207-8).

É o momento agora de tirar as devidas consequências dessas análises, retomando tanto a crítica à ontologia e, por consequência, à filosofia, quanto a discussão em torno da relação entre o lógico e o perceptivo.

Em *primeiro* lugar, está respondida, no registro teórico, a pergunta da filosofia pela harmonia e conexão entre representação e coisa, isto é, a pergunta pela síntese

originária transcendental entre pensamento e ser⁴². Há uma atividade, uma espontaneidade, da razão – e que é a própria razão –, que está fundada em si e por si mesma e diante a qual não se pode mais perguntar pela sua *condição de possibilidade*, pois ela própria é a fonte de todo discurso e das suas oposições; ela opera de uma determinada *maneira*: a partir da sua própria essência de ser ao mesmo tempo um produzir e um refletir sobre o produzido no oscilar entre eles, produz e acolhe em si os opostos da síntese, tanto a representação quanto a própria coisa, mostrando, nessa medida, que: 1) eles são imanentes à síntese, são conteúdos engendrados por ela, de sorte que só possuem significação em seu interior, não sendo possível falar de eu ou não-eu, representação e coisa, exteriores a ela – e mesmo “o eu só é intuível na ação recíproca com o não-eu” (WLnm, GA IV/3, p. 372). 2) Essa inerência necessária à síntese implica também que eles só são tais segundo a maneira de proceder dessa atividade da imaginação por determinação recíproca, de modo que tais opostos somente têm significação *a partir* da síntese nessa sua oposição recíproca, quer dizer, *um pelo outro* <*durcheinander*>, estando, portanto, em unificação sintética: a imagem não é possível sem a coisa, nem a própria coisa é possível – para o eu – sem a imagem, ambas estão em unificação sintética e uma não pode ser posta sem que a outra também seja posta, eles são um e o mesmo “todo sintético” (Grundriss, GA I/3, p. 183). Não sem razão, na exposição de 1804, Fichte designará esse oscilar da imaginação produtiva, enquanto atividade cognoscente da razão em geral – chamado ali também de “Conceito” <*Begriff*> –, simplesmente de *Durcheinander*:

“nele está pura e simplesmente posto o que somente está construído um pelo outro <*durch einander*> e organicamente, imagem e imageado <*Abgebildetes*>, e, por sua vez, seu *Erscheinung* indica e é o expoente do seu ser interno enquanto uma unidade orgânica estável a ser pressuposta do *Durcheinander*. (...) Eu pergunto: a imagem, como imagem, não põe orgânica, inteira e necessariamente um imageado? e se vocês dizem sim: não põe, por sua vez, o imageado como tal necessariamente uma imagem?” (WL1804, p. 70).

⁴² Recordemos a pergunta de Fichte referida em nossa Introdução: “com o primeiro passo em direção à reflexão <*Nachdenken*> sobre si mesmo, o homem distingue representações, que devem estar nele, e coisas, que devem estar fora dele. Ambas são de natureza e essência totalmente diferentes, mas as últimas concordam <*übereinstimmen*> perfeitamente com as primeiras, e as representações são imagens que retratam exatamente as coisas <*genau getroffene Bilder der Sachen*> – isso é o que o homem admite em primeiro lugar. Mas se lhe é permitido apenas refletir <*nachdenken*> um pouco sobre essa curiosa harmonia e sobre a razão de que por que ele pode afirmá-la, então surge uma dúvida acerca dela e uma pergunta pelo fundamento dessa admitida harmonia” (VSS, GA I/3, p. 247).

3) Mas, um pelo outro, nessa sua necessária unificação, cada um tem, apesar disso, um determinado sentido – oposto ao outro – que vem à tona justamente quando surge a *dúvida* entre eles e a filosofia, através de sua reflexão, separa o que originariamente está sinteticamente unificado – do contrário, não se trataria de opostos absolutos, mas de uma e mesma coisa. Depois de ter colocado a pergunta essencial da filosofia pela síntese entre representação e coisa, Fichte diz, no opúsculo contra Schmidt, que a doutrina da ciência responde-a da seguinte maneira: “*a representação e o objeto, que deve corresponder a ela, são um e o mesmo, apenas vistos de dois pontos de vista diversos*” (VSS, GA I/3, p. 252). Nesse sentido, para que cada oposto surja à consciência como um conteúdo objetivo, é preciso que eles possuam uma certa autonomia, que permita que eles sejam considerados separadamente e em si, dotados, por conseguinte, de um ponto de vista próprio – e isso está igualmente contido na síntese originária. Como vimos, ela opera assim – é *factum* (*dass*). Continuando o mesmo texto, Fichte escreve: “*que, porém, tem de ser visto a partir desses dois pontos de vistas diversos, encontra-se na natureza da razão conhecível e a ser exposta, logo, é necessário, e deve ser inteligido <einsehen> como necessário*” (idem). A própria síntese originária da imaginação mostrou que, para sua constituição necessária, era preciso que, em um determinado momento, o próprio não-eu fosse transferido, sintetizado com um acidente seu, mediante a categoria de causalidade, para que ele próprio aparecesse como *coisa efetiva*; o mesmo com o próprio eu: também ele teve de ser projetado como um eu em si, pela causalidade, aparecendo para si como *eu efetivo*. Tais análises do *Grundriss* concluíam, ao final, que eu e não-eu, como *acidentes*, apareciam ao eu, *ponente, reflexionante*, na sua independência recíproca, podendo cada um e por si ser posto como dotado de um ponto de vista:

“está agora deduzido como chegamos a opor um eu e um não-eu agentes, e considerar ambos como completamente independentes um do outro. Nessa medida, está aí um não-eu em geral e está determinado por si mesmo; que, porém, ele seja representado pelo eu, é contingente para ele. Igualmente o eu está aí e age por si mesmo, que, contudo, ele represente o não-eu, é contingente para ele” (Grundriss, GA I/3, p. 193).

A rigor, é somente aqui, neste momento em que eu e não-eu aparecem como conteúdos objetivos da síntese, que eles podem ser um separado do outro e adquirir uma independência em relação ao outro. Podem, mas não devem ser separados: em si

e fora da síntese eles não têm nenhuma significação: o oscilar da imaginação é uma alternância por substancialidade, na qual não ha nada de fixo e a própria imaginação “não tem nenhum ponto de vista fixo” (GWL, GA I/2, p. 360 (114) – tradução modificada).

Mas isso nos leva à *segunda* consequência. A saber, é somente a reflexão filosófica que separa o que, na razão e no seu agir natural, está originária e sinteticamente unificado, e, nessa separação, fixa um dos momentos e o põe como fundamento da representação, resultando daí os respectivos sistemas filosóficos, notadamente, idealismos e realismos. Se comparamos o texto do *Grundriss* agora citado que descreve a produção de eu e não-eu como “objetos” independentes um do outro e no qual é contingente para um ser representado e, para o outro, ser o representante, com um trecho da *Grundlage* que justamente elucida como operam os sistemas filosóficos dogmáticos, notamos como a síntese originária da imaginação é, a um só tempo, fonte de todo saber, síntese de representação e coisa, mas também das possíveis posições filosóficas – que, porque são posições filosóficas, caem em uma unilateralidade de um dos momentos da síntese, sendo, portanto, *dogmáticas*. Como diz o texto do *Grundlage*:

“se a explicação da representação, isto é, toda a filosofia especulativa começa pela posição do não-eu como causa da representação e desta como seu efeito, então o não-eu é fundamento real de tudo; é pura e simplesmente, porque é e o que é (o *factum* espinosista); o próprio eu é meramente um acidente dele e de modo algum substância; e obtemos o espinosismo material, que é um realismo dogmático (...). – Se, ao contrário, a explicação da representação começa por admitir que o eu seja substância da mesma e ela seu acidente, então o não-eu não é de modo algum seu fundamento real, e sim meramente ideal; não tem, portanto, nenhuma realidade fora da representação; não é substância, não é nada subsistente por si, pura e simplesmente posto, e sim um mero acidente do eu” (GWL, GA I/2, p. 310 (82)).

É isso, afinal, o que significa a crítica a toda ontologia empreendida no primeiro momento do §4 da *Grundlage* e que, vemos agora, obtém sua confirmação com seu segundo momento. Ambos momentos mostram que uma posição filosófica só é possível por fixar um dos aspectos essenciais da síntese originária, querendo explicar sua possibilidade a partir de um fundamento ou condição que, na verdade, é seu produto, portanto, algo fundado. – É como se as filosofias dogmáticas pretendessem

fundar o saber por algo que elas acreditavam ser *anterior* à síntese e mais originário que ela, quando, na verdade, elas sempre se moveram em seu interior e *a partir* dela. Todas essas posições filosóficas são reconduzidas, sobretudo pela dedução analítico-sintético do filósofo, à síntese originária de todo saber e à espontaneidade ínsita a ela, como sua fonte, mas enquanto produtos da síntese, que são fixados, só podem redundar em unilateralidades. Ao serem reconduzidas à síntese é aniquilado, ao mesmo tempo, todo *exterior* à síntese que pudesse explicá-la ou fundá-la: tudo o que está posto – mesmo que posto como não-posto – está posto mediante a síntese e no seu interior. É nesse sentido que se deve entender a asserção da exposição de 1804 quando diz: “ponham o Conceito, o absoluto *Durcheinander*, como ser autônomo, que existe por si, então, desaparece para nós todo exterior a ele e não se mostra nenhuma possibilidade de sair dele” (WL 1804, p. 86). Ao idealismo crítico da doutrina da ciência, por conseguinte, não cabe ser mais uma posição filosófica, um “saber de algo”, mas expor a atividade operante em todo saber, constituinte da síntese originária entre representação e coisa, pensamento e ser, apresentar, enfim, a “claridade do olho” – o *olhar*. Não se pode mais perguntar por essa atividade operante na síntese originária, já que ela é o “terreno” do qual brota todo discurso: ela não está fundada em nada mais, mas em si e por si mesma. Ela exprime aquela “única verdade possível”, condição de possibilidade de qualquer verdade positiva ou, nas palavras de Kant, de qualquer “verdade empírica”, formulada sempre no ponto de vista da consciência comum e que, como se vê, é o mesmo das ditas “posições filosóficas”⁴³. Foi o que mostrou a síntese de fundamento ideal e fundamento real, de possível e efetivo:

“o passar é possível por ocorrer; e só é possível na medida em que efetivamente ocorre. Ele está fundado por si mesmo; ocorre pura e simplesmente, porque ocorre, e é uma ação absoluta, sem nenhum fundamento ou razão de determinação e nenhuma condição fora de si mesma. – Está na própria consciência e não fora dela o fundamento de que ela passe de um termo ao outro” (GWL, GA I/2, p. 320 (88-9)).

⁴³ Aqui, não podemos deixar de citar um texto da mesma exposição de 1804 que parece se coadunar muito bem o que está sendo dito aqui: “eu pergunto pela *verdade* em si, que nós reconhecemos como sendo e permanecendo verdadeira, mesmo que nenhum homem a inteligisse; e pergunto: não é em si verdadeiro que imagem exige um imageado e vice-versa? (...) Queremos nós, então, *separar* o verdadeiro em si em duas partes e atar <*alligiren*> essas duas partes pela partícula *e*, que não entendemos e que em geral é a palavra mais inteligível e até agora não explicada por nenhuma filosofia (justamente a síntese *post factum*)?” (WL1804, p. 71).

Tal procedimento de crítica à ontologia, já mencionamos, é inerente ao pensamento transcendental e fora inaugurado por Kant. Afinal, se a velha ontologia da metafísica dogmática, como um conhecimento das coisas em si, foi substituída, por Kant, por uma análise do entendimento e das condições de aplicabilidade das suas categorias, revelando-se, com isso, que tais categorias são formas vazias que só possuem significação em sua unificação sintética com as formas da sensibilidade e que estas também só são algo determinado nessa sua síntese com as categorias, então, tais “esquemas” se apresentam doravante como “verdade transcendental”, o “terreno” a partir do qual todo restante discurso sobre o mundo tem sua fonte, e não é possível falar do intelectual (os conceitos) e do sensível ou empírico (as intuições) fora da síntese ou anteriormente à ela. A síntese transcendental, por conseguinte, é um “todo sintético”, cujas partes só possuem significação em seu interior e o erro das filosofias pré-críticas foi, além de ter desconhecido, para Kant, no nível especulativo do tribunal da razão, a heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, o fato de ter fixado um desses momentos em detrimento do outro. E mesmo na *Crítica da razão pura* as posições filosóficas são, justamente, explicadas a partir dessa fixação unilateral de um dos momentos da síntese transcendental originária: Leibniz, o racionalista, absolutizou o momento conceitual, “intelectualizou os *Erscheinungen*”; Locke, o empirista, reduziu o todo ao momento sensível, “sensificou os conceitos do entendimento”.

“Ao invés de buscar no entendimento e na sensibilidade duas fontes bem diferentes de representações, que, porém, *só na ligação* poderiam julgar coisas de modo objetivamente válido, cada um desses homens se manteve somente em uma delas”⁴⁴.

Fichte, decerto, não faz essas análises. Nós a fazemos por conta própria, a fim de mostrar não só as afinidades programáticas da doutrina da ciência com a *Crítica*, mas sobretudo para remeter a uma *terceira* consequência que o estabelecimento da síntese originária da imaginação produtiva traz consigo e que conduz, enfim, à crítica e dissolução da oposição e separação entre “forma” vazia e “matéria” dada, que, se na *Crítica* faziam parte de sua letra, mas não do seu espírito, estavam, contudo, na base das objeções cétricas ao kantismo. É o momento, então, de afastar essas objeções.

⁴⁴ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A271/B326.

Essa radicalização da crítica à ontologia é, ao mesmo tempo, um aniquilamento de todo elemento *externo* à síntese originária e traz consigo, como vimos, o estabelecimento de uma *unidade essencial* entre o intuitivo e o categorial, no sentido de que não é sequer pensável uma matéria dada e uma forma vazia, e nem mesmo um saber e uma razão em geral que não operasse dessa maneira, ao mesmo tempo, intuitiva e categorialmente – que produz e reflete sobre o produzido, simultaneamente. Foi o que mostraram tanto a exposição analítico-sintética do filósofo quanto a manifestação da imaginação no seu agir sintético “natural”. Se a síntese originária é um “todo sintético”, então mesmo as oposições do “lógico” e do “perceptivo” são produtos “artificiais” da reflexão filosófica, sua distinção é posterior e se dá por abstração e separação das partes desse “todo sintético”, pois em si elas não têm nenhuma significação e *aplicação*, mas tão somente na sua unidade sintética com o outro elemento.

De um lado, tais análises mostraram que as categorias não podem ser desvinculadas da síntese da imaginação. O conjunto dos movimentos da síntese originária da imaginação na determinação recíproca do seu oscilar: posição de A, exclusão de B; acolhimento de B; alienação de um B necessário; transferência por causalidade ao B necessário e síntese com o B acidental; síntese de eu acidental e eu necessário por substancialidade e causalidade – todos esses movimentos, nessa sua acepção originária, constituem uma ação sintética única, de modo que todas as categorias perdem sua significação e sua aplicabilidade se *separadas* da imaginação, particularmente, do momento *produtivo* da imaginação, isto é, de seu elemento *intuitivo*. Pois, então, tais categorias como que funcionariam no vazio. – E o percurso analítico-sintético do filósofo mostrou que, nesse vazio, elas acabam por engendrar os sistemas filosóficos: distanciando-se da própria síntese originária e do produzido por ela, acabam por querer fundá-la utilizando-se das suas próprias formas, agora abstraídas de seu uso imanente e objetivo, já que suportado pelo produzir intuitivo da própria imaginação. Nesse sentido, há um pertencimento essencial do “sensível” ao “intelectual”, cuja separação é posterior, obra da reflexão filosófica, e caso esta seja fixada e seja dada uma independência às ditas “formas lógicas” em relação ao elemento intuitivo, cai-se no equívoco logicista de atribuir ao mero entendimento a

capacidade de pensar os objetos pelas meras funções lógicas⁴⁵. Tal era o erro de Leibniz, segundo Kant; tal é também o equívoco de Maimon, segundo Fichte, mesmo que este seja, digamos, um Leibniz pós-crítico, isto é, na ideia. Maimon separava, por exemplo, o “pensar” de uma linha do “expor” <*darstellen*> dessa linha, e atribuía ao primeiro a capacidade de dar a gênese do conceito de linha, “a explicação de seu modo-de-surgimento”, enquanto para o segundo a linha já aparece traçada, isto é, dada. “Se o entendimento, dizia Maimon, deve pensar uma linha, então, ele tem de traçá-la no pensamento; caso se deva, porém, expor uma linha na intuição, então já se tem de representá-la como traçada. Para a intuição de uma linha, só é exigida a consciência da apreensão (a composição de partes, que estão uma-fora-da-outra); ao contrário, para o conceber <*Begreifen*> de uma linha é exigida a definição real, isto é, a explicação do modo-de-surgimento da mesma”⁴⁶. Como vemos aqui, para Fichte, tal separação é um equívoco. O sensível não é algo contingente e acidental ao lógico que o impediria de fornecer a gênese completa de seus conceitos, já que introduziria em seu proceder um elemento heterogêneo ao conceitual que, por ser sensível, implica sempre em algo “dado”, não genetizado. Ao contrário, o “traçar uma linha” é uma operação dessa atividade da imaginação produtiva, fundamento de toda atividade cognoscente, na qual o categorial e o intuitivo operam em conjunção e fora dela não efetuam nada, nem pensamento, nem intuição; não é sequer pensável uma “forma vazia” do pensamento que poderia pensar alguma coisa, e mesmo todo o perceptivo já está crivado, estruturado, pelo categorial – a “maçã vermelha” diante da mim, por exemplo, já é uma síntese de seus elementos pela categoria da substancialidade (acidente e substância) e da causalidade (exteriorização e coisa efetiva), que é posta necessariamente no espaço e determinada no tempo. O intuitivo – tempo e espaço e a faculdade de produção (a matéria) – e o categorial – as categorias e a capacidade de

⁴⁵ Lemos no opúsculo sobre o conceito da doutrina da ciência algo nesse sentido: “as formas que esta última [a doutrina da ciência] estabelece não podem, na operação habitual <*gewöhnlich*> do pensamento e nas ciências particulares, ser aplicadas a nenhum outro conteúdo que não aqueles que, já na doutrina da ciência, trazem em si (...). Sem essa condição a ciência particular instituída mediante tal procedimento é um castelo no ar, por mais logicamente corretas que sejam as inferências feitas em seu interior”, e, completa Fichte na segunda edição: “assim os sistemas dogmáticos pré-kantianos, que estabeleciam um falso conceito de coisa” (Begriff, GA I/2, p. 139 (27)).

⁴⁶ MAIMON, S. *Versuch*, p. 25. O tema do “traçar uma linha” era caro a Kant, que o menciona já na própria Dedução das Categorias da segunda edição da *Crítica da razão pura* (B154). O que Kant, contudo, procura salientar ali é que não é possível expor uma linha sem o elemento conceitual e, por conseguinte, não é sequer pensável tal linha sem o intuitivo. É o mesmo o que Fichte está dizendo aqui, com a diferença que Fichte aniquila o exterior à síntese, neste caso isso quer dizer: a forma vazia, algo que deixava ainda entrever um entendimento intuitivo que poderia pensar a linha sem a intuição, exatamente como fez Maimon.

reflexão do produzido – são, portanto, momentos essenciais desse “todo sintético” que é o saber. É nesse sentido que se lê na exposição da doutrina da ciência de 1801/2: “não há nenhum saber, vida, que não dure para si um tempo – ponha-se no tempo. O saber carrega em si o tempo e o traz consigo. Um saber intemporal <zeitloses Wissen>, como um ponto absolutamente simples no tempo, é impossível. Mas é somente uma sucessão ligada do material no espaço. (...) assim também não há vida e saber, a não ser que matéria e espaço também sejam compreendidos” (WL1801/2, GA II/6, p. 245).

Daí que a exposição da imaginação produtiva e do seu modo de operar seja a um só tempo uma *dedução genética* das categorias, já que as expõe a partir de seu modo de surgimento, e uma *dedução transcendental*, na medida em que já indica seu “terreno” de aplicação:

“Kant, que faz com que as categorias sejam engendradas originalmente como *formas de pensar*, e que, do seu ponto de vista, tem plena razão, precisa dos esquemas projetados pela imaginação, para tornar possível sua aplicação aos objetos (...). Na doutrina da ciência, elas surgem <entstehen> simultaneamente com os objetos e, só assim tornando estes possíveis, no próprio terreno da imaginação” (Grundriss, GA I/3, p. 189)⁴⁷.

Tal dedução mostra, portanto, que essas supostas formas vazias estão originalmente ligadas com aqueles conteúdos unicamente aos quais elas podem ser aplicadas (Begriff, GA I/2, p. 139 (26-7), sendo, pois, o surgimento dessas “formas” um acontecimento posterior e resultado de uma *abstração* desse proceder originário da imaginação, no qual forma e conteúdo são um só – “forma e matéria não são partes particulares; a totalidade da formalidade é a matéria e só na análise nós obtemos formas singulares” (EEWL, GA I/4, p. 202). – Por isso, o desprezo de Fichte pela lógica enquanto ciência filosófica: enquanto princípio de uma ciência formal, nem mesmo o princípio de contradição tem qualquer validade em si, pois pressupõe a determinação prévia dos objetos, que, decerto, não pode advir da lógica; a filosofia, ao contrário, tem de ser filosofia real, isto é, uma doutrina do pensar real:

“o que enuncia esse tão temeroso princípio lógico de contradição, pelo qual, com um único toque, nosso sistema deve ir abaixo? Até onde sei, nada mais que: *se* um conceito já está determinado por uma certa característica, ele não tem de ser

⁴⁷ Cf. tradução do mesmo texto em Torres Filho, *Op. Cit.*, p. 90.

determinado por uma outra oposta à primeira. Mas por *qual* característica um conceito deve ser originariamente determinado, ele não enuncia nada, nem pode dizer segundo sua natureza: pois ele pressupõe como já ocorrida a determinação originária e só tem aplicabilidade, na medida em que ela é pressuposta como já ocorrida” (ZEWL, GA I/4, p. 250)⁴⁸.

Aliás, nem faz mais sentido distinguir entre proposições sintéticas e analíticas⁴⁹, pois, em oposição ao que afirma Maimon, não há nenhuma proposição analítica, pois aquelas que aparentam se fundar na sua própria formalidade já contém em si, nessa formalidade, um conteúdo produzido pela imaginação.

Ora, com isso, Fichte dissolve essa “forma vazia” como exterior à síntese, aniquilando a possibilidade de instalar-se, a partir dela, o pensamento de um entendimento intuitivo ou infinito que conheceria as coisas em si, ao produzir todos objetos tão somente na imanência das suas operações lógicas, a partir do qual, então, a verdade do “nosso” entendimento pudesse ser criticada e reduzida a uma verdade “subjética”, em comparação com a verdade “objetiva” do entendimento infinito. Uma possibilidade que, como vimos, foi deixada em aberto pelo tribunal kantiano da razão, na medida em que ali, para além do estabelecimento da síntese transcendental entre intuição e conceito na imaginação produtiva e, por conseguinte, do “uso empírico” do entendimento como o único objetivamente válido, ainda restava às categorias uma “significação transcendental”⁵⁰. Enquanto “unidade do pensar de um múltiplo em geral”⁵¹ elas se referem a “coisas em geral” e, por isso, possuem uma extensão maior que a mera aplicação às intuições sensíveis⁵², trazendo consigo o conceito de uma coisa em si, isto é, de uma coisa pensada exclusivamente pelo entendimento puro. Nesse uso “problemático” do entendimento se alojará as objeções de Maimon. Ao contrário do que pensa Kant, é irrealizável, ou melhor, não tem sentido aquele processo de abstração de nosso modo de intuir que, na *Crítica da razão pura*, está em

⁴⁸ Ver também: Antwort, GA I/7, p. 306-7. É possível dizer aqui que Fichte retoma um dos motivos do pensamento de Maimon, a saber, de que o próprio princípio de contradição pressupõe o princípio da determinabilidade, mas, como ainda veremos, levando-o mais adiante, a fim mesmo de realizar a filosofia como ciência do pensamento real e não meramente formal, o que era também o projeto de Maimon.

⁴⁹ Na *Grundlage*, Fichte diz que nenhuma síntese é possível sem análise e vice-versa, e escreve: “segundo o conteúdo, não há nenhum juízo meramente analítico; e não só não se vai muito longe com eles, como diz Kant, mas nem mesmo se sai do lugar”, GWL, GA I/2, p. 275 (57).

⁵⁰ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A248/B305.

⁵¹ “Elas não são nada mais que *formas do pensamento*, que contém meramente a faculdade lógica de unificar em uma consciência a priori o dado múltiplo na intuição”, idem, B306.

⁵² Idem, A254/B309.

operação no engendramento do conceito de coisa em si; ao contrário do que Kant diz –, a saber, que “o conceito de um *noumenon*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como uma coisa em si (pensada exclusivamente pelo entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar da nossa sensibilidade que ela é a única espécie possível de intuição” – tal conceito é algo sim “*contraditório*”, um “absurdo” (WLnM, GA IV/3, p. 356), uma “não-razão” (VLM, GA IV/1, p. 187). Em suma, mesmo a “significação transcendental” das categorias não é sequer possível: é em si mesmo *contraditório* pensar uma coisa em si: “pensar uma coisa independentemente *de alguma* faculdade-de-representação” (Aenesidemus, GA I/2, p. 61). Não é *possível* pensar em outra forma de entendimento, isso quer dizer: não é possível pensar uma outra verdade que aquela enraizada na imaginação produtiva, pois esta dá a “única verdade possível”.

Do lado específico da matéria, tanto o percurso analítico-dedutivo da reflexão filosófica criticou todo não-eu exterior à alternância da imaginação, quanto a exposição *in ato* dessa imaginação produtiva expôs como se dá essa “produção da matéria” – e não faz mais sentido nem pensar em uma causa eficiente dessa matéria dada, nem promulgar a impossibilidade da sua gênese e, por conseguinte, a não validade objetiva do conhecimento da razão finita. Aqui, reencontramos a distinção fichteana entre letra e espírito da filosofia kantiana. Se é verdade que Kant fala em “um duplo uso da razão”, que é bem diferente entre si, “já que no *Erscheinung*, através do qual todos objetos nos são dados, há duas partes: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida totalmente a priori, e a matéria (o físico) ou o conteúdo, que significa um algo, que é encontrado no espaço e tempo e que corresponde à sensação”⁵³ – de modo que na constituição da experiência há um dado que não é feito –, essa admissão de uma matéria dada, segundo Fichte, só é feita no texto da *Crítica* e a partir do ponto de vista do tribunal da razão, mas vai contra o espírito da filosofia transcendental. Referindo-se justamente a Maimon, Fichte escreve: “o erro, decerto, confirmado pela letra de Kant, mas que contradiz totalmente seu espírito, se encontra nisto: que o objeto deve ser algo outro que um produto da imaginação” (Grundriss, GA I/3, p. 190). Indo assim contra a letra de Kant, mas agora influenciado por Maimon, Fichte entenderá que mesmo a matéria tem de ser feita, pois, do contrário, não poderíamos sequer representar algo. Tal

⁵³ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A723/B751.

“fazer” da matéria terá lugar exatamente como ocorre nos conceitos matemáticos que, através da *construção*, são “conceitos originalmente *feitos*”⁵⁴: “tal como é na matemática, assim também é em toda visão de mundo <*Weltanschauung*>, a única diferença é que, na construção do mundo, não se toma consciência do seu construir, já que ele é um construir necessário e não com liberdade” (VLM, GA IV/1, p. 212)⁵⁵.

E o termo aqui utilizado por Fichte para descrever essa produção, “construção”, não é aleatório. Recordemos que, para Maimon, a matemática era o único conhecimento reconhecido como objetivamente válido e passível de ser justificado – ao qual cabia responder a pergunta *quid juris* –, porque nele seus objetos eram “construídos”, procedimento no qual o particular e o universal eram produzidos ao mesmo tempo⁵⁶, de modo que era possível compreender como as categorias se aplicavam aos objetos – enquanto, decerto, a ciência da natureza não poderia pretender nenhuma objetividade, já que nela tinha lugar o abismo entre a forma universal do conceito e a particularidade do elemento empírico a posteriori, “que não era produzido”. Ora, quando Fichte declara que mesmo o mundo é construído pela imaginação, trata-se de mostrar que esse elemento empírico a posteriori, embora apareça à consciência natural como dado e tome a forma do “particular” diante da forma “universal”, já é um produto da imaginação que, pela intuição, produz um não-eu como matéria que funciona como “portador” dos acidentes das coisas. Assim, tal elemento empírico não pode sequer existir para a razão se já não é produzido e estruturado por ela; e se é possível falar em elementos universais do conhecimento, enquanto o determinável dos objetos (determinados), tais só são postos quando

⁵⁴ Idem, A730/B758.

⁵⁵ Na resposta jurídica à acusação de ateísmo, encontramos texto semelhante: “todo nosso pensar é um *esquematizar*, isto é, um construir, um limitar e formar de uma fundação (esquema) pressuposta no pensar para nossa mente. Na geometria, por exemplo, o espaço vazio é delimitado de uma certa maneira para a projeção de um triângulo, de um círculo, etc; e isso é em toda parte mais universalmente conhecido e admitido. Mas essa construção do objeto a priori vale não apenas para a geometria; ela vale para todo nosso pensar, mesmo aquele que chamamos experiência. A diferença é somente esta: que no primeiro caso nós podemos tomar *consciência* imediatamente do ato desse construir; no segundo, contudo, podemos somente *concluir* isso mediante uma filosofia transcendental” (GV, GA I/6, p. 44-5).

⁵⁶ Nisto, aliás, Maimon apenas retoma as próprias explicações kantianas para “construção”: “a matemática, diz ele, possa ela se elevar do particular ao universal ou descender do universal ao particular, assegura-se sempre da realidade do seu procedimento e, por consequência, também do produzido através dele, por *construção*” (MAIMON, S. *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, p. 15). Kant escreve: “o conhecimento matemático considera o universal no particular, mesmo no singular, mas a priori e mediante a razão, de modo que assim como esse singular está determinado sob as condições universais da construção, assim também o objeto do conceito, ao qual esse singular corresponde só como seu esquema, tem de ser pensado universal e determinadamente” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A714/B742).

formulados no juízo, de modo que tem de haver uma relação recíproca entre universal e particular, na qual, digamos, o universal é o fundamento real do particular, este o fundamento ideal daquele. Lembremos: “o determinável deve ser determinado pelo determinado e o determinado pelo determinável” (GWL, GA I/2, p. 346 (105)). Nesse sentido, talvez seja possível dizer que a imaginação, nesse registro mais fundamental, inclui em si tanto um momento “determinante” quanto um momento “reflexionante”, que estão em unificação sintética, isto é, em determinação recíproca⁵⁷. Assim como na matemática, portanto, assim também em relação aos objetos do mundo, de modo que por essa gênese dos objetos está explicado como é possível a universalidade da percepção dos objetos do mundo, isto é, está justificada a sua validade objetiva. Todavia, como não se toma consciência dessa atividade de produção na construção dos objetos do mundo, porque nessa construção a consciência permanece imersa em sua atividade e se esquece no objeto, tal como se dá em toda atividade intuitiva, o objeto aparece a ela como algo *dado*, quando, na verdade, foi a própria consciência que *fez* esse objeto. Daí que o eu, a consciência natural, se ponha “como determinado pelo não-eu” – “o que o delimita no não-eu é seu próprio produto” (GWL, GA I/2, p. 361 (115)). Comentando essa diferença dos pontos de vista do saber: aquele da consciência natural e aquele da consciência filosófica artificial, Fichte diz:

“mostrar-se-á que na reflexão natural, oposta à reflexão transcendental-filosófica artificial, só se pode retroceder, em virtude das suas leis, até o entendimento e, decerto, se encontra algo *dado* à reflexão como uma matéria da representação; mas não se toma consciência da maneira como o mesmo chegou ao entendimento. Daí nossa firme convicção da realidade de coisas fora de nós e sem qualquer intervenção nossa, porque não tomamos consciência da faculdade da sua produção” (GWL, GA I/2, p. 374 (124)).

⁵⁷ Aqui Fichte toca em um problema nada pequeno, cuja investigação pormenorizada, contudo, foge ao escopo deste trabalho. É que a distinção kantiana entre juízos determinantes e reflexionantes, realizada no nível derivado do tribunal da razão, tem de ser redimensionada nesse nível mais originário, onde já se mostra que um não é possível sem o outro: o universal torna o particular possível, mas este torna aquele posto, consciente. É o que diz um momento mais avançado da história pragmática do espírito humano da *Grundlage*, quando Fichte escreve que se, de um lado, “o entendimento contém em si os objetos, dos quais o Juízo faz abstração ou sobre os quais reflete”, se, de outro, “o Juízo determina para o entendimento o objeto em geral como objeto”, então, eles devem determinar-se mutuamente: “se não há nada no entendimento, então não há juízo; se não há juízo, não há nada no entendimento *para o entendimento*” (GWL, GA I/2, p. 381 (129)). Tal é também em boa medida o entendimento de Metz, *Op. Cit.*, p. 347. Ainda veremos que as ditas determinações internas das coisas terão sua origem em uma determinação prática, expressa por um sentimento e que se mostrarão como o absolutamente contingente, para além do contingente posto pelo eu e para o eu no seu determinar livre.

Em todo caso, justamente porque o eu *faz* a matéria, *constrói* os objetos do mundo, ele pode conhecer tal objeto, tal mundo, quer dizer, reconhecer neles o que ele próprio já havia ali introduzido e, por conseguinte, formular juízos sobre ele – juízos objetivamente válidos – “toda experiência, dirá Fichte, é a mera análise dessa síntese originária” (WLn, GA IV/3, p. 329). É porque esse proceder da imaginação na construção é necessário a todos os seres racionais finitos, que ele é objetivo a todos eles:

como “todas essas funções da mente ocorrem com necessidade, não tomamos consciência de seu agir e temos de admitir, necessariamente, que recebemos de fora aquilo que, entretanto, nós mesmos, com força própria e segundo leis próprias, produzimos. – Esse procedimento tem, contudo, validade objetiva, pois é o procedimento uniforme de toda razão finita” (GWL, GA I/2, p. 420 (156)).

E como, enfim, tal síntese da imaginação é a síntese originária a partir da qual tem origem todo o uso cognitivo da razão, não é possível perguntar por outra validade objetiva que esta:

“apenas para o finito é assim, para o infinito seria diferente, mas isso não nos ajuda em nada, pois não podemos apreendê-lo; apesar disso, nossa visão de mundo <Weltansicht> é, contudo, verdade e a única verdade correta que é possível para o ser finito. Alguém ainda gostaria de dizer: toda nossa visão do mundo é, portanto, somente ilusão, aparência? Só pode dizer isso, porém, aquele que está com a cabeça cheia da coisa em si, que ainda não se encontra em nosso ponto de vista, mas que procura por trás da razão ainda algo, que não é racional” (VLM, GA IV/1, p. 213).

Aqui, por fim, há de se reconhecer que, em certa medida, Fichte não está muito longe dos próprios desenvolvimentos de Maimon, embora trace uma distinção que o afasta definitivamente do cético lituano. De um lado, assim como Maimon, Fichte também dirá que para haver conhecimento do mundo é preciso que este seja produzido pela razão e que o conhecimento seja apenas a “análise” do que já foi “sintetizado”, e que esse suposto “dado” é apenas uma certa inconsciência da faculdade de produção em operação na projeção desse dado. Por outro, contudo, por não atentar para essa distinção de pontos de vista entre a consciência natural e a consciência filosófica artificial, isto é, por só admitir como único ponto de vista o ponto de vista natural do saber, cuja diferença, então, é somente do grau de clareza,

Maimon só via como possível tal completude da consciência em um entendimento infinito, em um ponto de vista absoluto do saber e, por isso, era obrigado a recusar todo conhecimento do entendimento finito, por consequência, qualquer certeza. Atribuindo tal produção do “dado” à própria imaginação do ser finito, Fichte é capaz de explicar a inconsciência do produzir a partir da própria maneira de operar da imaginação, na medida em que ela está imersa nessa produção e não pode, ao mesmo tempo, produzir o objeto e refletir sobre esse produzir, tomando assim consciência dessa produção do “dado”; e é recorrente na *Grundlage* e no *Grundriss* a referência a essa *cegueira de si* inscrita na própria atividade do *olhar* – por exemplo: “o eu não pode ao mesmo tempo agir sobre o objeto e sobre o seu próprio agir; portanto, ele não toma consciência da atividade indicada, mas esquece-se de si mesmo inteiramente e se perde no objeto da atividade” (*Grundriss*, GA I/3, p. 171). Em certa medida, é possível dizer que o ponto de vista do entendimento infinito é, na doutrina da ciência, substituído pelo ponto de vista genético do filósofo, com o que, contudo, tal ponto de vista do filósofo não é o ponto de vista do absoluto que julgaria o ponto de vista da consciência natural, mas é somente a mesma e única consciência possível, situada, todavia, em outra *perspectiva*, que, genética, toma *distância* em relação a esse produzir natural da consciência e, desta sorte, pode expô-lo nas suas determinações mais originárias.

Daí que essa distinção fichteana do duplo ponto de vista, aquele da consciência comum e da vida e aquele da filosofia, seja fundamental, já que, com ela, Fichte pode explicar os dois lados do problema: de um lado, traçar a gênese do saber, mesmo daquele da experiência, deduzindo sua validade objetiva; de outro, explicar a crença na faticidade dos objetos da consciência, isto é, seu estar-dado, conservando assim tanto o transcendentalismo (ou idealismo transcendental) da filosofia quanto o realismo da vida: “só para o eu observado há um ser; este pensa realisticamente; para o filósofo só há agir e nada mais que agir, pois ele pensa, como filósofo, idealisticamente” (*ZEWL*, GA I/4, p. 251)⁵⁸. Como dito, enquanto pontos de vista diferentes, eles são somente duas perspectivas distintas de uma e mesma coisa: a filosofia será a perspectiva a priori e subjetiva sobre o ser racional, isto é, referente

⁵⁸ “Expressa e inteiramente determinados pelo não-filosofar, isto é, por nunca se ter elevado à abstração filosófica ou por se ter descido novamente da sua altura para o mecanismo da vida, surge para nós toda realidade; e inversamente, assim que se eleva à especulação, desaparece necessariamente essa realidade, porque se libertou daquilo no que ela se funda: o mecanismo do pensar. (...) A vida é a totalidade do ser racional objetivo; a especulação, a totalidade do ser racional subjetivo” (*BW*: 440, GA III/3, p. 333).

exclusivamente à razão e à sua produtividade; a vida será a perspectiva a posteriori e objetiva desse mesmo ser racional que, por ser objetiva, aparecerá nos seus produtos e, em geral, no próprio mundo⁵⁹. Tanto Reinhold, quanto Enesidemo e Maimon, e *mesmo todo dogmatismo*, por se situarem nesse ponto de vista fático da consciência, no qual há um exterior à síntese originária, uma coisa em si, não apreenderam o espírito genético da filosofia transcendental exposto pela primeira vez na *Crítica* kantiana, a saber, de que a própria razão produz seu objeto; espírito que, como vimos, transparece mais claramente na doutrina do esquematismo da imaginação, quando o eu se torna objeto, e que na doutrina da ciência é levado às últimas consequências, aniquilando qualquer exterior à síntese originária da imaginação produtiva.

4.

Está resolvida, pois, a tarefa da filosofia, a resposta à pergunta pela harmonia e correspondência entre as representações e as coisas fora delas? Está explicada, pois, a síntese originária, fonte primeira de toda atividade cognitiva da razão? Parece que sim: a imaginação é a faculdade da síntese que, na sua absoluta espontaneidade, produz os opostos e, pelo seu oscilar entre eles, sintetiza-os, mostrando que “um é pelo outro” e que originariamente, portanto, eles estão em unificação sintética. De fato, está explicada a harmonia entre representação e coisa, eu e não-eu, mas a filosofia, todavia, ainda não está realizada em sua completude. Afinal, se a imaginação é, decerto, a fonte cognitiva primeira de toda objetividade, na medida em que ela, enquanto faculdade da síntese, produz os objetos e, graças a esse produzir, pode conhecê-los, reconhecendo neles o que ela mesma já havia introduzido ali – daí, enfim, ela dar a gênese dos objetos –, não esqueçamos, entretanto, que nesse produzir há uma *cegueira de si*: a imaginação não toma consciência da sua espontaneidade, mas esquece-se a si mesma e se perde no objeto da atividade (Grundriss, GA I/3, p. 171), donde decorre, com todo direito, nossa firme convicção na realidade do objeto em si e fora de nós, quer dizer, justamente por isso o objeto aparece *faticamente* como consistindo em si. Isso quer dizer, portanto, que há saber de objeto graças à sua produção e gênese, mas, ao mesmo tempo, graças a uma inconsciência dessa atividade da gênese, isto é, dessa cegueira de si da imaginação, em virtude da qual o

⁵⁹ “O a priori e o a posteriori não são, para um idealismo completo, duas coisas, mas inteiramente uma; são apenas considerados de dois lados diferentes e são distintos exclusivamente pela maneira como se chega a eles. A filosofia antecipa toda a experiência, a pensa somente como necessária e, nessa medida, é, em comparação com a experiência efetiva, a priori” (EEWL, GA I/4, p. 206).

que aparece a ela não pode mais ser justificado, mas está faticamente *dado* e, exatamente por essa razão, *é*. Ora, caso essa atividade de representação da imaginação seja tomada como princípio absoluto do saber, isto é, como a única atividade da razão, então isso significaria que, para ela ser exposta como princípio primeiro do saber, ela teria de ser apreendida por si mesma, o que significa que ela teria de representar a sua própria espontaneidade, figurá-la na forma de um objeto e, portanto, tornar a própria espontaneidade uma *faticidade*, aniquilando-a justamente enquanto espontaneidade e gênese. Com isso também a própria filosofia, enquanto explicação genética da razão, “dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência” (Begriff, GA, I/2, p. 159 (7)), estaria impossibilitada de se realizar, já que o único ponto de vista do saber seria aquele da consciência natural, que se, é verdade, produz o objeto, é, por outro lado, a própria negação da gênese.

Expliquemo-nos melhor, retomando, para isso, as análises da exposição da doutrina da ciência de 1804, nas quais essa atividade objetivante da imaginação produtiva e sua consequente cegueira de si serão denominadas “projeção *per hiatum*”. Tal “projeção” é a atividade característica da consciência enquanto forma geral do saber que, como já indicado, funciona na forma de um *Durch*, do mesmo modo como as análises da *Grundlage* definiram a imaginação como uma determinação recíproca de opostos absolutos “um pelo outro” <*durcheinander*>; e assim como na *Grundlage* e no *Grundriss*, trata-se ali também de uma atividade que se perde no produzido, adquirindo este, através disso, o caráter *fático* de algo existente por si, de algo *dado*. “Projeção”, portanto, porque se refere à produção e construção da algo como objeto da consciência, “*per hiatum*” porque se trata de uma produção para a qual a própria consciência, unicamente nessa projeção, não pode dar justificativa <*Rechenschaft*> e que, por isso, está envolto em algo inconcebível <*Unbegreiflichkeit*>, faticamente admitido: a consciência “projetou algo faticamente (...) cuja conexão genética com ela ela não pôde indicar” (WL1804, p. 144); “o que era propriamente o efeito dessa consciência, em vista do qual ela foi recusada (...)”? Resposta: a projeção absoluta de um objeto, para cuja gênese <*Entstehen*> não pode ser fornecida nenhuma justificativa” (idem, p. 157)⁶⁰. Daí Fichte afirmar em 1804 que a “consciência é a

⁶⁰ Na mesma página 144, lê-se: “você não admitirá que você poderia pensar efetivamente sem ser consciente de si, e inversamente, que você não poderia ser consciente do teu pensar sem que você efetivamente pensasse; mas se você fosse perguntado sobre a conexão desses dois membros por um fundamento explicativo e esclarecedor, você nunca poderia fornecer um tal fundamento. (...) tal

fonte de todo fático” (idem, p. 137): enquanto imaginação produtiva, ela constitui-se essencialmente como o ato de produção da objetividade que, na medida em que o produzir da consciência se perde no próprio objeto, está envolta nessa *faticidade* e, considerada em si, se expressa para a consciência natural nesse “estar-dado” do objeto. Assim, embora seja a espontaneidade absoluta que produz os objetos, a imaginação produtiva, nesse registro ainda teórico, é uma “projeção per hiatum”, cuja “essência consiste justamente na não-gênese” (idem, p. 157).

Nesse sentido, aliás, há, em Fichte, um certo deslocamento da própria noção de Aparência transcendental, tal como ela foi estabelecida por Kant. Para além da multiplicidade de referências textuais de Kant à Aparência transcendental, esta pode ser reconhecida em seus traços mais gerais pelo procedimento da razão pelo qual ela toma por objetivo o que não passa de um produto seu e das leis do seu mecanismo de funcionamento – “pode-se colocar toda *Aparência* nisto, diz Kant: ao se tomar a *condição subjetiva* do pensamento pelo conhecimento do *objeto*”⁶¹. E se em Kant tal Aparência estava restrita aos raciocínios da razão e suas ideias, quando aquela procura para todo condicionado um incondicionado, objetificando em supostos objetos suprassensíveis exigências meramente subjetivas da razão, em Fichte esse mecanismo, “natural e inevitável”, de “tomar por objetivo o que é subjetivo” está inscrito no próprio *modus operandi* da imaginação produtiva que, como vimos, “transfere o que é subjetivo para um objeto fora de nós” (GWL, GA I/2, p. 440 (169)), produzindo esse objeto que, contudo, devido a esse “esquecimento de si”, aparece como existente por si e, por isso, no ponto de vista natural da consciência está plenamente justificado e tem validade objetiva –

“se tomássemos consciência, na reflexão comum, diz Fichte, assim como certamente podemos tomá-la na filosófica, de que as coisas só chegam ao entendimento através da imaginação, quereríamos explicar tudo por uma ilusão, e nisto teríamos tão pouca razão quanto naquilo” (GWL, GA I/2, p. 374 (124))⁶².

consciência do pensar deve conter uma consciência efetiva, verdadeira, realiter existente, sem que você possa dar justificativa sobre ela” (idem).

⁶¹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A396.

⁶² Lembremos que a imaginação se institui como um *conflito* entre o infinito e o finito, cuja consciência virá à tona justamente com a consciência do filósofo, ao final da “história pragmática do espírito humano”, na forma do conflito antinômico (GWL, GA I/2, p. 383-4 (130-1)), que para Kant, igualmente, é um conflito entre o finito, o “demasiado pequeno”, e o infinito, o “demasiado grande”. Tal instauração da própria antinomia no coração do saber, isto é, na imaginação, deve ser reconduzida a Maimon, como sua fonte de origem. Cf. MAIMON, S. *Versuch*, p. 126.

A Aparência, contudo, vem à tona quando a consciência natural pretende fundar a si mesma *a partir de si mesma* – ou seja: representar a si mesma. Foi o que mostraram as análises do percurso analítico-sintético da reflexão filosófica, primeiro momento do §4 da *Grundlage*: ali, viu-se que os sistemas filosóficos dogmáticos surgiam justamente quando pretendiam fornecer um fundamento para essa alternância da imaginação (que, enquanto fundamento, deve ser externo ao fundado), a partir de um dos opostos da própria alternância, portanto, a partir de seu interior, objetificando, nessa medida, o que não pode ser objetificado. No caso do realismo dogmático, isso ainda era mais evidente, já que ele transferia para um não-eu, fora do eu, o que era algo interno à alternância da imaginação, produzido por ela em sua espontaneidade. Daí que todo dogmatismo fique refém da “projeção per hiatum” e, ao representar o fundamento do saber, objetifica-o na forma de um objeto do saber, aniquilando, com isso, sua gênese. Tal foi, aliás, para Fichte o destino da filosofia: *até Kant* sua história é a história da objetificação da espontaneidade da razão: “tanto quanto resulta de todas filosofias até Kant, o Absoluto foi posto no *Ser*, na coisa morta como coisa” (WL1804, p. 10) – “coisa morta” porque a “projeção per hiatum”, ao ser a fonte do fático, aniquila a espontaneidade da razão, fixando-a em um objeto. Algo que já lemos na *Grundlage*: “dogmática é aquela filosofia que iguala e opõe ao eu em si algo e isso ocorre na conceito superior de *coisa (Ens)*” (GWL, GA, I/2, p. 279 (60))⁶³.

No caso presente, entretanto, trata-se não do realismo dogmático, mas de uma fixação unilateral da própria atividade cognoscente da razão, portanto, de um idealismo dogmático. Afinal, adotar a imaginação produtiva como atividade única e absoluta da razão é fazer exatamente como faz o idealismo dogmático, que, ao querer compreender a si mesmo, cai inevitavelmente em uma contradição, já que tem de afirmar uma “finitude absoluta” – que bem poderia ser traduzida por uma faticidade absoluta. Ora, como mostrou a reflexão filosófica do §4 da *Grundlage*, a última figura desse idealismo dogmático fora identificada com a “teoria da representação” de Reinhold. Seu erro consistia justamente em absolutizar a atividade da inteligência:

⁶³ Tal deslocamento da noção de Aparência transcendental se expressará já na própria ideia da exposição da doutrina da ciência. Afinal, aquilo que é condição primeira do saber não aparece justamente no saber fático, pois o que aparece já é produto do saber, donde a dificuldade de tornar visível aquilo que é a própria condição de toda visibilidade sem cair nas armadilhas da Aparência. Não à toa Fichte sempre exigirá do leitor que ele próprio *faça* o que está sendo *dito*, que ele não fique preso à *letra* da exposição, mas compreenda o seu *espírito*, que ele, a rigor, nem mesmo *fale* da doutrina da ciência, visto que o próprio falar já é objetificar, fixar em um produto o que é produção, mas que ele a *seja*, a *viva*. Sobre a distinção entre letra e espírito ver TORRES Fo, R. *Op. Cit.*, sobretudo seu capítulo 3, ao nosso ver, algo definitivo na compreensão da noção de “exposição” em Fichte.

“se a atividade aqui estabelecida é tomada como a que esgota a essência do eu, na medida em que este é uma inteligência, como deve certamente ser tomada, *apenas sob algumas restrições...* (GWL, GA I/2, p. 353 (110) – *grifo nosso*). – E ao próprio Reinhold Fichte escreverá que “o conflito [entre filosofia elementar e doutrina da ciência, FG] não é sobre a justeza em si das suas afirmações, eu as admito na sua maior parte, mas sobre o que é propriamente seu sistema? (...) Para você, ele é filosofia elementar, o que você explica como *fundamento de toda filosofia*; para mim, ele é exclusivamente filosofia da faculdade teórica” (BW: 283, GA III/2, p. 314). Nesse sentido, foram os impasses aos quais a “teoria da representação” de Reinhold chegou que tornaram claro para Fichte os limites contra os quais toda filosofia tem de se debater, caso queira fundar-se na mera atividade teórica de objetificação; impasses revelados justamente por Enesidemo, cujas objeções a Kant e Reinhold tiraram Fichte de seu sono crítico-dogmático. Se, portanto, é só em 1804 que Fichte fala em “projeção per hiatum”, tal revelação da impossibilidade de realização da filosofia enquanto explicação genética do saber já estava dada desde a *Resenha de Enesidemo*⁶⁴. Vale a pena, portanto, retomar as críticas de Enesidemo tanto a Kant quanto a Reinhold, para estabelecer melhor o que está em questão com a crítica a toda filosofia limitada à espontaneidade absoluta no mero registro teórico.

Recordemos que, para Enesidemo, a mente, na *Crítica da razão pura*, era a fonte e origem dos juízos sintéticos a priori, entendida como causa real das representações, restando perguntar se o mesmo que a *Crítica* diz sobre a ilusão nascida do uso constitutivo das ideias não teria lugar também em relação aos seus próprios fundamentos, isto é, nessa derivação dos juízos sintéticos necessários a partir desse sujeito do representar como causa real. Para Enesidemo, no final, a Aparência transcendental estaria tão presente na *Crítica da razão pura* quanto em qualquer outro sistema dogmático, e a explicação da mente como fonte, causa real, do conhecimento humano estaria refém dos mesmos paralogismos denunciados na

⁶⁴ Em 1804, Fichte dirá retrospectivamente: “se minha presente conferência da doutrina da ciência foi até agora mais clara que todas as anteriores da mesma ciência e bem pôde se manter nessa clareza, e se a clara visão no sistema através dessa conferência deve ter proporcionado uma nova aquisição, o fundamento disso, então, se encontra exclusivamente no livre estabelecimento da máxima, de que a consciência imediata em geral e ela, justamente por isso, na sua lei-originária <*Urgesetz*> da projeção per hiatum não deve valer. De fato, a essência dessa verdade reinou em todas exposições possíveis da doutrina da ciência, desde o primeiro anúncio, que eu dei sobre isso na Resenha de Enesidemo na A.L.Z.; pois essa máxima é inteiramente idêntica com aquela da gênese absoluta: se nada é tolerado que não seja visto geneticamente, então a projeção per hiatum justamente não é tolerada, na medida em que sua essência consiste exatamente na não-gênese” (WL1804, p. 157).

Crítica. Lembremos: que há juízos sintéticos necessários era um fato indubitável para Enesidemo, mas querer explicar sua fonte e origem, seja a partir da mente, como faz a *Crítica*, seja a partir das próprias coisas em si, significa ir além do que está dado nessa experiência, proporcionando uma compreensão para além dela. “Pois como e de que modo representações *surgem* <entstehen> em nós, disso nós nunca temos experiência, mas sempre somente do fato que elas surgiram e estão presentes. O modo de sua origem só se deixa pensar e concluir”⁶⁵. Esse pensar e concluir, todavia, admite que é possível estabelecer uma relação causal entre o conhecimento e sua fonte e, para tanto, pressupõe o uso do argumento ontológico, tão criticado por Hume e pelo próprio Kant. Assim, é absolutamente *sem sentido* <sinnlos> perguntar pela gênese e origem dos nossos conhecimentos necessários, quer dizer: a filosofia como ciência do modo de surgimento <Entstehungsart> do conhecimento é impossível: “Nem a *gênese* <Entstehen> das diferentes partes do conhecimento humano, nem mesmo a *mente* e seu modo de ação são um objeto da experiência, e ambas não nos são dadas em nenhuma intuição empírica: portanto, mesmo segundo a crítica da razão é disparatado querer alguma vez compreender a verdadeira origem do nosso conhecimento e, particularmente, a origem do mesmo a partir da mente”⁶⁶.

Não há dúvida de que o reproche de Fichte a essa leitura objetificante que Enesidemo faz da *Crítica* é enfático – vimos, ele chega mesmo a se perguntar se o cético teria efetivamente lido a *Crítica da razão pura*. Afinal, ao fazer um uso real do princípio de razão para conhecer a própria razão, Enesidemo parece mostrar desconhecer o próprio *transcendental*, já que aqui se trata não do conhecimento dos objetos, mas da própria faculdade de conhecer, sua estrutura, e querer objetificá-la resulta inevitavelmente nas contradições que Kant expôs na *Dialética transcendental*, sobretudo nos seus paralogismos, em que a autoconsciência pura, fonte última de todo uso do entendimento, “até mesmo da lógica inteira”, é confundida com o sujeito enquanto objeto dessa autoconsciência, que, todavia, só é dado à razão como ele aparece, mas não como é em si. Para tanto, Enesidemo tem de desconsiderar tanto os textos que se referem a esse sujeito de todo saber, nos quais é criticada qualquer confusão paralogística, que objetificaria sua *espontaneidade* – por exemplo: “a

⁶⁵ SCHULZE, G. *Aenesidemus*, p. 122.

⁶⁶ Idem, p. 123. Mais adiante, Enesidemo é ainda mais enfático: “os ataques de Hume ao uso dos conceitos e leis da causalidade são efetivamente a mais profunda ferida que pôde ser feita à filosofia segundo seu estado nos novos tempos. Pois, como desde o tempo de Locke e Leibniz toda filosofia foi fundada na investigação sobre a origem das representações, todos materiais para um sistema nos foram furtados por aqueles ataques”, idem, p. 129.

consciência de mim mesmo na representação *Eu* não é nenhuma intuição, mas uma representação *meramente intelectual* da autoatividade de um sujeito pensante. Por isso, esse eu também não tem o mínimo predicado da intuição”⁶⁷, ou ainda: “sou consciente de mim mesmo na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral, não como eu me apareço, nem como eu sou em si mesmo, mas somente *que* eu sou. *Essa representação é um pensar, não um intuir*”⁶⁸; como também tem de desconsiderar os textos que tematizam a faculdade de criticar, isto é, a atividade de empreender a *Crítica da razão pura*, que estaria em seu fundamento e que faria todas as suas distinções, chamada por Kant, não sem razão, de “reflexão transcendental”: ela não tem a ver com os objetos e seu conhecimento, “mas é o estado da mente no qual nós primeiramente nos dispomos a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos obter conceitos”⁶⁹. Assim, não é de se estranhar a ironia de Fichte quando escreve na resenha do Enesidemo, que se admira muito com o cético, “para o qual há pouco não havia nada exceto representações e que agora, tão logo a palavra: ‘faculdade de representação’ toca seus ouvidos, não consegue pensar em nada mais que uma coisa (redonda ou quadrada?), que existe *independentemente* do *seu representar* como coisa em si e, aliás, como coisa *representante*” (Aenesidemus, GA I/2, p. 50).

⁶⁷ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 278. Um trecho do início da parte consagrada aos paralogismos descreve bem essa confusão em torno da qual, neste ponto, giram as objeções de Enesidemo: “através desse eu, ou ele, ou isso <Es> (a coisa) que pensa, não é representado nada mais que um sujeito transcendental dos pensamentos = x, que só é conhecido pelos pensamentos que são seus predicados e do que nós, separadamente, nunca podemos ter o mínimo conceito; em torno do qual nós giramos, por isso, em um círculo constante, na medida em que temos de nos utilizar sempre da sua representação para poder julgar algo dele; um desconforto que não é separável dela, já que a consciência em si não é tanto uma representação, que distingue um objeto particular, mas uma forma dela em geral”, idem, A346/B404.

⁶⁸ idem, B157. Na nota a esse trecho, Kant completa: “eu não posso determinar a minha existência como um ser autoativo, mas represento somente a espontaneidade do meu pensar, isto é, do determinar, e minha existência permanece determinável sempre só sensivelmente, isto é, como existência de um *Erscheinung*. Contudo, é essa espontaneidade que faz com que eu me denomine inteligência”, idem, B157-8 – nota.

⁶⁹ Idem, A260/B316. Mais adiante ainda (A261/B317): “a ação pela qual eu mantenho a comparação das representações em geral com a faculdade de conhecimento, e pela qual eu distingo se elas, comparadas entre si, pertencem ao entendimento puro ou à intuição sensível, eu denomino reflexão transcendental”. A *Crítica da faculdade julgar* fará dessa tópica um objeto de amplas considerações, desvelando em suas múltiplas dimensões a faculdade de criticar como faculdade de julgar reflexionante: “nós procedemos com um conceito (...) dogmaticamente, quando o consideramos como contido sob um outro conceito do objeto, que constitui um princípio da razão, e o determinamos conforme esse conceito. Mas procedemos com ele de um modo meramente crítico, quando o consideramos somente em referência à nossa faculdade de conhecimento, por conseguinte, às condições subjetivas de pensá-lo, sem empreender decidir algo sobre seu objeto”, o primeiro cabendo à faculdade de julgar determinante, o segundo, à reflexionante, idem, *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, p. 395. Para uma análise precisa dessas considerações sobre a reflexão como faculdade de criticar, remetemos à obra de Gerard Lebrun, *Op. Cit.*, sobretudo seu capítulo 10, pp. 359-400.

Não obstante, por mais injusta que seja essa leitura “objetivante” de Enesidemo, ao hipostasiar a mente, tal como ela é entendida por Kant, ela aponta para uma tendência inscrita na *Crítica da razão pura* que, caso desenvolvida, leva a essas contradições internas e à própria impossibilidade da filosofia como ciência da gênese do saber. Afinal, tendo em mãos somente a *Crítica da razão pura*, a sua letra justifica que se seja levado a admitir que a principal atividade da razão é o *representar* e seu princípio, a *faculdade de conhecimento*, pois mesmo que ela descreva a espontaneidade do entendimento e mesmo que ela tematize a reflexão transcendental, a razão é ali entendida como conhecer, logo, como o determinar do objeto, e quando este é tomado como princípio, é inevitável a sua própria objetificação, quer dizer, mesmo que se trate de uma atividade e que o representar seja concebido como uma espontaneidade, ele próprio terá de objetificar seu princípio *quando se representar a si mesmo* e se conceber a si mesmo como princípio de todo saber, já que todo representar é um conceber e determinar do objeto. Ora, o desenvolvimento dessa tendência interna à *Crítica da razão pura* é a filosofia elementar de Reinhold. É ela, pois, que faz da representação seu princípio absoluto, tendo, portanto, de reduzir tudo ao mero representado, inclusive a si mesma, tornando, destarte, impossível qualquer gênese do saber, qualquer filosofia. Apenas vislumbrados por Enesidemo, tais limites são aprofundados por Fichte e formulados completa e definitivamente em sua *Resenha de Enesidemo*. Contra aqueles que diziam que o princípio reinholdiano da consciência (“na consciência a representação é distinguida do sujeito e do objeto pelo sujeito e referida a ambos”) se fundaria na abstração das diferentes formas de representação – intuição, conceito e ideia –, Fichte dá razão a Reinhold, dizendo que, na verdade, se dá o contrário, já que estes últimos são espécies determinadas de representação, que, por conseguinte, pressupõem a faculdade de representação em geral; todavia, há certamente uma abstração no fundamento desse princípio, *caso* ele seja tomado como princípio do saber, quer dizer, “na medida em que ele como princípio primeiro se encontra no topo de toda a filosofia” (Aenesidemus, GA I/2, p. 46). Afinal,

“se tudo o que deve ser revelado na mente, é um representar, mas todo representar é inegavelmente uma determinação *empírica* da mente, então o próprio representar, com todas suas condições, só é dado à consciência pela representação dele, por conseguinte, *empiricamente*; e toda reflexão sobre a consciência tem por objeto representações empíricas. Ora, o objeto de toda

representação empírica está dado determinadamente (no espaço, no tempo, etc). Mas é dessas determinações empíricas do objeto dado que necessariamente se abstrai na representação do representar, que exprime o princípio da consciência. Portanto, o princípio da consciência, colocado no topo de toda a filosofia, funda-se na auto-observação empírica e, certamente, enuncia uma abstração” (idem)⁷⁰.

Ou seja, se o representar é um objetificar, ele terá de representar a si mesmo, caso ele seja colocado como fundamento de todo o saber – “no topo de toda a filosofia” –, logo, objetificar o próprio princípio, tornando impossível qualquer exposição genética do que aparece na consciência. O que equivale, igualmente, a aniquilar qualquer estrutura que possibilite o próprio *para si* da consciência, justamente na medida em que, nessa projeção per hiatum de si mesma, a própria autoconsciência nunca poderia ser apreendida enquanto tal, isto é, enquanto um saber de si imediato, fonte de toda consciência, mas sempre como o saber de um objeto, como algo objetivo, diante de si. Equivale a absolutizar essa própria cegueira de si. É nesse sentido que deve se ler aqueles apontamentos no *Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência*, nos quais Fichte declara que, caso a autoconsciência seja um mero objeto para o qual se carece de uma nova consciência, a regressão ao infinito é inevitável: “nessa minha autoconsciência, eu sou para mim mesmo objeto, e, para o sujeito desse objeto, vale mais uma vez o que vale para a precedente: ele se torna objeto e precisa de um novo sujeito; e assim ao infinito” (Versuch, GA I/4, p. 275 (182))⁷¹. – Tal é, em resumo, o caso quando se admite que o princípio da filosofia é a atividade produtiva da imaginação. Por isso, lemos desde a *Resenha de Enesidemo* que “para toda a filosofia, não apenas para a teórica, tem de haver um conceito ainda *superior* que aquele da representação” (Aenesidemus, GA I/2, p. 43)⁷², de resto, já indicado ali mesmo: não pela representação, que sempre é uma determinação empírica da mente,

⁷⁰ Notar a insistência de Fichte de que a falha de Reinhold não está em si no princípio da consciência, mas sim no fato dele ser “colocado no topo de toda a filosofia”, tal como Reinhold faz ao tomá-lo como princípio primeiro de todo saber. Para Fichte ele não pode ser um *Grundsatz*, mas somente um *Lehrsatz*. Como já dito, Fichte escreve a Reinhold: “o conflito não é em geral sobre a *justeza* das suas afirmações em si, eu concedo elas a você na sua maior parte (...); mas sobre o que é propriamente seu sistema?” (BW: 283, GA III/2, p. 314).

⁷¹ Para uma discussão aprofundada dessa problemática da autoconsciência, em especial para uma análise pormenorizada desse texto, remetemos ao valioso trabalho de KLOTZ, C. *Selbstbewusstsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

⁷² Comentando este trecho, Torres Filho acerta na comparação: “a filosofia descobre o imperialismo da representação, mas também sua indigência: como o Rei Midas, a representação transforma em ideal tudo aquilo em que toca mas, se quiser o real, terá de contentar-se com sua fome” TORRES Fo. *Op. Cit.*, p. 106.

mas por uma atividade imediata que intuiria a si mesma, ou seja, por uma *intuição intelectual* (Aenesidemus, GA I/2, p. 57), cuja expressão mais imediata é a atividade prática.

Portanto, a tarefa da filosofia foi solucionada apenas em parte. Foi apresentada a atividade que está na base da síntese originária entre representação e coisa e seu modo de funcionamento. Mas tal se revelou circunscrita ao momento teórico da síntese: essa própria atividade não pode ser tomada como esgotando a própria razão; o “todo sintético” expresso nela tem de participar de um “todo sintético” ainda maior; mesmo porque, de resto, a própria imaginação produtiva estava sob a condição de um pôr de si absoluto do eu e de um *Anstoß* sobre esse pôr, que, como vimos, ela própria não pode explicar ou genetizar. Resta, portanto, avançar nas análises, mostrando que essa espontaneidade absoluta da imaginação produtiva se enraíza em uma espontaneidade ainda anterior, chamada por Fichte de “prática”, cujo conceito nos fará ampliar a noção de imaginação, como uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica, quer dizer, anterior a essa dicotomia, e cujo fundamento, contudo, é uma gênese absoluta, *Tathandlung*. “Por essa incompletude, dizia Fichte, somos, pois, também impelidos a ultrapassar a teoria em direção a uma parte prática da doutrina da ciência” (GWL, GA I/2, p. 328 (94)). De qualquer forma, uma coisa é certa: se a metafísica dogmática pré-crítica permanecia presa no interior da alternância da imaginação produtiva, sempre objetificando ora o eu, ora o não-eu, como seu fundamento, não tomando distância em relação a ela e, logo, não podendo explicá-la em toda a sua completude, é certo igualmente que para ela nem sequer havia uma parte prática da filosofia que revelaria uma atividade ainda mais originária que aquela inscrita no momento teórico do saber, muito menos seu fundamento, essa gênese absoluta de si mesma.

Capítulo 3. A imaginação criadora e a gênese do campo de visão transcendental – o olhar (parte 2)

“No fundamento do *Soll* problemático se encontra nada mais que a admissão interna inteiramente por si mesma e sem nenhum fundamento externo; pois se ele tivesse um fundamento externo, ele não seria um *Soll* problemático, mas *Muß* categórico. Admissão interna inteiramente por si mesma, eu disse; logo, uma criação do nada, expondo a si como tal” (WL1804, p. 168).

1.

A imaginação no registro teórico é uma atividade que empreende, decerto, a síntese entre representação e coisa e, por isso, institui como que o terreno onde tem lugar o saber em geral e a própria consciência, enquanto uma determinação recíproca de sujeito e objeto – de um pelo outro. Circunscrita a esse registro teórico, todavia, a imaginação revela-se algo parcial, um momento de um todo sintético maior, já que ela parte de uma limitação sobre a atividade do eu de pôr a si mesmo que vai ao infinito, limite expresso no sentimento e designado por um *Anstoß*, que ela, por princípio, não está em condição de fornecer a gênese, já que então ela objetificaria o que está aquém da consciência e, por consequência, aquém de todo objeto. Logo, esse todo sintético maior terá de compreender uma atividade da razão ainda anterior a esse limite inscrito na imaginação produtiva, uma espontaneidade tal, por conseguinte, que elucide a origem dessa limitação. Tal atividade caberá igualmente à imaginação, mas agora em um registro prático, chamada por isso de faculdade prática, ou também de imaginação criadora.

Daí que se a parte prática da *Grundlage* – a *Ciência do prático* – tem de refletir sobre a proposição: o eu se põe como determinando o não-eu, na qual, portanto, estaria em jogo o modo como o eu pode atuar sobre um não-eu já existente, inscrevendo nele as determinações que deseja conforme seus mandamentos práticos e pragmáticos – o que designaria, sem dúvida, uma filosofia prática –, na verdade, o principal problema a ser resolvido por ela é anterior a toda ação sobre o mundo (sobre o não-eu), já que é anterior à própria consciência. O próprio Fichte dirá que se trata, em um primeiro momento, de provar “a segunda metade da proposição capital que estabelecemos, a proposição: o eu determina o não-eu (a saber, o eu é o determinante,

o não-eu o que é determinado)” (GWL, GA I/2, p. 388 (135). O que seria uma filosofia prática no sentido tradicional só vem à tona depois que o próprio eu é consciente da sua atividade prática, isto é, depois que ele se põe *como* determinando o não-eu, porquanto a faculdade prática tem de ser *para ele*, o que ela o é mediante a representação: a faculdade prática, diz Fichte, “tem antes de passar através da inteligência, de assumir a forma da reflexão” (idem, p. 410 (149)) – o que terá lugar apenas no §11 da *Grundlage*, o último, quando enfim a *Gewissen* será deduzida e cuja última proposição mostra que “nossa causalidade sensível no mundo dos sentidos, em que *acreditamos*, não nos cabe senão mediatamente, através da representação” (idem, p. 451 (176)). Nesse sentido, portanto, quando Fichte denomina a terceira parte da *Grundlage* de “parte prática” da doutrina da ciência, trata-se de algo mais amplo e mais fundamental que uma filosofia prática, em seus momentos moral, jurídico e político: está em jogo uma espontaneidade que é constituinte para a própria consciência e para a atividade de representação da imaginação produtiva – e o fato de Fichte denominar essa parte de “prática” já diz algo sobre o modo como ele interpreta a espontaneidade da razão em seu uso prático, tal como revelada por Kant. Consciente do ineditismo desse seu entendimento do “prático”, Fichte chama a atenção para ele algumas vezes em sua correspondência. A Böttiger, por exemplo, Fichte anuncia suas primeiras preleções em Iena, baseadas naquele “manual para seus ouvintes”, a *Grundlage*, como contendo lições sobre filosofia teórica e “filosofia prática *universal*. Nota Bene: *universal*, pois em meu sistema a filosofia prática se torna algo totalmente diferente do que ela foi até agora” (BW: 194, a Böttiger, 02.04.1794, GA III/2, p. 92). Mas qual é, precisamente, o problema que essa parte prática da doutrina da ciência tem de resolver?

Os limites da teoria para a explicação do saber já o indicaram. A saber, para que a imaginação produtiva fosse posta em movimento e produzisse a síntese, era preciso que a atividade do eu que vai ao infinito fosse limitada, cujo limite, então, cabia à imaginação explicar, produzindo para tanto um delimitante e, ao mesmo tempo, tentando acolhê-lo em si mesma, do que se seguia todos os movimentos da síntese originária entre eu e não-eu. Mas justamente esse limite e seu sentimento estavam *dados* à imaginação, ela própria não podia e não pode produzi-los, genetizando-os. Ora, tal *dado* conflita com o caráter eminentemente genético da razão, de ser produção de si, pois só assim ela mesma é razão, e daí a expressão encontrada no início dessa parte prática de: “antítese-capital”, “que, declara Fichte,

abrange todo o conflito entre o eu como inteligência, e nessa medida como um ser limitado, e o mesmo eu como um ser pura e simplesmente posto, e por conseguinte ilimitado” (GWL, GA I/2, p. 386 (133)). Há, portanto, um conflito entre o que Fichte doravante passa a chamar de “eu inteligente” – e que define o eu representante da imaginação produtiva – e o “eu absoluto” – que ainda não foi discutido aqui mas cujo conceito será explicitado apenas o suficiente para entendermos o problema de que se trata¹. Afinal, é verdade que a imaginação produtiva, enquanto atividade intuitiva e categorial, produz seus elementos e ao mesmo tempo reflete sobre eles, aniquilando assim todo elemento exterior à sua alternância, que então envolveria um halo de incompreensão e seria não-razão: no eu como inteligência “não há nada a não ser aquilo que ele põe em si, e em nossa teoria foi expressamente negada a opinião de que apareça no eu algo em relação ao qual o mesmo se comporte meramente como passivo” (idem, p. 386 (134)). Todavia, a própria inteligência em geral só tem lugar a partir de algo exterior a ela: “*essa esfera mesma*, em geral e considerada em si, não lhe [para o eu, FG] é posta por si mesma, mas por algo fora dele” (idem). Em outras palavras, “*o modo e a maneira* do representar em geral estão certamente determinados pelo eu; *que* porém em geral o eu seja representante não está determinado pelo eu, e sim por algo fora do eu” (idem), já que a representação só tem lugar diante de um *Anstoß* sobre a atividade do eu que vai ao infinito, *Anstoß* que é referido a algo exterior ao eu. Daí que o próprio eu inteligente conflita com o eu absoluto, isto é, com a gênese absoluta e com a própria concepção de razão: esse algo exterior, que aparece ao eu como sentimento, está dado ao eu inteligente sem sua intervenção, sem sua produção e, por conseguinte, contradiz a própria razão e sua produtividade essencial, definidora de si mesma. “A representação em geral, retoma Fichte, (não, eventualmente, suas determinações particulares) é incontestavelmente um efeito do não-eu. Mas no eu não pode haver pura e simplesmente nada que seja um efeito; pois o eu é aquilo, como o que ele se põe, e não há nada nele que ele não põe em si” (idem, p. 388 (135)). Assim, mesmo esse dado exterior à inteligência tem de ser posto pelo próprio eu, do contrário ele não é *para o eu* – o que significa: ele não é em geral. Lembremos que se a parte teórica recusou toda pergunta por uma

¹ Assim como no capítulo anterior, temos aqui também de pressupor alguns elementos que só adiante serão explicitados. No caso, é preciso pressupor o conceito do eu absoluto como aquele da gênese absoluta, fundamento de todo saber e ao qual nada pode contradizer. Como veremos já aqui, neste capítulo, é ele que exige que esse limite seja um produto da razão, do eu, pois só assim há aqui compreensão, razão.

mera passividade do eu no interior da alternância, ela não deixou de frisar que, apesar disso, ainda restava a pergunta “pelo fundamento de toda a alternância que acaba de ser estabelecida” (idem, p. 328 (93))². Nesse sentido, a pergunta pelo “fundamento da alternância” é igualmente a pergunta pelo seu porquê, isto é, por que há em geral representação e objeto do saber. Do contrário, ainda haveria uma coisa em si a ser postulada e, com ela, a possibilidade do retorno tanto do dogmatismo quanto do ceticismo. É preciso, pois, também genetizar esse dado³.

Eis então o conflito: o eu inteligente é dependente desse não-eu exterior, ao qual cabe o *Anstoß*, enquanto a razão em geral (o eu em geral) deve ser posta por si mesma e independentemente de qualquer não-eu, de modo que dependência e independência do eu, o ser-limitado do eu inteligente e o ser-ilimitado do eu absoluto, estão em conflito. Isso não significa entretanto, continua Fichte, que o próprio eu inteligente tenha de ser suprimido, já que isso implicaria em suprimir a própria consciência e, com ela, a representação; antes, trata-se de suprimir a dependência do eu inteligente, de modo que esse próprio não-eu exterior a ele seja posto pelo próprio eu. – Mas, claro, não é o eu inteligente que poderá pôr esse não-eu exterior, já que este, por sua própria natureza, é incapaz disso: ele sempre transfere esse limite para um objeto fora dele, objetificando-o; logo, ele deve ser posto pelo eu absoluto, anteriormente à própria inteligência. Quer dizer, o eu deve determinar

“por si mesmo esse não-eu até agora desconhecido, ao qual é atribuído o *Anstoß* pelo qual o eu se torna inteligência. Dessa maneira o não-eu a ser representado seria determinado *imediatamente* e o eu representante, por sua vez,

² Vale a pena aqui citar todo o trecho da parte teórica já referido acima: “portanto, a pergunta: qual é o fundamento da passividade no eu? – não é em geral para ser respondida, e muito menos para ser respondida pela pressuposição de uma atividade do não-eu, como coisa em si; pois não há no eu nenhuma mera passividade. Mas resta decerto outra pergunta, a saber, a seguinte: qual é o fundamento de toda a alternância que acaba de ser estabelecida? Dizer: ela está posta em geral, pura e simplesmente e sem nenhum fundamento, e o juízo que a põe como existente é um juízo tético – não é permitido: pois somente o eu está pura e simplesmente posto; e no mero eu não há tal alternância. Mas é desde logo claro que na doutrina da ciência teórica um tal fundamento é inconcebível, porque não está compreendido sob seu princípio: o eu se põe como determinado pelo não-eu, mas, muito pelo contrário, é pressuposto por este princípio. Portanto, um tal fundamento, se contudo devesse deixar-se indicar, deveria situar-se fora dos limites da doutrina da ciência teórica” (idem, p. 327-8 (93)).

³ Nesse sentido, se a absolutização da imaginação produtiva, como atividade que esgotaria a essência da razão, levava a um idealismo dogmático, como o de Reinhold, admitir, por outro lado, o *Anstoß*, sem mais explicá-lo, equivale a professar um realismo dogmático, tal como ele aparece em sua última figura, no qual, apesar de toda sua abstração, ele comete o mesmo erro de todo realismo de considerar “o eu meramente como um não-eu e por isso não explica a passagem do não-eu ao eu (...). Se aceitamos o que é postulado, está certamente posta a determinabilidade do eu, ou a tarefa de que o eu seja determinado, mas posta sem qualquer intervenção do eu; e a partir disso poderia então ser explicado como o eu pode ser determinável por e para algo fora do eu, mas não por e para o eu” (GWL, GA I/2, p. 355-6 (111)).

mediatamente, mediante essa determinação, pelo eu absoluto; o eu seria dependente exclusivamente de si mesmo, isto é, seria completamente determinado por si mesmo; ele seria aquilo como o que ele se põe, e pura e simplesmente nada mais” (idem, p. 387-8 (134-5)).

Tal determinação é a relação de causalidade entre eu absoluto e não-eu, estipulada por Fichte para solucionar a contradição e fornecer a gênese desse elemento que, para a mera inteligência, está fora do eu: se o não-eu é causa do eu inteligente, então o eu absoluto deve ser causa do não-eu e este seu efeito, pois só assim o limite que está no fundamento da inteligência é *para o eu* – é para ele porque é um efeito seu, do contrário, não está posto por ele e, por conseguinte, não está posto em geral. “Assim, conclui Fichte, não teríamos nenhuma atuação de fora sobre o eu, mas meramente uma ação do mesmo sobre si mesmo; que sem dúvida toma um desvio” (idem, p.388-9 (135)) – um desvio que é, justamente, esse não-eu designado pelo *Anstoß*.

Ora, o problema é que essa própria causalidade do eu sobre o não-eu envolve em si mesma uma contradição: se, de um lado, o eu *deve* ter causalidade sobre o não-eu, “e já havê-lo produzido, para a possível representação dele”, por outro, ele não *pode* ter essa causalidade sobre o não-eu, já que então o não-eu não estaria mais oposto ao eu, não seria o não-eu que limita a atividade do eu e que, por conseguinte, torna possível a inteligência com todas as suas determinações – o não-eu seria o próprio eu, que, assim, não sairia de si, mas apenas afirmaria a si mesmo, não haveria alternância da imaginação nem saber algum. A contradição, portanto, emerge porque o eu deve ter causalidade sobre o não-eu, sem, contudo, que este deixe de ser não-eu e esteja, por sua vez, no fundamento da alternância que caracteriza a inteligência, portanto, sem que o próprio eu tenha tal causalidade. É preciso unificar esses dois opostos, dissolvendo assim a contradição, isto é, unificando os opostos através de uma mediação, que permita a passagem do eu absoluto para o eu inteligente nessa relação de causalidade, agora mediada por esse vínculo unificador. Explicitando esse conflito e sua solução, Fichte faz apelo às atividades do eu que estão no fundamento desses seus “dois aspectos”: na medida em que o eu é absoluto, ele é *infinito* e *ilimitado*, já que posto por uma atividade que retorna a si mesma, que produz a si mesma, na qual não há diferença entre produto e produtor e que, por isso, é chamada de atividade *infinita* ou *pura*; na medida em que ele é inteligência, ele é *finito* e *limitado*, afinal, sua atividade, nesse aspecto, não retorna a si, mas “põe limites e põe

a si mesmo dentro desses limites”, é uma atividade que se dirige a um não-eu a ser oposto, a um objeto, donde não é mais atividade pura, mas atividade *objetiva*, finita. Para solucionar então o conflito e estabelecer essa relação de causalidade do eu sobre o não-eu, ao qual cabe o *Anstoß*, é preciso haver esse vínculo unificador entre eles, ou seja, um vínculo unificador entre a atividade pura e infinita e a atividade objetiva e finita, de modo “que a atividade do eu que retorna a si esteja para a objetiva como a causa está para seu efeito, que o eu, pela primeira, determine-se à última; que, portanto, a primeira vá *imediatamente* ao próprio eu, mas *mediatamente* ao não-eu, em virtude da determinação do eu como determinante do não-eu, que ocorre através disso” (idem, p. 393-4 (138-9)). Esse vínculo unificador será justamente a *faculdade prática* do eu: é ela que tornará possível essa relação de causalidade, determinando o não-eu sem, contudo, que ele deixe de ser não-eu; ela expressará uma *exigência* de causalidade que, não obstante, nunca se realiza, já que, do contrário, o não-eu deixaria de ser não-eu e anularia, com isso, a própria inteligência do eu, sua faculdade de representação, aqui chamada pelo nome de imaginação produtiva. – Nesse sentido, aliás, se a atividade pura designa uma gênese absoluta e se a atividade objetiva, ao se perder no objeto, como vimos, uma certa negação da gênese, essa exigência de causalidade pode muito bem ser entendida como uma *exigência de gênese*, algo que nos textos mais tardios de Fichte aparecerá com o nome de *Soll*⁴, visto que todo dever-ser em geral – não apenas o estritamente moral – já inclui tanto um momento absoluto, ao qual deve chegar, quanto um momento finito e determinado, do qual parte, momentos que estão sinteticamente unificados nesse conceito de *Soll* – e que é

⁴ Decerto, desde a doutrina da ciência *Nova Methodo* já aparece um *Soll* como momento fundador do saber, na medida em que, enquanto síntese de liberdade absoluta e determinação, ele como que abre o campo de todos os objetos da consciência, tornando assim a própria consciência possível (cf. WLnM, GA IV/3, todo §13). Mas ali, se a função desse momento do saber permanece o mesmo, tal como aqui na *Grundlage*, ele não é ainda designado por esse termo doravante técnico de *Soll*. Salvo engano, é a partir de 1804 que Fichte passa a adotá-lo nessa conotação técnica, cuja função, contudo, é a mesma, a saber, designar essa exigência de gênese que torna possível a objetividade em geral, ao *criar* o campo no qual algo pode ser para o eu, porque deve ser pelo eu, fazendo desse modo a *passagem* da gênese absoluta para a consciência fática – algo que na exposição de 1804 aparece como a passagem da “doutrina da verdade” para a doutrina do seu *Erscheinung*, do “Ser” para seu “Aparecer” (cf. WL1804, sobretudo pp. 160-169). E, claro, a ideia da *criação* desse campo também está ali presente: trata-se, diz Fichte, de uma “admissão interna por si mesma, logo uma criação do nada <*Schöpfung aus Nichts*>, expondo a si como tal” (idem, p. 168). Essa função mais originária e constituinte se exprime em um momento mais derivado do saber na moral, no direito e na própria matemática, a partir de seus postulados, como ainda teremos a oportunidade, mesmo que breve, de ver. Sobre essa função fundacional do *Soll*, vale a pena ver o artigo de IVALDO, M. “Die konstitutive Funktion des Sollens in der Wissenschaftslehre”. In: FUCHS, E., IVALDO, M., MORETTO, G. (org.) *Der transzendente-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad-Cannstatt, frommann-holzboog, 2001, pp. 107-128.

algo que está expresso nessa *exigência* de causalidade: o eu *deve* ter causalidade sobre o não-eu. Entre a atividade absoluta e a atividade finita, essa faculdade prática se revelará como uma espontaneidade ainda anterior a toda objetividade e, por conseguinte, àquela circunscrita ao momento teórico da imaginação produtiva. Como diz Fichte: “no terreno prático a imaginação prossegue ao infinito, até a ideia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade, que só seria possível depois de se perfazer a infinitude, o que é impossível” (idem, p. 361 (114))⁵. Atividade anterior à atividade objetiva, *criadora* do próprio *ideal* que torna possível esse limite do eu e, *a fortiori*, a própria alternância da imaginação produtiva, ela será também designada aqui, seguindo a sugestão do próprio Fichte, como *imaginação criadora* <*schaffende Einbildungskraft*>.

* * *

Sabe-se que a solução do conflito entre infinitude do eu absoluto e a finitude inscrita na mera faculdade de representação dá-se, na *Grundlage*, através dos conceitos constituintes da faculdade prática: esforço e reflexão. Conceitos que se determinam reciprocamente, por reflexão devemos entender a ação do eu pela qual ele põe a si mesmo *para si* mesmo, exigindo nessa reflexão ser posto como preenchendo a infinitude, isto é, como *esforçando-se* por uma causalidade em geral sobre todo não-eu, de modo que só o eu determine todo não-eu e não seja determinado por nenhum não-eu⁶. Nessa reflexão sobre si mesmo o eu é como que duplicado: enquanto eu absoluto ele está pura e simplesmente posto, é algo absolutamente simples e não há nele nada de múltiplo, mas, por isso mesmo, ele ainda não é para si – ele apenas é para uma inteligência fora dele, o que ele não pode ser se ele deve ser um eu; ao refletir sobre si, ele se cinde em reflexionante e

⁵ Seguindo esse esquema, Fichte ainda diz que “pode-se ver de antemão que na parte prática de nossa doutrina da ciência essa faculdade [absoluta de produção, FG] será remetida a uma ainda superior” (idem, p. 361 (114-5)).

⁶ “O esforço originário no eu, por uma causalidade em geral, foi geneticamente derivado da lei do eu segundo a qual ele deve refletir sobre si mesmo e exigir ser encontrado, nessa reflexão, como toda realidade; tão certo quanto deve ser um eu. Essa reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo sair de si mesmo; e a exigência de que ele preencha a infinitude é o fundamento do esforço por causalidade em geral” (GWL, GA I/2, p. 408 (148)). No *Grundriss* encontramos formulação semelhante: “o eu está posto originariamente por si mesmo, isto é, ele é o que é, para alguma inteligência fora dele; seu ser está fundado nele mesmo – assim ele teria de ser pensado *se* ele fosse pensado. Além disso, nós podemos, a partir dos fundamentos estabelecidos na Fundação da ciência prática, atribuir a ele tanto um esforço de *preencher* a infinitude, quanto uma tendência de *abranger* <*umfassen*> a mesma, isto é, de refletir sobre si como um infinito” (Grundriss, GA I/3, p. 167).

refletido, cabendo ao reflexionante exigir do refletido que preencha a infinitude e seja causa de todo não-eu. Tal reflexão sobre si e tal esforço pelo preenchimento da infinitude são anteriores, portanto, a qualquer *Anstoß*, a qualquer limite que torna a faculdade de representação possível; na verdade, são eles que tornam o próprio *Anstoß* possível, na medida em que instituem no eu a abertura a um pôr diferente do pôr originário do eu de si mesmo, e justamente porque vão ao ilimitado – exigem uma causalidade infinita – é possível um limite para o eu, já que todo limite para o eu só é possível na contraposição à atividade que vai ao infinito. É porque o eu procura refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude e a exige, que é possível para ele um *Anstoß* e, por consequência, um limite. E o que advém desse conflito entre o limite e a exigência de infinitude é sempre um *sentimento*, precisamente a expressão da impossibilidade de realização da causalidade (do *Anstoß*) e ao mesmo tempo da exigência dessa causalidade (do esforço). É nesse sentido que, então, o limite que aparecia dado à faculdade teórica e que estava no fundamento de sua alternância é deduzido da própria atividade do eu: o sentimento de limitação só tem lugar porque ele é produto de uma reflexão do eu sobre si que procura acolher o eu como preenchendo o infinito, e só está ali justamente porque o eu não realiza essa tarefa, que, contudo, permanece como tarefa a ser cumprida. Com essa constelação de conceitos, portanto, de reflexão, esforço e sentimento, a parte prática da *Grundlage* fornece a gênese desse limite que, à imaginação produtiva, aparecia como *faticamente dado*, exterior a ela e impossível de ser por ela genetizado; esforço e reflexão, ademais, revelam-se como uma espontaneidade ainda anterior àquela da imaginação produtiva, já que são condição de possibilidade do próprio limite, do sentimento e, logo, da própria representação.

Mas tudo isso são explicações nominais, mera repetição do que está dito no §5 da *Grundlage*. O que entender precisamente dessa faculdade prática e desses seus conceitos constituintes de esforço e reflexão e, mesmo, de sentimento? Para compreender esse momento essencial à síntese originária constituinte de todo saber, que torna possível o limite que está em seu fundamento, é preciso, a rigor, compreender esse sentido “inérito” de “prático” utilizado aqui por Fichte, bem como essa categoria de “causalidade”, já que o momento teórico da exposição da doutrina da ciência já havia derivado-a da maneira de ação da imaginação, enquanto tal sentido parece envolver uma outra significação. Com efeito, tanto o “prático” quanto essa noção de “causalidade” remetem a Kant e ao uso que ele faz desses termos em

sua filosofia moral. Lembremos que o entusiasmo inicial de Fichte com Kant se dá sobretudo com sua filosofia moral, e os textos filosóficos iniciais de Fichte, em quase sua totalidade, tratam do prático nesse sentido kantiano – seja a *Crítica de toda revelação*, seja os textos “políticos”, como o discurso sobre a liberdade de pensamento e aquele sobre a revolução francesa, sejam mesmo as resenhas feitas por Fichte no início de 1794 das obras céticas de Creuzer e Gebhard que justamente formulam objeções céticas à filosofia moral kantiana. Assim, para entender o que está em jogo nessa “parte prática” da doutrina da ciência e o que é essa espontaneidade ainda mais originária que aquela presente na produção teórica do saber, momento constituinte do “todo sintético” da razão, é preciso retomar breve e esquematicamente esses elementos da filosofia moral kantiana que caracterizam o prático em geral e o que define essa causalidade própria a ele⁷.

2.

Comentando a divisão da filosofia em teórica e prática, as primeiras linhas da Introdução à *Crítica da faculdade de julgar* são claras ao dizer que tal divisão só tem fundamento se os conceitos que as definem são “especificamente diferentes”⁸, quer dizer, se cada uma dessas partes se funda em um princípio diferente por natureza. E, de fato, tal distinção tem toda a sua justeza, continua Kant, já que há sim dois conceitos opostos entre si que admitem princípios diferentes da possibilidade dos seus objetos, a saber, os “conceitos da natureza”, oriundos do entendimento, e o “conceito da liberdade”, proveniente da razão, donde cada um desses conceitos, com razão, possuir uma *legislação* própria com seu respectivo *domínio* <Gebiet>. Ora, ao criticar um “grande abuso” <Missbrauch> que “dominou até agora com essas expressões para a divisão dos diferentes princípios e com eles da filosofia”⁹, Kant já indica o caráter inédito que se inscreve nessa definição do “prático”, tal como a filosofia transcendental o faz. É que “até agora” o prático foi considerado somente segundo os conceitos da natureza, ou de um objeto em geral – a felicidade, o

⁷ Fizemos essa explicação geral e esquemática da faculdade prática e de seus conceitos constituintes, a fim apenas de situar os desenvolvimentos seguintes, oriundos do kantismo. De qualquer maneira, o mais comum entre os intérpretes da *Grundlage* é a mera reposição desses conceitos estabelecidos em seu §5, deixando no leitor a sensação de que nada muito novo foi ganho com o comentário. Ao nosso ver, faz-se necessária uma excursão por alguns temas kantianos para que tais conceitos fichteanos sejam devidamente comentados e, então, compreendidos. É o que nos propomos fazer agora.

⁸ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 171.

⁹ Idem.

sentimento, a perfeição, etc –, gerando assim apenas princípios para a possibilidade da realização de uma coisa segundo um fim aleatório da vontade. Tais princípios não seriam “moral-práticos”, mas tão somente “técnico-práticos”, isto é, prescrições de “habilidade”, “arte”, “prudência” <*Klugheit*>¹⁰ – aquilo que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* chamam de imperativos hipotéticos, sempre relativos a fins dados pelo *objeto* da vontade e não pela própria forma legisladora do seu princípio. Logo, tais princípios não podem pertencer à filosofia prática, mas são somente “corolários” da filosofia teórica, e foi um erro dividir a filosofia em teórica e prática pensando o prático somente enquanto o *pragmático* – este, no fundo, é apenas uma parte da filosofia teórica –, desconhecendo assim a diferença específica do conceito fundante do prático¹¹. Tal ineditismo na circunscrição do prático emerge também, e agora ainda mais incisivamente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, já que ali Kant remete o erro à sua origem, reconduzindo toda confusão ao desconhecimento do que está fundado nesse conceito da liberdade, a autonomia da vontade, exatamente aquilo que a qualifica como uma razão especificamente prática. Kant não deixa dúvidas quanto a esse caráter inédito:

“se olhamos para todos os esforços que até agora foram empreendidos para revelar o princípio da moralidade, não é nenhum milagre de por que todos eles tiveram de falhar. Viu-se o homem ligado por seu dever a leis, mas não se deixou perceber que ele está submetido *somente à sua própria e* contudo *universal legislação* (...). Pois quando se pensava ele somente como submetido a uma lei (qualquer que seja), então esta tinha de trazer consigo um interesse como ímpeto ou coação, já que ela como lei não se originava da *sua* vontade, mas esta era legalmente obrigada por algo *outro* a agir de certa maneira. Por meio dessa conclusão totalmente necessária, contudo, estava perdido todo trabalho de encontrar um fundamento supremo do dever”¹².

E na mesma página, mais adiante, Kant já batiza esse princípio que está no fundamento da moralidade, distinguindo-o daquele que fundaria apenas princípios morais meramente condicionados, isto é, hipotéticos, mas nunca categóricos e incondicionados: é a *autonomia* da vontade, sua aptidão para legislar a si mesma, em

¹⁰ Idem, p. 172.

¹¹ Kant chega mesmo a dizer que sob essa denominação foi feita uma divisão, “pela qual, na verdade, nada estava dividido (já que ambas partes podiam ter princípios idênticos)”, idem, p. 172.

¹² KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 432-3.

contraposição a toda *heteronomia*. Confirma assim o que o cânone da razão pura já havia dito: que “o prático é tudo aquilo que é possível por liberdade”¹³. Mas se é assim, o que entender desse “conceito de liberdade” e dessa “causalidade” que estão na base dessa circunscrição inédita do prático e que desde o início chamaram a atenção de Fichte, a ponto de constituírem momento essencial na própria fundação do saber em geral?

Não há dúvida, a *Crítica da razão pura* já aponta, justamente quando da solução da terceira antinomia da razão pura entre necessidade e liberdade, para esse domínio do prático. Dirimindo, com efeito, o conflito inscrito na categoria de causalidade, Kant define, ali, a liberdade no sentido transcendental como “a faculdade de começar *por si* um estado, cuja causalidade, portanto, não está sob outra causa que a determinasse segundo o tempo, conforme a lei da natureza”¹⁴. Como a totalidade das condições na relação causal nunca pode ser dada na *natureza*, já que no seu interior a causalidade é sempre condicionada e nunca primeira, trata-se, pois, para a razão de *criar* “a ideia de uma *espontaneidade* que pode começar a agir por si mesma, sem que seja permitido antepor uma outra causa para determiná-la à ação segundo a lei da relação causal”¹⁵. A liberdade, pois, é uma espontaneidade que age incondicionalmente, sem ser determinada por outra causa. E é tal ideia de espontaneidade que, continua Kant, está na base do conceito *prático* de liberdade – conceito necessário, porque no sentido meramente transcendental tal ideia permanece como que no vácuo e não pode fornecer a solução para a antinomia, pois sem o homem, como ser ao mesmo tempo livre (praticamente) e determinado (teoricamente), não é possível pensar a unificação de liberdade e lei universal da natureza. Afinal, como essa liberdade prática, seus imperativos, interditos e regras morais, poderiam ser pensadas se em seu fundamento não houvesse uma tal espontaneidade? A liberdade prática, assevera Kant,

“pressupõe que, embora algo não tenha ocorrido, *deveria*, porém, ter ocorrido, e sua causa no *Erscheinung* não fora tão determinante a tal ponto que não se encontrasse em seu arbítrio uma causalidade de *produzir* independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra sua força e influência algo que na série

¹³ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A800/B828.

¹⁴ Idem, A533/B561.

¹⁵ Idem – *grifo nosso*.

temporal está determinado segundo leis empíricas, por conseguinte, de começar *totalmente por si mesmo* uma série de acontecimentos”¹⁶.

A natureza, portanto, pode mostrar somente o que as coisas *são*, mas nunca como elas *devem ser* – e o próprio *Sollen* não tem nenhuma significação, se se tem diante dos olhos somente o fluxo da natureza: “o *Sollen* exprime uma espécie de necessidade e ligação com fundamentos <*Gründen*> que não aparecem em nenhuma natureza”¹⁷; os acontecimentos desta se seguem segundo a relação de causalidade no tempo, estabelecida pela segunda analogia da experiência, conforme a qual os acontecimentos se determinam em uma série temporal em uma relação de causa e efeito, em que cada uma é condicionada por uma anterior e condiciona uma posterior, tudo sendo nos *Erscheinungen*, por conseguinte, condicionado. Formular um imperativo, um *Sollen*, exige uma capacidade de se determinar à ação em virtude de princípios que não são determinados empiricamente, mas tão somente naquilo que Kant chama aqui de “meros fundamentos do entendimento”. – Tal capacidade, portanto, só pode ser a própria razão pura em seu uso prático, cujo fundamento, decerto, é a liberdade: ela é, nessa medida, uma faculdade meramente inteligível que não está submetida à forma do tempo e à condição da sucessão temporal. Daí, enfim, essa capacidade se apresentar como uma causalidade inscrita na razão, a causalidade por liberdade, que não pode, por conseguinte, ser entendida como uma causalidade eficiente, tal como aquela presente em todos os *Erscheinungen*, mas define essa capacidade da razão de formular princípios da ação, imperativos, que não se fundam em nada de empírico, naquilo que *é*, mas projetam um *dever-ser*. O fundamento do dever, diz Kant, só pode ser um mero conceito, enquanto o fundamento de uma mera ação natural tem sempre de ser um *Erscheinung*. Liberdade e uso prático da razão, então, já remetem um ao outro desde a *Crítica da razão pura*, e fazem emergir essa *espontaneidade* que estamos aqui tentando circunscrever. Como diz Kant:

“a razão não cede ao fundamento <*Grund*> que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas assim como elas se apresentam no *Erscheinung*, mas cria para si mesma <*macht sich selbst*>, com completa *espontaneidade*, uma ordem segundo ideias, às quais ela adapta as condições empíricas e segundo as

¹⁶ Idem, A534/B562.

¹⁷ Idem, A547/B575. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant escreve que “a razão ordena por si mesma e independentemente de todos *Erscheinungen*, o que deve ocorrer, por conseguinte, ações, das quais talvez o mundo não tenha dado até agora nenhum exemplo (...), mas são ordenadas sem exceção”, KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 408.

quais ela toma por necessárias as ações que ainda *não ocorreram* e que talvez não venham a ocorrer”¹⁸.

Tal constelação de liberdade, da sua causalidade e do prático, como se sabe, se aprofunda e ganha consistência ainda maior nos textos especulativos que tratam explicitamente do domínio prático, notadamente na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quando justamente a lei moral é derivada do *ser racional em geral*, fornecendo-se assim um conteúdo para essa ideia da liberdade, ou melhor, um conteúdo determinado para o *suprassensível* em geral, que obtém, com isso, uma realidade objetiva, mesmo que apenas prática¹⁹. Na verdade, a formulação teórica da lei moral elucida em definitivo o que se deve entender por essa causalidade ínsita ao uso prático da razão. Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant traça uma contraposição que faz eco à distinção estabelecida na crítica especulativa entre causalidade natural e por liberdade, mas ao mesmo tempo torna mais clara essa capacidade da razão de agir segundo um conceito, ao remeter todo conceito à ideia da lei da própria razão, que doravante aparece explicitamente como “razão prática”: “toda coisa da natureza, diz Kant, age segundo leis. Somente um ser racional tem a capacidade <Vermögen> de agir conforme a representação das leis, isto é, conforme princípios, ou só ele tem uma Vontade. Como para a derivação das ações a partir de leis é exigido razão, a vontade não nada mais é que a razão prática”²⁰. Nesse sentido, *dever* é aquela ação que se empreende por puro respeito à lei, independentemente das suas consequências no mundo dos sentidos <Sinnenwelt>, o que só se realiza, segundo Kant, quando todas as inclinações e suas influências são afastadas, abstraídas, quer dizer: quando todo objeto da vontade, todo *Erscheinung* e *a fortiori* toda razão teórica são separados da ação e esta ocorre somente em vista da sua *legalidade* em geral, isto é, em vista da forma de uma legislação universal. Retomando, em alguma medida, essa distinção entre “agir segundo leis” e “agir segundo a representação da lei”, o §65 da *Crítica da*

¹⁸ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A548/B576 – primeiro grifo nosso.

¹⁹ “A lei moral prova sua realidade objetiva suficientemente também para a crítica da razão especulativa, na medida em que ela acrescenta a uma causalidade pensada só negativamente, cuja possibilidade era para ela inconcebível, mas era obrigada a admiti-la, a determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina a vontade imediatamente (pela condição de uma forma universal legal das suas máximas), e assim pode pela primeira vez dar à razão, que quando queria proceder especulativamente, sempre se tornava extravagante, realidade objetiva, embora só prática” KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 48.

²⁰ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 412.

faculdade de julgar diz que só há duas espécies de causalidade: aquela pensada pelo entendimento e seus conceitos, e que constitui uma série unilateral de causas e efeitos, na qual o efeito é sempre pensado como condicionado pela causa, mas esta não é condicionada pelo efeito – é uma ligação causal por causas eficientes (*nexus effectivus*), chamada por Kant também de ligação por “causas reais”; mas há também a causalidade segundo um “conceito da razão”, por fins, na qual a série é vista como produto desse conceito, denominada por Kant de “causa ideal” (*nexus finalis*)²¹; com a decisiva advertência em nosso caso, contudo, que se esse conceito, essa causa ideal, é determinado por alguma matéria e pelo efeito desejado, como é em todo imperativo hipotético, não há valor moral na ação, trata-se antes de uma ação pragmática. Para que a ação tenha valor moral e seja válida para todos seres racionais, é preciso afastar todo fim relativo, toda matéria provinda dos *Erscheinungen*, com o que, todavia, é a própria razão prática, a própria racionalidade em geral que se apresenta como autora e como fim da ação: não é mais um fim subjetivo, ligado a um objeto do desejo, mas é um fim objetivo, fundado na própria razão, “porque a humanidade não é representada como fim dos homens (subjetivamente), isto é, como objeto”, mas seu conteúdo é a própria forma da racionalidade em geral²². É nesses termos que Kant diz que, na ação moral, *o ser racional é fim em si mesmo*. Ora, esse afastamento de toda matéria, de todo *objeto* que determine a ação e lhe seja seu fundamento de determinação, fornecendo-lhe somente um fim relativo, mas nunca um fim absoluto, é a recusa de toda determinação da vontade pela razão teórica, já que é ela que determina todo *Erscheinung*, onde tudo é relativo e determinado por algo outro. Daí a delimitação desse domínio chamado “moral” ou “prático”: o que determina a ação por dever e o seu valor moral, não pode estar no efeito desejado, portanto, em um *Erscheinung*, mas é a própria razão nessa sua capacidade de dar leis a si mesma e ser

²¹ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 372.

²² Na *Fundamentação*, Kant diz, primeiro, que “os fins que um ser racional se propõe, ao bel-prazer <*nach Belieben*>, como *efeitos* da sua ação (fins materiais), são em conjunto apenas relativos; pois somente sua relação a uma faculdade de desejar particularmente formada do sujeito dá a elas seu valor, que, por isso, não pode fornecer nenhum princípio universal necessário e válido para todos seres racionais e todo querer, isto é, leis práticas. Por isso, todos esses fins relativos são o fundamento somente de imperativos hipotéticos” (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 427-8); para depois, concluir o texto já citado: “esse princípio da humanidade e de toda natureza racional em geral, como *fim em si mesmo* (...), não é extraído da experiência: primeiro, devido à sua universalidade, já que ele se dirige a todo ser racional em geral, para o que nenhuma experiência é suficiente para determinar algo; segundo, porque a humanidade não é representada como fim dos homens (subjetivamente), isto é, como objeto que se toma efetivamente como fim, mas como fim objetivo, que, qualquer que seja o fim que queiramos, deve constituir como lei a condição suprema delimitante de todos fins subjetivos”, idem, p. 430-1.

universalmente legisladora²³. Tal é a *autonomia* da vontade. Como Kant a define: “autonomia da vontade é a constituição da vontade, em virtude da qual ela é lei para si mesma (independentemente de toda constituição dos objetos da vontade). Portanto, o princípio da autonomia é: não escolher nada a não ser de tal modo que as máximas da sua escolha estejam ao mesmo tempo compreendidas no mesmo querer como lei universal”²⁴. E a lei dessa vontade autônoma só pode ser *lei moral*, um *imperativo* que ordena *incondicionalmente* e é válido para todo ser racional finito em geral.

Igualmente, se a lei moral é produto da razão em sua autonomia e é sua própria lei, então ela é como que a lei fundamental de todo ser racional finito em geral, quer dizer, a lei fundamental da própria razão, e por isso dá um conteúdo à liberdade, determinando, nessa medida, o próprio *suprassensível*, o que na *Crítica da razão pura* ainda estava indeterminado²⁵. Daí também a lei moral, enquanto *Faktum* da razão prática pura, apontar necessariamente para um *Verstandeswelt*, que *deve* ser realizado no *Sinnenwelt*, no *Erscheinung*, e serve, pois, à razão como uma *natureza prototípica* (*natura archetypa*), uma ideia diante a qual todo *Sinnenwelt* só pode ser uma *natureza imitada* <*nachgebildete Natur*> (*natura ectypa*)²⁶. Se só houvesse natureza, se toda determinação da vontade tivesse lugar unicamente pela razão teórica, então a própria razão não seria capaz de formular essa ordem do *Verstandeswelt* e exigir que ele seja realizado, já que ele é expressão da lei fundamental da própria razão em seu uso prático. Determinando positivamente a natureza suprassensível, essa lei moral, afinal, qualifica em definitivo essa causalidade da vontade que a torna razão prática: sua causalidade não é, pois, a de ser uma causa eficiente entre outras coisas como são as causas presentes na natureza, não se trata do sucesso da ação no mundo – isso é um tema da razão teórica! –, mas de seu fundamento de determinação, e este é moral quando produzido pela própria razão conforme seu próprio procedimento:

²³ “Uma ação por dever tem seu valor moral não no propósito que deve ser alcançado, mas na máxima, segundo a qual ela é decidida; portanto, ela não depende da efetividade do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, desconsiderados todos objetos da faculdade de desejar”, KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 399-400.

²⁴ Idem, p. 440. No fundo, se a ação moral é a recusa da determinação teórica da ação, então é possível dizer que a heteronomia é justamente a ação moral regida pela razão teórica, isto é, pela natureza – por isso ela é *Klugheit*. Ao contrário, a aptidão da vontade de formular imperativos já está compreendida na própria definição kantiana de vontade do ser racional, ou da razão prática em geral: “a *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos, na medida em que eles são racionais, e *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade, em que ela pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a determinem”, idem, p. 446.

²⁵ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 43.

²⁶ Idem.

“a diferença entre as leis de uma natureza, à qual a *vontade* está *submetida*, e de uma *natureza*, que está submetida a uma *vontade* (em vista daquilo que tem referência da mesma às ações livres), repousa em que naquela os objetos têm de ser causa das representações que determinam a vontade, nesta, porém, a vontade deve ser causa dos objetos, de modo que a sua causalidade tem de encontrar seu fundamento de determinação exclusivamente na faculdade pura da razão, que, por isso também, pode ser denominada uma razão prática pura”²⁷.

E o fundamento dessa capacidade de ser causalidade pela representação do conceito, como dizia a *Crítica da razão pura*, e, segundo a *Crítica da razão prática*, da própria lei moral, isto é, de *criar* uma ordem totalmente diferente da ordem da natureza, daquilo que *é*, mas uma ordem que *deve ser* conforme a própria razão em geral, é exatamente a própria liberdade. Nesse sentido, alguns textos da *Fundamentação da metafísica dos costumes* são ainda mais claros. Depois de ter demonstrado que a liberdade é uma propriedade que deve caber à vontade de todos seres racionais, Kant declara que “ela [a razão, FG] tem de considerar a si mesma como criadora <Urheberin> de seus princípios independentemente das influências externas, por conseguinte, enquanto razão prática ou vontade de um ser racional, ela tem de ser vista por ela mesma como livre”²⁸.

Ora, essa causalidade da vontade, essa capacidade de ser livre, só pode ser signo da espontaneidade da razão, que até mesmo, no limite, justifica a distinção kantiana entre *Erscheinung* e coisa em si – a liberdade sendo, evidentemente, o próprio em si, aquilo que “permanece sempre o mesmo”, enquanto o outro “pode ser bem diferente segundo a diferença da sensibilidade em muitos observadores do mundo”. É nesse sentido que Kant afirma que “a propósito da mera percepção e da

²⁷ Idem, p. 44. Nesse sentido, a causalidade eficiente da ação é sempre, decerto, uma ação no mundo, determinada portanto pela leis teóricas, mas se ela é por dever ou não, funda-se nessa causalidade da razão que a *Crítica da faculdade de julgar* chamou de “ideal”: esta seria o fundamento da causalidade no mundo de uma ação por dever. Daí que essa causalidade da razão não é entre dois objetos, o homem e o outro homem, em que um é causa, o outro efeito, mas da própria produtividade da razão; a causalidade da ação moral no mundo seria efeito dessa sua produtividade.

²⁸ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 448. Diante do problema do *fim terminal* da Criação na *Crítica da faculdade de julgar*, encontramos igualmente essa capacidade de *criação* de princípios morais, como definidor do homem como fim terminal da Criação: “se o mundo consistisse apenas em seres inanimados, ou mesmo em parte animados mas irracionais, então a existência de um tal mundo não teria nenhum valor, porque nele não existiria nenhum ser que tem o menor conceito de um valor. Mesmo que existissem, porém, seres racionais, cuja razão estivesse na condição de colocar um valor da existência das coisas somente na referência da natureza com eles (seu bem-estar), não, contudo, *de proporcionar* <verschaffen> *para si originariamente (na liberdade) um tal valor*, então...”, KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 449 – grifo nosso.

receptividade das sensações, [o homem, FG] tem de se considerar como pertencente ao *Sinnenwelt*, mas em relação àquilo que nele pode ser *pura atividade* (aquilo que não chega à consciência pela afecção dos sentidos, mas imediatamente) como pertencente ao *mundo intelectual* <*intellektuellen Welt*>, que ele, contudo, não conhece mais”²⁹. E claro, se é verdade que a razão teórica, enquanto entendimento, já era uma espontaneidade da síntese – que, aliás, é radicalizada por Fichte na imaginação produtiva –, a espontaneidade inscrita no uso prático da razão, quer dizer, na própria faculdade da razão, deve ir além daquela, já que é *criadora* de uma ordem suprassensível, que se, decerto, não é, deve ser:

“o homem encontra realmente em si uma faculdade, pela qual ele se distingue de todas as outras coisas, aliás, mesmo de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos, e esta faculdade é a *razão*. Esta, enquanto *pura autoatividade*, é ainda superior ao entendimento, na medida em que, embora este também seja autoatividade e não contenha, como o sentido, meramente representações que só se originam quando se é afetado por coisas (por conseguinte, passivamente), ele não pode, contudo, a partir da sua atividade, produzir nenhum outro conceito a não ser aqueles que servem para trazer as representações sensíveis sob regras e, através disso, unificá-las em uma consciência, e sem esse uso da sensibilidade ele não pensaria nada; ao contrário, a razão, sob o nome das ideias, mostra uma espontaneidade tão pura que ela ultrapassa tudo aquilo que a sensibilidade pode fornecer a ela, e nisto prova sua principal ocupação de distinguir *Sinnenwelt* e *Verstandeswelt* um do outro e, com isso, designar ao próprio entendimento seus limites”³⁰.

Nesses termos, o “prático” tal como aparece na terceira parte da *Grundlage* é, certamente, uma apropriação dessa sua conceituação pela filosofia kantiana, conceituação inédita, dizia Kant, já que a libertou da determinação da moral pelo objeto, isto é, pela razão teórica, e cujos traços mais gerais procuramos retomar aqui. Afinal, diante do problema posto pela parte teórica da doutrina da ciência, de que na explicação da imaginação produtiva havia sido postulado um *Anstoß*, enquanto fundamento da alternância em geral, na medida em que ele é expressão de um limite da atividade do eu que vai ao infinito, *Anstoß*, pois, que não pode ser explicado pela imaginação produtiva, já que sua função é justamente objetificar esse limite, foi

²⁹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 450.

³⁰ Idem, p. 451.

exigida, enfim, diante desse problema, uma atividade do eu, agora absoluto, que *deve* ter *causalidade* sobre esse *Anstoß*. Do contrário, haveria na razão algo não posto por ela e, portanto, não posto em geral, uma faticidade tal que impossibilitaria a própria razão. Ora, essa causalidade do eu absoluto sobre o não-eu (atribuído ao *Anstoß*) implica justamente uma espontaneidade mais originária do que aquela própria à imaginação produtiva na produção da representação e da síntese originária entre eu e não-eu no interior da alternância – mais originária porque anterior a ela e, na verdade, sua condição de possibilidade, visto que é condição de possibilidade do *Anstoß*, que, por sua vez, está no fundamento dessa alternância. Ora, essa espontaneidade mais originária Fichte a encontrará nesse uso prático da razão definido por Kant. É nele, pois, que secreta essa capacidade da razão de *criar* por si mesma uma outra ordem que a ordem sensível e, ainda exigir que ela seja realizada, de ser para si mesma legisladora universal, dando a si mesma a lei; é mediante essa “pura autoatividade” que a razão tem uma causalidade sobre suas próprias representações, sem depender de nada exterior a ela, de nada *dado* faticamente, mas, para além de tudo o que *é*, determina o que *deve ser*. Nesse sentido, aliás, a *autonomia* já pode ser entendida como uma *exigência da gênese* do próprio agir, em que ela *produz* para si mesma a representação da lei e da ordem supracensível inerente a ela, não é determinada por nada que não seja ela mesma e sua própria produção; ao contrário, a heteronomia, a determinação do agir pela razão teórica, tem de significar a negação da gênese, porque nela é o *objeto* que determina o fundamento da vontade, é o exterior *dado* pelos sentidos, que, afinal, não foi inteiramente produzido pela racionalidade, mas envolve em si a passividade da sensibilidade, que é fundamento de determinação da ação, que por isso, enquanto tal, não pode ter valor moral, mas unicamente um valor pragmático, isto é, teórico. Na própria explicação kantiana do *Sollen* já vem indicado o que seria a própria *gênese absoluta*. Pois se há um *dever ser*, é porque há um certo descompasso entre o momento objetivo da regra, aquilo que a razão ordena necessariamente, e o momento subjetivo da máxima da vontade, que em um ser finito, que não age completamente de acordo com a razão, é contingente em relação à ação reconhecida como objetivamente necessária – caso a razão determinasse a vontade inevitavelmente, a vontade só escolheria o que a razão, independente de qualquer inclinação e determinação de objetos, reconhece como praticamente

necessário³¹. “Todos imperativos, diz Kant, são expressos por um *Sollen* e indicam a relação de uma lei objetiva da razão a uma vontade que, segundo sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada”³². Daí também que o dever-ser seja acompanhado da formulação de uma *vontade santa* ou *divina*, na qual teria lugar essa concordância completa entre o objetivo e o subjetivo, ou seja, a ideia de uma gênese absoluta da razão que, se não é, deve ser posta como tarefa de uma aproximação ao infinito.

E no entanto, se é certo que Fichte se apropria dessa espontaneidade originária inscrita na liberdade e em sua causalidade prática, tais como definidas por Kant, a fim de enfrentar o problema colocado pela imaginação produtiva e seu conflito com a gênese de toda razão em geral, é certo também que só ela não pode fornecer a solução do problema. A atividade que está em questão no §5 da *Grundlage* é uma tal anterior ao *Anstoß*, ao sentimento e, portanto, a todo objeto e mesmo à atividade representacional da imaginação produtiva, isto é, anterior mesmo à distinção entre natureza e moral, enquanto o “prático” em Kant, definindo o domínio da filosofia moral, tem por objeto as ações dos seres racionais em geral, cujo efeito, decerto, deve aparecer na natureza, nos *Erscheinungen*. O próprio Kant declara na Introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, que, apesar da dupla legislação e domínio, de entendimento e razão, “o território <*Boden*>, sobre o qual seu [da filosofia, FG] domínio é erigido e sua legislação é exercida, é sempre, porém, o conjunto dos objetos de toda experiência possível, na medida em que eles não são tomados por nada mais que meros *Erscheinungen*”³³, “entendimento e razão têm, portanto, duas legislações diferentes sobre um e o mesmo território da experiência”³⁴. Logo, se o “prático” na doutrina da ciência se refere a uma atividade anterior a toda consciência empírica, a todo objeto, não se trata de pura e simplesmente acolher a espontaneidade prática kantiana e instilá-la ali na faculdade prática como condição de possibilidade da teórica – o “prático”, em Kant, já se inscreve diante de *Erscheinungen*, portanto, como que *depois* da consciência, mesmo que ele só se institua quando não é determinado por eles, mas determine-se a si mesmo à ação. Como entender, então, essa apropriação da espontaneidade própria ao “prático”, pela qual a doutrina da ciência pretende fornecer a gênese do *Anstoß* e de todo sentimento presente no

³¹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 412-3.

³² Idem.

³³ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 174.

³⁴ Idem, p. 175.

fundamento da alternância da imaginação produtiva? Há uma carta de Fichte justamente a Kant que fornece a pista para o desvendamento do problema colocado. No dia 17 de junho de 1794 – portanto, simultaneamente à publicação dos primeiros fascículos da *Grundlage* –, Fichte declara a Kant que “descobri particularmente na sua *Crítica da faculdade de julgar* uma harmonia com minhas convicções particulares sobre a parte prática da filosofia” (BW: 209, a Kant, 17.06.1794, GA III/2, p. 138)³⁵. E o elogio à *Crítica da faculdade de julgar* no corpus fichteano não é pequeno, ainda mais em se tratando de um autor que raramente faz referências a outros filósofos e suas obras. – No escrito programático sobre o conceito da doutrina da ciência, por exemplo, Fichte afirma estar “profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que Kant chegou, em particular em sua *Crítica da faculdade de julgar*” (Begriff, GA /2, p. 110 (6)). Mas, então, o que a terceira *Crítica* pode fornecer que permite a Fichte encontrar uma harmonia com suas convicções sobre a parte prática da filosofia e, assim, auxilia a entender essa espontaneidade anterior a toda objetividade que está em jogo na parte prática da *Grundlage* e que desempenha um papel central na constituição desse “todo sintético” que é o saber? Um novo elogio da parte de Fichte à terceira *Crítica* fornece uma pista mais concreta. Comentando as três obras fundamentais de Kant, Fichte diz que a filosofia crítica explicita-se, em um primeiro momento, em dois “absolutos”: a “experiência sensível” da *Crítica da razão pura*, que diz o que *é*, e o “mundo moral” da *Crítica da razão prática*, que primeiramente mostrou o eu como algo em si; mas, então, “apareceu a *Crítica da faculdade de julgar* e, na sua Introdução, o mais significativo nesse livro muito significativo, o reconhecimento de que o mundo supracensível e o mundo sensível teriam de se conectar em uma raiz comum, embora totalmente inescrutável, cuja raiz seria o terceiro absoluto” (WL1804, p. 19-20). Fichte, decerto, repreende Kant por ter pensado essa “síntese” do supracensível e do sensível em um terceiro *posterior* a eles, signo de um síntese *post factum*; todavia, é em direção a essa raiz comum que deve ser encontrada essa conjunção, ao nosso ver, original do “prático” com o “reflexionante”, afinal, anterior a todo objeto (o sensível)

³⁵ Que Fichte tenha se dedicado com afinco ao estudo da terceira *Crítica* não há dúvida nenhuma. Prova disso é seu projeto, nascido imediatamente a sua publicação, de uma nova exposição da *Crítica da faculdade de julgar*, facilitando a exposição e utilizando o método sintético em sua completude. Mais que isso, como mostrou Giorgia Cecchinato, ao nosso ver, de um modo definitivo, as preocupações de Fichte com o problema estético e suas implicações vinham desde sua formação em Schulpforta, e daí também seu vivo interesse pela terceira *Crítica*. Sobre isso, então, ver CECCHINATO, G. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*, Würzburg, Ergon, 2009.

e, mesmo, sua condição de possibilidade. Para tanto, é preciso ainda voltar a alguns elementos presentes na *Crítica da razão pura* e da *razão prática*, que se ligam ao prático, mas que já apontam para uma unificação com o teórico, e que são retomados justamente na *Crítica da faculdade de julgar*, como um de seus principais temas.

É que o princípio prático, fundado, sem dúvida, unicamente na razão pura a priori, na sua capacidade de dar a si mesma a lei, pela qual, aliás, se revela o elemento irrevogavelmente suprassensível na razão, traz consigo, em um ser que pertence ao mesmo tempo ao sensível e ao suprassensível, *de um modo inseparável e necessariamente*, a *pressuposição* de sua realização no mundo dos sentidos, o que significa: uma conexão necessária com a própria razão teórica. Quer dizer, o *Sollen* não aparece separado de um *Können*, que se expressa precisamente na *postulação* (teórica) de uma certa *unidade sistemática* dos *Erscheinungen* em vista do princípio moral e da sua realização na natureza, de modo que o próprio “prático” e a capacidade teleológica da razão de criar um *Verstandeswelt* não deixam de trazer em si uma remissão ao “teórico” e ao *Sinnenwelt*, o “suprassensível”, ao “sensível”, em uma *unidade sintética de razão prática e razão teórica*. E isso desde a *Crítica da razão pura*³⁶. Tratando do fim último de todo uso puro da razão e de seu interesse, Kant diz, no Cânone da razão pura, que todo interesse da razão se unifica nas três famosas perguntas: 1) o que posso saber?; 2) o que devo fazer?; e 3) o que me é permitido esperar?, afirmando que a primeira é respondida pela teoria, tal como o fez a própria *Crítica*, a segunda é respondida pelo prático e pela causalidade da razão de criar para si imperativos e leis morais (*Sollen*), enquanto a terceira, por fim, é uma pergunta *ao mesmo tempo prática e teórica*, afinal, se está dada a lei moral e se ela projeta um mundo moral, como ideia prática, que deve ser realizado no mundo sensível, então, tem de ser indicado ao mesmo tempo essa sua realização nesse sensível, sem, porém, que as leis desse mundo sensível sejam desrespeitadas. Toda esperança <*Hoffen*>, diz Kant, se dirige a felicidade, algo empírico, que, contudo, deve se ligar ao prático, ao suprassensível, e essa terceira pergunta é: “se eu me comporto de tal maneira que não sou indigno da felicidade, como me é permitido esperar poder ser também partícipe dela?” – em outras palavras, trata-se de saber se

³⁶ Terra, no artigo já citado, dirá que “a finalidade e a unidade sistemática são pensadas” já no ‘Apêndice à dialética transcendental’ da *Crítica da razão pura* (TERRA, R. “Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira Introdução* e da gênese da *Crítica do Juízo*”. In: *Ed. cit.*, p. 45-6. De nossa parte, acrescentaríamos que esses temas também são trabalhados no “Cânone da razão pura” e, aliás, antecipando um tema central da terceira *Crítica* acerca da unidade entre teoria e prática.

“os princípios da razão pura, que prescrevem a lei a priori, também conectam necessariamente com eles essa esperança”³⁷. A resposta a essa pergunta envolve dois momentos argumentativos, que, entretanto, estão intimamente unificados – constituem, diria Fichte, um “todo sintético”. Primeiro, Kant mostra que

“tanto quanto são necessários os princípios morais, segundo a razão em seu uso *prático*, assim também é igualmente necessário segundo a razão em seu uso *teórico*, admitir, que cada um tem motivo para esperar <*hoffen*> a felicidade na mesma medida que ele se tornou digno da mesma em seu comportamento, e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado com a felicidade, mas só na ideia da razão pura”³⁸.

Quer dizer, a moralidade não pode ser desvinculada – é “inseparável” – de uma *Admissão* teórica, que, como ideia, é feita justamente *em vista* da própria moralidade e da lei moral que a razão ordena – tal ideia, sabe-se, é a ideia do Sumo Bem no mundo. Todavia, enquanto ideia, esse sistema que unifica moralidade e felicidade tem de repousar na *condição* de que todos, conjuntamente, façam aquilo que a lei moral ordena, de modo que se instaure uma *unidade sistemática* de todas as ações no mundo dos sentidos. Ora, e este é o segundo momento argumentativo, tal unidade não pode ser pensada nem meramente a partir da natureza das coisas do mundo, nem a partir da causalidade das próprias ações e sua relação com a moralidade, já que nenhum dos dois casos pode conjugar as próprias ações e seus efeitos em um todo sistemático. Só se pode ter esperança na felicidade, proporcionada à moralidade, portanto, se é admitido no fundamento da própria natureza “uma *razão suprema*, que ordena segundo leis morais”³⁹, e que, portanto, ordena tanto a natureza quanto as ações morais e seus arbítrios privados em vista de um todo unificado, síntese de moralidade e felicidade, do *prático* e do *teórico*. Tal é o Ideal do Sumo Bem originário, isto é, Deus: “é apenas no Ideal do Sumo Bem originário que a razão pode encontrar o fundamento da ligação praticamente necessária dos dois elementos do Sumo Bem derivado”⁴⁰. E assim, Deus, junto com a imortalidade da alma, “são

³⁷ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A809/B837.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem, A810/B838.

⁴⁰ Idem, A811/B839.

pressuposições inseparáveis da obrigação que a razão pura nos coloca, segundo os princípios dessa mesma razão”⁴¹.

Nesse sentido, o próprio prático já envolve em si uma projeção teórica do mundo e da sua unificação com as ações morais, que, bem entendido, não é algo acessório e contingente à própria lei moral, mas é algo que, teoricamente, *deve ser admitido em vista* da própria moralidade, de modo que ao agir moralmente o agente já tem diante de si uma representação teórica do mundo e do fundamento dos *Erscheinungen*, representação que envolve em si uma certa “objetividade presuntiva”⁴²: ajo moralmente já sob a *pressuposição* que minha ação se conecta em um mundo regido por uma razão suprema, no qual meu agir será justamente recompensado. “A razão se vê obrigada a *admitir* um tal [sábio criador, FG], junto com uma vida em um tal mundo, que temos de ver como futuro, ou ver as leis morais como fantasmas vazios, porque a consequência <*Erfolg*> necessária que a razão liga com elas teria de desaparecer sem essa *pressuposição*”⁴³.

E claro, toda essa conjunção do prático com o teórico receberá ainda maior desenvolvimento na *Crítica da razão prática*, quando, então, Kant aprofundará essa conexão da moralidade com a religião a partir justamente da doutrina dos postulados

⁴¹ Idem – *grifo nosso*.

⁴² Tal termo, cunhado por Lévi-Strauss, é utilizado por Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, para designar a *pressuposição* da faculdade de julgar quando opera reflexionantemente, ao pressupor de que “sempre posso compreender diferentes representações em uma consciência única”, LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, p. 371. Ao nosso ver, tal “objetividade presuntiva” já está aqui em operação, embora, certamente, ela receba um aprofundamento e uma extensão na terceira *Crítica*, que, neste atual quadro teórico, ainda é impensado. Ao agir moralmente, eu conecto com o meu agir uma certa *expectativa* das consequências do agir em uma unidade sistemática, que inclui não só o agir dos outros seres racionais, como também de toda a natureza. Ainda voltaremos a esse ponto. De resto, há de se perguntar se a interpretação estabelecida no primeiro capítulo deste trabalho não está em conflito com a leitura geral de Lebrun da relação entre o esquematismo da imaginação e o princípio transcendental da faculdade de julgar, já que para Lebrun há uma certa anterioridade deste em relação àquele, enquanto tenderíamos a dizer que há uma reciprocidade entre os dois momentos: os princípios do entendimento (juízos determinantes) forneceriam as condições de possibilidade de uma *natureza em geral* e suas formas *universais*, a faculdade de julgar refletiria sobre uma *natureza efetiva* e suas formas *particulares*, um não podendo ser sem o outro. Para essa discussão na obra citada de Lebrun, ver sobretudo o capítulo X: “A dissolução da finalidade técnica – B) a reflexão como método da filosofia”, pp. 359-400.

⁴³ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A811/B839 – *grifos nossos*. Nesse sentido, há uma conexão necessária e interna entre moralidade e religião, em que, podemos dizer, a moralidade é o fundamento real da religião, e esta, o fundamento ideal da moralidade – sem a primeira, não há virtude e, por conseguinte, a dignidade de ser feliz, mas sem a segunda, não há essa projeção teórica do mundo que é condição de aplicabilidade da moralidade, que, logo, torna-me consciente da lei moral como um mandamento – “que *algo é, porque algo deve ocorrer*”. Nos termos de Fichte, poderíamos dizer que moralidade e religião constituem um “todo sintético” e que o erro advém quando se separa um momento do outro. – Nisto, nossa leitura parece ser aquela de Terra e de seu decisivo ensaio sobre a arquitetônica da razão prática em Kant: TERRA, R. “Sobre a arquitetônica da filosofia prática”. In: *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003, pp. 67-84.

práticos da razão. Se, com efeito, junto com a lei moral está colocado necessariamente à razão pura, como tarefa mesma, a produção pela liberdade da vontade do Sumo Bem no mundo – unidade de moralidade e felicidade –, então, “também as condições de possibilidade dele têm de repousar exclusivamente em fundamentos cognitivos a priori <Erkenntnißgründen a priori>”⁴⁴. Afinal, como já havia mostrado a primeira *Crítica*, sem essa ligação entre a moralidade, Sumo Bem – a esperança da felicidade como consequência da moralidade – e a condição de realização deles no mundo, através da admissão de algo que está além de toda natureza, a saber, de uma razão suprema (Deus) e de uma vida futura (a imortalidade da alma) que ordena todos os *Erscheinungen*, era a própria moralidade que se transformava em fantasma, algo vazio e imaginário⁴⁵. Agora, contudo, essas admissões como condição do Sumo Bem obtêm, como se sabe, sua justificativa e fundação a partir do primado da razão prática *na sua ligação com a razão teórica*, quando essa ligação não é contingente, mas *necessária*, isto é, fundada a priori na própria razão⁴⁶, que é justamente o caso na relação entre a lei moral, o Sumo Bem e a admissão da imortalidade da alma e de Deus: tais proposições, ao pertencerem *inseparavelmente* ao interesse prático da razão, têm de ser *admitidas* pela razão teórica. E enquanto proposições teóricas com um propósito prático, elas recebem o nome de *postulados* da razão prática pura, pois denotam uma *admissão* <Annahme>: uma “proposição *teórica*, mas, como tal, não demonstrável, na medida em que ela se liga inseparavelmente a uma lei *prática* a priori válida incondicionalmente”⁴⁷. Ou seja, assim que a lei prática determina a vontade, esta própria “exige essas condições necessárias da consecução da sua prescrição”⁴⁸ – daí também Kant denominá-las: “pressuposições em perspectiva necessariamente prática”. Se o Sumo Bem exige de um ser racional finito a completa adequação das *Gesinnungen* à lei moral, e se isso só é possível em um progresso infinito, que, por sua vez, pressupõe uma existência que dura ao infinito, então, “o Sumo Bem só é praticamente possível sob a pressuposição da imortalidade da alma”. Do mesmo modo em relação ao postulado da existência de

⁴⁴ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 113.

⁴⁵ Aqui, na segunda *Crítica*, Kant escreve: “como a promoção do Sumo Bem (...) é um objeto a priori necessário da nossa vontade e se conecta *inseparavelmente* com a lei moral, então a impossibilidade do primeiro tem de provar também a falsidade da segunda. Se, portanto, o Sumo Bem segundo regras práticas é impossível, então, a lei moral que ordena promovê-lo tem de ser fantástica e posta sobre fins vazios e imaginários, logo, em si falsa”, idem, p. 114 – *grifo nosso*.

⁴⁶ Idem, p. 121.

⁴⁷ Idem, p. 122.

⁴⁸ Idem, p. 132.

Deus, como causa da conexão necessária entre moralidade e a felicidade proporcional a ela:

“ao dever pertence aqui somente o esforço à produção e promoção do Sumo Bem no mundo, cuja possibilidade pode ser, portanto, postulada, mas que nossa razão só considera pensável sob a pressuposição de uma inteligência suprema, em que admitir sua existência está ligado com a consciência do nosso dever, embora essa admissão <Annehmung> mesma pertença à razão teórica”⁴⁹.

É, enfim, uma certa *pré-compreensão* do próprio mundo, do fundamento dele e das ações dos sujeitos racionais que o agente deve fazer para si mesmo, ao se propor promover a realização do Sumo Bem, para que seu agir como que *concorde* com o próprio mundo e seja *favorecido* por seu curso, incluindo aí as ações de todos outros seres racionais, nisto se fundando a esperança da felicidade proporcional à moralidade. Não havendo concordância, ou sendo ela só contingente, é a lei moral e o esforço de promoção do Sumo Bem que caem no vazio, ou, como dirá a *Crítica da faculdade de julgar*, corremos o risco de ver nosso esforço em seus efeitos por totalmente vão⁵⁰ e, com isso, abandonar como impossível o próprio fim que se tem à vista na perseguição da lei moral⁵¹. Nesse sentido, o prático traz consigo uma admissão teórica como condição de sua realização no mundo, unindo, decerto em vista do uso prático da razão, mas não como um ganho especulativo do conhecimento de objetos determinados, os usos prático e teórico da razão, o *Verstandeswelt* e o *Sinnenwelt*.

Ora, tal não deixa de ser um dos eixos articuladores da *Crítica da faculdade de julgar*. Tal problema entre o prático e o teórico é retomado nela, mas ao mesmo tempo *ampliado*, de modo que há de se perguntar se a apropriação feita por Fichte da terceira *Crítica* no interior “da parte prática” da doutrina da ciência não emerge precisamente dessa relação interna do prático com o teórico, isto é, com essa certa *representação* do mundo que acompanha a ação sobre ele e que, sem dúvida, é realçado pelas análises da faculdade de julgar reflexionante. Certamente, tal problema entre prática e teoria mostra-se, doravante, como um problema arquitetônico no interior do projeto crítico em geral, adquirindo um alcance não suspeitado pelas duas primeiras *Críticas*. Trata-se, pois, do problema geral da *passagem* do domínio da

⁴⁹ Idem, p. 126.

⁵⁰ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 446.

⁵¹ Idem, p. 452.

natureza ao da liberdade, que, agora, encontrará seu fundamento na faculdade de julgar, ao ser justamente responsável por essa *representação mediadora* entre natureza e liberdade, a saber, a representação de uma *finalidade da natureza* que expressa precisamente essa certa *concordância* entre liberdade e natureza, uma certa finalidade da natureza *em vista* da liberdade. Com efeito, dado o abismo entre os dois domínios da natureza e da liberdade e a impossibilidade de uma influência do sensível sobre o suprassensível, é exigido pela própria liberdade e suas leis que ela “*deva*” ter influência sobre a natureza, tornando “efetivo no *Sinnenwelt* o fim posto como tarefa <*aufgeben*> por suas leis”, de modo que, para tanto, “a natureza *tem de ser pensada* de tal modo que a legalidade da sua forma *concorde* <*zusammenstimmt*> ao menos com a possibilidade dos fins segundo leis da liberdade a serem realizados nela”⁵²; ou, em outras palavras, “o efeito segundo o conceito da liberdade é o fim-terminal <*Endzweck*> que deve existir (ou seu *Erscheinung* no *Sinnenwelt*), para o que a condição de possibilidade dele é pressuposta na natureza (do sujeito enquanto ser sensível, a saber, como homem)”⁵³. Ora, a solução pensada por Kant aqui, para além, é claro, da sua nova estruturação conceitual na *Urteilkraft*, é, em boa medida, uma certa retomada daquela constelação conceitual já exposta no Cânone da razão pura e na doutrina dos postulados da razão prática de uma unidade sistemática da natureza sob o fundamento de um razão suprema que ordena todos *Erscheinungen* sob princípios morais – tudo isso, agora, sob aquele princípio da faculdade de julgar: a finalidade da natureza⁵⁴. Assim como lá, mas agora com a referência ao fim terminal da Criação, aqui também é dito que se a lei moral nos determina a priori um fim terminal e nos obriga a se esforçar por ele, enquanto o Sumo Bem no mundo por liberdade, a própria razão, através da faculdade de julgar, pressupõe as condições de possibilidade dessa realização, que, igualmente, não podem se fundar tão somente na consideração da natureza feita pelo entendimento, mas que, todavia, não deixa de ser uma consideração teórica, mesmo que não objetiva⁵⁵. “Portanto, assegura Kant, o

⁵² Idem, p. 176 – *grifos nossos*.

⁵³ Idem, p. 196.

⁵⁴ Sobre a presença da razão prática na terceira *Crítica*, ver o artigo de Gerard Lebrun “A razão prática na *Crítica do Juízo*” in: TORRES Fo, R. (org.) *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 2001, pp. 93-110. Para além de toda a clareza que o artigo oferece ao leitor, há de notar, contudo, que Lebrun não remete essa problemática entre razão prática e Juízo às *Críticas* anteriores, embora seja recorrente em seu texto o termo “postulado”, que, se não na *Crítica da razão pura*, é certamente moeda corrente na segunda *Crítica*.

⁵⁵ De uma teleologia moral parte a necessária pergunta: “se ela obriga nosso julgamento racional a ir além do mundo e procurar para aquela referência da natureza ao moral em nós um princípio supremo

conceito da *necessidade prática* de um tal fim pela aplicação das nossas forças não concorda <zusammenstimmt> com o conceito teórico da *possibilidade física* do seu efeito, se nós ligamos com nossa liberdade nenhuma outra causalidade (de um meio) a não ser a da natureza”⁵⁶. Por conseguinte, a própria razão tem de “admitir” uma causa moral do mundo, “para representar para nós, conforme a lei moral, um fim terminal; e tanto quanto a lei é necessária, é igualmente necessário (isto é, no mesmo grau e pela mesma razão) admitir o primeiro, a saber, que *há um Deus*”⁵⁷. E a crença em Deus e na imortalidade da alma são, por consequência, as condições sob as quais nós podemos pensar, segundo a constituição da nossa razão, a condição de possibilidade desse efeito do uso legal da nossa liberdade – eles são aquela representação de uma unidade sistemática dos *Erscheinungen* pensada mediante uma *finalidade da natureza*; e novamente aqui é feito uso do conceito de “postulado” para descrever essa ação de representar os *Erscheinungen* na *concordância* com o agir moral. “Se o princípio supremo de todas as leis morais é um postulado, então é postulada ao mesmo tempo a possibilidade de seu objeto supremo, por conseguinte, também a condição sob a qual nós podemos pensar essa possibilidade”⁵⁸. Daí, enfim, encontrar-se aqui aquela síntese exigida no início da obra entre o suprassensível em nós – a liberdade – e o suprassensível fora de nós – a natureza representada como final para o agir moral, cujo fundamento tem de ser necessariamente um autor moral – Deus e a imortalidade da alma.

Dito isso, recomposta toda essa relação do “prático” com o “teórico” (e reflexionante), na qual o prático remete a uma certa representação do *Sinnenwelt* que designa uma certa finalidade do mundo para com o ser agente – uma *concordância* –, há de se perguntar se é nela que podemos encontrar aquela “harmonia com as convicções particulares” de Fichte “sobre a parte prática da filosofia”. O problema de que partíamos era que se, decerto, o “prático” em Kant compreendia uma espontaneidade mais originária que aquela inscrita na atividade teórica, ela, não obstante, tinha como território de exercício a própria natureza, pressupondo, por conseguinte, a existência dos objetos, dos *Erscheinungen* em geral e, logo, a própria consciência empírica. Daí que não bastava essa mera espontaneidade prática para

racional, para representar como final para nós a natureza também em relação à legislação moral interna e sua possível realização”, KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 448.

⁵⁶ Idem, p. 450.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Idem, p. 470.

resolver o problema essencial da “parte prática” da doutrina da ciência, de determinar uma atividade *anterior* à alternância da imaginação produtiva, portanto, anterior a toda consciência empírica que, então, explicasse o *Anstoß* que está no fundamento da alternância da imaginação, ao designar o limite que ela tem de elaborar com suas atividades de produção e reflexão. Tentamos, pois, encontrar essa afinidade de prático e reflexionante nessa unidade de lei moral e pressuposições teóricas (os postulados), já que então tratar-se-ia da criação de uma lei que traria consigo a representação de objetos, a fim mesmo de que a própria lei possa se realizar no mundo. Tal tentativa obteve êxito? Não. Afinal, se é verdade que nessa ligação entre o “prático” e o postulado há uma certa pré-compreensão objetiva do mundo, que é uma *pressuposição* que como que sustenta o próprio agir, essa concordância não deixa de se dar já *posteriormente* ao próprio domínio da natureza, portanto, da consciência empírica: é uma representação da razão que, para realizar seu fim terminal, pressupõe uma síntese entre natureza e liberdade em um autor moral do mundo, que, enquanto autor moral do mundo, tem de vir antes de sua cisão, mas enquanto representação mesma da razão é posterior a ela e, por conseguinte, *pressupõe* a própria cisão. Nas palavras de Fichte, ela é uma síntese *post factum*. Não é à toa que Kant denomina essa concordância de “finalidade *objetiva*”, já que ela se resolve *a partir* dos *Erscheinungen*, para fazer eles concordarem com o agir moral do ser racional e com a sua esperança na realização do Sumo Bem. Vê-se assim que não é disso que se trata, quando está em questão a unificação do “prático” com o reflexionante a ser realizada na “parte prática” da doutrina da ciência.

Mas a *Crítica da faculdade de julgar*, ao tratar dessa concordância de um modo sistemático, não a resume àquela inscrita meramente na finalidade objetiva. Aliás, o termo *Zusammenstimmung* e suas variantes: *Einstimmung* e *Übereinstimmung*⁵⁹, todas traduzíveis por *concordância*, desempenham um papel central em toda a terceira *Crítica*. É que, para além da objetiva, Kant fala também de uma *finalidade subjetiva* entre um objeto e a mente, na qual não há nenhum conceito *anterior* ao objeto que o determinasse, mas em que a faculdade de julgar de um modo ainda mais radical dá a si mesma a lei ou regra do julgamento. Estamos falando, evidentemente, do juízo estético. É nele que a faculdade de julgar reflexionante

⁵⁹ Gerard Lebrun, no artigo supra citado, também chama a atenção para a importância desse termo, cf. LEBRUN, G. “A razão prática na Crítica do Juízo”. In: TORRES Fo, R. (org.) *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 2001, p. 103.

revela-se em sua pureza mais plena. Se os esquemas da imaginação nos juízos determinantes, relembra Kant, fornecem as leis universais e, com elas, uma conexão das coisas como “coisas naturais em geral” <*Naturdinge überhaupt*>, isto é, o necessário de uma *natureza em geral* – elas são, enfim, as “condições de possibilidade de uma experiência *em geral*” –, elas deixam indeterminado, contudo, o que seriam os seres naturais particulares e as leis empíricas particulares, que, por isso, aparecem como contingentes para o entendimento. Ora, para tais leis e formas particulares empíricas, completa Kant, a faculdade de julgar tem um princípio transcendental para *refletir* sobre elas, *pressupondo* nelas uma unidade, que é projetada justamente através de uma *representação* da natureza e na qual um outro entendimento – uma razão suprema – teria como que organizado a natureza nessas suas formas particulares empíricas *para* nossa razão (em gêneros, espécies e sub-espécies, como se sabe), quer dizer, “*como se* um entendimento (embora não o nosso) as tivesse dado *em vista* <*zum Behuf*> da nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares”⁶⁰. – Essa representação da natureza não é nenhum conceito determinado de objeto, e este “em vista de” já denota a relação de finalidade entre essa representação da natureza pressuposta pela faculdade de julgar e a mente, na qual é *admitida*, sem mais e pura e simplesmente, uma concordância dessas formas particulares com a razão. “Essa concordância <*Zusammenstimmung*> da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em vista <*zum Behuf*> da sua reflexão sobre ela segundo suas leis empíricas”⁶¹; e como ela é contingente, ela tem de ser vista como *final* <*zweckmäßig*> para a razão, isto é, como algo *em vista* dela e do seu uso. Portanto, assim como com os postulados da razão prática, aqui também há a admissão de uma certa *representação* que organiza as coisas, na qual, igualmente, está inscrita essa *adequação* à própria razão – lá, como condição de possibilidade da realização do Sumo Bem no mundo, aqui, entretanto, para a mera reflexão sobre formas empíricas particulares, *anteriormente*, portanto, ao próprio objeto a ser refletido. Daí que, se na base dessa reflexão da faculdade de julgar sobre as formas particulares, situa-se esse propósito <*Absicht*> (sem conceito determinado) de encontrar a unidade dessas formas e leis empíricas particulares, então, segundo Kant, como todo propósito, ele também é acompanhado pelo *sentimento* de prazer.

⁶⁰ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p.180 – *segundo grifo nosso*.

⁶¹ Idem, p. 185.

Por que o objeto causa em nós um sentimento de prazer? Porque ele como que preenche o princípio da faculdade de julgar da “adequação <Angemessenheit> da natureza com nossa faculdade de conhecimento”: ele é adequado ao princípio e desperta no sujeito uma satisfação – sendo que, como tal princípio da faculdade de julgar é a priori, então o próprio sentimento de prazer está determinado por um fundamento a priori, mesmo que ele permaneça sempre subjetivo, já que referível unicamente ao sujeito e ao seu princípio de refletir sobre a natureza⁶². Quando há, portanto, a *concordância* do propósito do sujeito e suas condições de um conhecimento em geral com a forma do objeto, tem-se então um sentimento de prazer, que exprime, precisamente, essa concordância final do objeto *em vista* da mente – e que, como não há nenhum conceito anterior ao próprio objeto, aparecerá à mente como contingente. Por isso, é uma finalidade *subjetiva* da natureza. Kant resume então o que foi dito:

“como o fundamento do prazer é posto somente na forma do objeto para a reflexão em geral, por conseguinte, em nenhuma sensação do objeto e mesmo sem nenhuma referência a um conceito que conteria algum propósito, então é somente com a legalidade no uso empírico da faculdade de julgar em geral, cujas condições valem a priori universalmente, que a representação do objeto concorda <zusammenstimmt>; e como essa concordância do objeto com a faculdade do sujeito é contingente, ela ocasiona a representação de uma finalidade do mesmo em relação às faculdades de conhecimento do sujeito”⁶³.

Um tal objeto que concorda com o princípio subjetivo da faculdade de julgar é chamado “belo”, seu fundamento é o sentimento de prazer, expressão, enfim, dessa concordância final da forma do objeto com o princípio da reflexão.

Ora, já encontramos aqui, no juízo estético, a relação de um princípio transcendental que, anterior a qualquer conceito de objeto, o torna possível, sendo ele, no fundo, o decalque da própria racionalidade do sujeito. E os textos da Dialética da faculdade de julgar estética expõem ainda mais decisivamente esse caráter próprio do juízo estético, no qual o objeto só é reconhecido como objeto – no caso, “belo” – porque ele é como que uma expressão ou *efeito* da própria constituição racional do sujeito e seu princípio transcendental de reflexão sobre as formas empíricas

⁶² Mais adiante, Kant chega a dizer que na beleza natural “o objeto parece estar como que predestinado <vorherbestimmt> para nossa faculdade de julgar”, idem, p. 245.

⁶³ Idem, p. 190.

particulares da natureza. Trata-se, decerto, da natureza, mas, na verdade, “ela contém para nós a ocasião, de percebermos a finalidade interna na proporção das nossas forças da mente no julgamento de certos objetos dela”⁶⁴. Mas agora Kant aprofunda essa fundamentação da validade do juízo estético ao revelar em que consiste essa finalidade do objeto para com o sujeito, ou melhor, o que seria, no fundo, essa proporção interna das faculdades do sujeito com a qual o objeto belo deve concordar e cuja concordância se expressa em um sentimento do próprio sujeito. Essa proporção das faculdades de conhecimento tem um fundamento *prático* e reconduz ao substrato *suprassensível* do sujeito. Quando Kant, pois, se pergunta: qual é o conceito que está no fundamento de todo juízo estético, já que ele pretende ser universalmente válido, mas não possui nenhum conceito determinado de objeto, a resposta só pode ser aquilo que designa essa “finalidade interna” no sujeito, isto é, o “suprassensível no sujeito”.

“O juízo de gosto, diz Kant, funda-se sobre um conceito (de um fundamento em geral da finalidade subjetiva da natureza para a faculdade de julgar), a partir do qual, porém, nada pode ser conhecido e provado em relação ao objeto, porque o conceito é em si indeterminável e inapto para o conhecimento; mas justamente através dele, o juízo adquire ao mesmo tempo validade para todos (...), porque o seu fundamento de determinação encontra-se no conceito daquilo que talvez pode ser visto como o substrato suprassensível da humanidade”⁶⁵.

O objeto belo, que, portanto, concorda com a mente e seu princípio reflexionante, é um *Erscheinung* que só é reconhecido enquanto tal, porque em seu fundamento se encontra uma finalidade interna do próprio sujeito, logo, algo suprassensível, que, como dito, é anterior ao próprio *Erscheinung* e, mesmo, sua condição de possibilidade, já que é princípio transcendental. Por isso, Kant pode dizer que “o conceito puro da razão do suprassensível se encontra no fundamento do objeto, enquanto objeto dos sentidos, por conseguinte, como *Erscheinung*”⁶⁶. E daí que essa concordância entre as formas empíricas dos objetos (da natureza em geral) e o substrato suprassensível do sujeito remeta a uma unidade entre o prático e o teórico, “ao suprassensível no qual a faculdade teórica está ligada com a prática em uma unidade de uma maneira comum e desconhecida”⁶⁷. Uma unidade entre teoria e

⁶⁴ Idem, p. 350.

⁶⁵ Idem, p. 340.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem, p. 353.

prática que não parece ser inteiramente uma síntese *post factum*, tal como a dos postulados e da finalidade objetiva da natureza, já que o próprio *Erscheinung* já tem de ser visto como expressão – símbolo – do suprassensível, mas em certa medida ainda o é, na medida em que a síntese se revela no objeto, logo, posteriormente, e o próprio Kant remete essa unidade a uma raiz desconhecida e inescrutável, algo, certamente, inaceitável em uma ciência absolutamente genética, como a doutrina da ciência.

Parece, portanto, que o juízo estético reúne aqueles elementos que Fichte precisava para solucionar o problema proposto para a “parte prática” da doutrina da ciência. Referência ao mesmo tempo ao prático – ao suprassensível – e a uma representação da natureza anterior ao objeto como fundamento do juízo, na qual a concordância do objeto com a mente é pressuposta e, quando ocorre, é fundamento de um sentimento de prazer, o juízo estético parece fornecer os subsídios para estabelecer uma atividade anterior a todo objeto que explique assim o *Anstoß* e toda limitação da razão. Em parte sim, porque no juízo estético encontramos essa relação final subjetiva de todo objeto e *Erscheinung* com a razão, e já vemos uma referência a um substrato suprassensível, mas em parte não, porque ainda não está claro como tem lugar essa referência ao suprassensível e ao prático em geral e, *a fortiori*, a relação entre uma *exigência de causalidade* do eu e sua impossibilidade de realização. Impossibilidade que seria antes expressão de uma *discordância* com o objeto e uma *inadequação* entre ele e a exigência da razão. Ora, tais características encontramos no juízo estético do sublime e, particularmente, do sublime matemático, justamente aquele que expressa uma finalidade não “do objeto em relação à faculdade de julgar reflexionante conforme o conceito da natureza, mas do sujeito em relação aos objetos, segundo sua forma, quer dizer, segundo sua não-forma <Unform>, conforme o conceito da liberdade”⁶⁸ – e cuja expressão é um sentimento de desprazer e prazer, ao mesmo tempo. Para compreendermos, então, essa conjunção fichteana do prático com o reflexionante e o modo como Fichte procura dar a *gênese* do próprio *Anstoß*, algo

⁶⁸ Idem, p. 192. Assim como nós, Metz e Thomas-Fogiel também fazem uso dos textos do sublime kantiano para explicar trechos da *Grundlage*. Mas ambos, ao nosso ver, de modo equivocado. Metz traça bem o paralelo entre sublime e imaginação, mas identifica ele com o momento teórico da imaginação e daí não explica o momento propriamente reflexionante, da finalidade subjetiva, inscrita no sublime e na reflexão originária do eu na doutrina da ciência, como ainda veremos – cf. METZ, W. *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, pp. 310-8. Thomas-Fogiel, por sua vez, acerta ao identificar o sublime com a faculdade prática e com o caráter geral do saber na doutrina da ciência, mas apenas menciona essa identidade sem tirar consequências dela – cf. THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, pp. 268-9.

que, para a imaginação meramente teórica, é (*faticamente*) dado, vale a pena retomar, mesmo que sucintamente, aquilo que nos interessa nos delineamentos gerais do sublime matemático da *Crítica da faculdade de julgar*.

Como se sabe, o sublime matemático, para Kant, ocorre diante de certos *Erscheinungen* da natureza que, com sua grandeza, levam a capacidade de compreensão <*Zusammenfassung*> da imaginação ao seu limite e mesmo à sua nulidade, e, através disso, conduzem o conceito da natureza a um substrato suprassensível, que deve se encontrar no fundamento dela, natureza, e, ao mesmo tempo, da própria razão. Para avaliar esteticamente a grandeza de um objeto da natureza são necessárias duas ações da imaginação: a apreensão <*Auffassung*> e a compreensão <*Zusammenfassung*> – pela primeira, a imaginação acolhe os elementos do objeto a ser medido; pela segunda, ela tem de unificá-los sucessivamente, para que a avaliação de grandeza do objeto a ser medido possa ocorrer. Na avaliação matemática da grandeza, nunca há conflito entre essas duas ações, já que a compreensão pode acompanhar a apreensão ao infinito, tal como em uma série numérica. Quando se trata, contudo, de uma avaliação estética, esse conflito pode ter lugar. A saber, quando na apreensão progressiva, a *razão* se interpõe e exige a *totalidade* da compreensão em uma única intuição, emergindo um *conflito entre o infinito e o finito*:

“a mente ouve em si a voz da razão, que para todas grandezas dadas, mesmo para aquelas que nunca podem ser inteiramente apreendidas <*aufgefasst*>, mas que (na representação sensível) podem ser julgadas como dadas, exige a totalidade, por conseguinte, deseja compreensão <*Zusammenfassung*> em uma intuição e *exposição* para todos esses membros de uma série numérica progressiva, e mesmo não exclui dessa *exigência* o *infinito* (espaço e tempo percorridos), antes, torna inevitável pensar o mesmo como dado (segundo sua totalidade)”⁶⁹.

⁶⁹ idem, p. 254. Parece não ser nenhuma coincidência o fato de Fichte utilizar justamente esses termos: *Auffassung* e *Zusammenfassung*, para designar o modo de operar da imaginação produtiva sob o signo da exigência de apreensão do infinito: “o coincidir é ele próprio produto daquele que apreende <*Auffassende*> *no e para* o apreender <*Auffassen*> (tese absoluta da imaginação, que nessa medida é pura e simplesmente produtiva). Na medida em que o eu e esse produto de sua atividade são opostos, os próprios coincidentes são opostos, e nenhum dos dois está posto no limite seu (antítese da imaginação). Mas na medida em que ambos são novamente unificados – em que aquela atividade produtiva deve ser conferida ao eu – os próprios delimitantes são compreendidos <*zusammengefasst*> no limite” (GWL, GA I/2, p. 359 (113)).

E o conflito surge porque o infinito está para além de toda medida – “é pura e simplesmente grande (não apenas comparativamente)” e “ultrapassa todo padrão de medida <Maßstab> dos sentidos” – e, por conseguinte, não pode ser *compreendido* pela imaginação como um *todo* em uma intuição. Para isso, seria preciso uma compreensão que fornecesse um padrão de medida que tivesse com o infinito uma relação determinada e referível a números, o que, para a imaginação, é impossível⁷⁰. Nesse conflito, por conseguinte, revela-se ao mesmo tempo a *inadequação* <Unangemessenheit> da imaginação e de toda medida sensível em relação ao infinito e à exigência de compreendê-lo, mas também uma faculdade *suprassensível*, a própria *razão*, única fonte possível da capacidade de poder pensar o infinito e das ideias que lhe são devidas⁷¹. E claro, o reconhecimento dessa inadequação só pode ter lugar sob a condição de que haja ali uma relação *final* do objeto com a mente, em que a *concordância* entre imaginação e razão é exigida e pressuposta como tal, mas que, justamente porque não acontece, revela-se como *discordância* entre elas:

“nossa imaginação mostra mesmo em seu maior esforço <Anstrengung> em vista da compreensão exigida dela de um objeto dado em um todo da intuição (por conseguinte, para a exposição da ideia da razão) seus limites e inadequação, ao mesmo tempo, contudo, sua destinação <Bestimmung> à efetuação da adequação da mesma como uma lei”⁷².

E como em toda finalidade subjetiva, aqui também tal concordância e discordância se revelam através de um *sentimento*: um sentimento ao mesmo tempo de *desprazer*, resultante da inadequação da imaginação para com a avaliação exigida pela razão, e de *prazer*, oriundo da revelação, através dessa inadequação, da infinitude da razão e da concordância que sua lei exige, isto é, a revelação de que “tudo o que a natureza contém de grande para nós como objeto dos sentidos, deve ser avaliado como pequeno em comparação com as ideias da razão; e aquilo, que o sentimento dessa destinação <Bestimmung> suprassensível em nós desperta, concorda

⁷⁰ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 254.

⁷¹ “Portanto, diz Kant, tem de ser a avaliação estética das grandezas, na qual o esforço <Bestrebung> à compreensão, que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo da intuição, é sentido e, ao mesmo tempo, é percebida a inadequação dessa faculdade ilimitada no progredir”, idem, p. 255. Novamente, não parece ocasional Fichte fazer uso do conceito de *esforço* <Streben> na parte prática da *Grundlage*: é uma tendência infinita à determinação que é incapaz de realizá-la, compreendendo já em si um *limite*: “no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é *contrariado*, não é um esforço” (GWL, GA I/2, p. 404 (145)).

⁷² KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 257.

<zusammenstimmt> com essa lei”⁷³. Em outras palavras, a razão *sente* ao mesmo tempo o *limite* de toda compreensão diante do infinito, mas também sua capacidade de pensar o infinito, isto é, a *causalidade* das ideias que vai além de todo sensível. Nesse sentido, os *Erscheinungen*, que são ditos *sublimes*, designam o momento em que diante de um objeto é revelada para a própria razão a sua capacidade e destinação suprasensível, colocando-a em uma disposição da mente que a torna acessível às ideias; donde, sublime é somente a própria razão e sua disposição da mente quando da avaliação de grandeza do objeto em questão⁷⁴. Daí que se a definição de sublime diz que: “sublime é aquilo em comparação com o qual todo resto é pequeno”, tal grandeza absoluta – “pura e simplesmente grande” – só pode se referir à própria razão, já que no sensível tudo é *relativamente* grande, sempre em comparação com um outro – um *pelo* outro; por isso também, Kant assim o define: “sublime é a natureza naqueles seus *Erscheinungen*, cuja intuição traz consigo a ideia da sua infinitude”⁷⁵. Nisto, encontramos novamente aquela unidade entre o *Erscheinung* e seu substrato suprasensível, entre o teórico e o prático, ao mostrar, de um modo ainda mais claro que o belo natural, que o próprio objeto dito sublime só o é em decorrência da própria razão, enquanto produto seu, portanto⁷⁶.

3.

Nesses termos, enfim, parece que encontramos uma conjunção entre o prático e o reflexionante (e a relação de finalidade nele inscrita), tal como procurávamos para nos auxiliar na compreensão da “parte prática” da doutrina da ciência. Tratava-se ali de estabelecer uma atividade ainda mais originária e *anterior* que aquela implicada no momento teórico do saber, a fim de mostrar como o próprio limite, expresso no *Anstoß*, que está no fundamento da alternância da imaginação produtiva, é um produto do próprio eu e da sua atividade. Tal atividade, então, tinha de estar em uma relação de causalidade com o próprio *Anstoß* e, por consequência, com a própria atividade objetiva da imaginação produtiva, já que sem essa atividade prática, o

⁷³ Idem.

⁷⁴ “Daqui se vê que a verdadeira sublimidade tem de ser procurada somente na mente do judicante, não no objeto da natureza, cujo julgamento causou a disposição do mesmo”, idem, p. 256.

⁷⁵ Idem, p. 255.

⁷⁶ Não deixemos de esquecer que, para além da espontaneidade prática, também na faculdade de julgar reflexionante estética, incluindo os julgamentos do belo e do sublime, está em operação uma *espontaneidade* da razão, agora no livre jogo entre as faculdades – entre imaginação e entendimento, e entre imaginação e razão, respectivamente. Cf. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 197.

Anstoß não seria *para o eu*, mas estaria pura e simplesmente dado, e não se saberia como a própria razão poderia compreendê-lo. Tal atividade foi sucintamente descrita mediante os conceitos de reflexão e esforço. É o momento, pois, de retomar esses conceitos agora sob a luz dos desenvolvimentos trazidos dos momentos prático e reflexionante da filosofia crítica de Kant. Parece-nos que tais desenvolvimentos são decisivos para a compreensão da faculdade prática, tal como ela é estabelecida pela doutrina da ciência em sua primeira exposição, e de seus conceitos constituintes de esforço, reflexão e sentimento. Vejamos.

Como dito, o eu, para ser eu, precisa não só pôr a si mesmo pura e simplesmente por si mesmo, mas também pôr a si mesmo *para si mesmo*, isto é, “pôr-se *como* posto por si mesmo”, ação pela qual ele deve *refletir sobre si mesmo*, saindo de si e tentando encontrar a si mesmo tal como ele é conforme sua primeira ação: como infinito. — Quer dizer, se deve haver consciência e, ademais, autoconsciência, o eu precisa tornar-se para si objeto e, contudo, objeto conforme a essência de seu ser absoluto; daí essa segunda ação pela qual o eu *deve* <*soll*> refletir sobre si *como* <*als*> preenchendo a infinitude⁷⁷. Ora, nessa reflexão do eu sobre si e no esforço inscrito nela de encontrar-se como infinito, já está compreendida aquela espontaneidade própria à *causalidade* que Kant colocava no fundamento de todo uso prático da razão e que se revelava na construção das ideias da razão. De um lado, porque para refletir sobre si mesmo, o eu tem de *produzir* um *Ideal*, que, então, deve servir de *padrão de medida* para determinar se ele realiza ou não o que é *exigido* pela reflexão sobre si, isto é, se o que é refletido preenche o ideal colocado no fundamento da reflexão, ou não. — É um ideal, pois, no qual toda realidade estaria posta meramente pelo eu e por nenhum não-eu — “a *ideia* de um eu, dirá Fichte, cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência” (GWL, GA I/2, p. 277 (59) — *grifo nosso*). Ora, nenhuma atividade teórica poderia produzir esse ideal, já que esta está circunscrita a determinar o que *é*, não o que *deve ser*. Daí que Fichte trace a oposição entre atividade objetiva finita, que seria a imaginação produtiva (teórica), e atividade objetiva infinita, que designaria justamente a imaginação em seu registro prático, a faculdade prática. A atividade objetiva finita, diz Fichte, “na medida em

⁷⁷ Sobre esse tornar-se objeto para si, vale a pena ver a muito elucidativa explicação de Zöllner, em seu *Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 52-4.

que ela põe o limite *determinado* do objeto (...), é dependente, limitada e finita. O fundamento do seu determinar, e por conseguinte também de seu estar-determinada, está fora dela” (idem, 268 (144)). Já no esforço, enquanto atividade objetiva infinita, não há nenhuma determinação de qualquer não-eu, mas o eu *cria* na sua absoluta autonomia o ideal – enfim, tanto a ação de determinar quanto o limite dependem do eu. O esforço, portanto, continua Fichte,

“ultrapassa aquela determinação de limite pré-traçada pelo objeto, e, de acordo com o que precede, tem de ultrapassá-la, se deve haver uma tal determinação de limite. Não determina o mundo efetivo, dependente de uma atividade do não-eu que está em determinação recíproca com a atividade do eu, mas sim um mundo como ele seria, se pura e simplesmente toda realidade estivesse posta pelo eu; por conseguinte, um mundo ideal, posto meramente pelo eu, e pura e simplesmente não posto por nenhum não-eu” (idem, p. 403 (144-5)).

E não é à toa que já na parte teórica da *Grundlage*, Fichte dizia que “no terreno prático a imaginação prossegue ao infinito, até a ideia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade” (idem, p. 361 (114)). Revela-se aqui, por conseguinte, a espontaneidade da razão de criar absolutamente a partir de si mesma um “mundo ideal” que remete, sem dúvida, àquela causalidade da razão que Kant definia como prática: o ideal é um “produto absoluto do eu” e, como tal, “pode ser elevado até o infinito”⁷⁸. Mais adiante na exposição, Fichte fala do “esforço livre e fundado no eu, e que se dirige ao criar <Erschaffen> e, por atividade ideal, cria <erschafft> efetivamente” (idem, p. 432 (164)). Com efeito, tal caráter absolutamente espontâneo de criação da faculdade prática fica ainda mais acentuado nas exposições seguintes da doutrina da ciência: referindo-se ao ato originário da *liberdade* presente na base de toda representação, a *Nova Methodo* o descreverá como “um criar a partir do nada <Erschaffen aus dem Nichts>, um fazer daquilo que não era, um iniciar absoluto” (WLnM, GA IV/3, p. 360); a exposição de 1801/2 descreverá tal ato absoluto da *liberdade* igualmente como “criação <Erschaffung> que apreende imediatamente a si mesma como criação a partir do nada” (WL1801/2, GA II/6, p. 197), “o saber mesmo justamente cria e cria a si, como se criando, e se criando puramente a partir do nada” (idem, p. 196); a exposição de 1804, utilizando agora o

⁷⁸ Assim como em Kant, por conseguinte, essa causalidade não é a de uma causa eficiente ou real, mas designa essa maneira de ação da razão, essa sua produtividade, na qual ela é causa da própria representação.

termo <Schöpfung>, ligará *Soll* e criação, chamando-o de “criação a partir do nada <Schöpfung aus dem Nichts>” (WL1804, p. 168). É uma *criação*, porque é uma produção da razão e, aliás, da imaginação na sua função criadora <schaffende Einbildungskraft>, e daí esse elemento prático, que nos remete à causalidade da razão tal como estabelecida por Kant, e no qual através da liberdade, como a propriedade de todo ser racional, a razão tem de ser vista como “criadora <Urheberin> de seus princípios independentemente das influências externas; por conseguinte, enquanto razão prática ou vontade de um ser racional, ela tem de ser vista por ela mesma como livre”⁷⁹; e é *a partir do nada*, porque não só não é determinada por nada fora da própria imaginação, mas também porque é o ato incondicionado que está no fundamento de todo saber determinado, anteriormente a todo objeto, já que é somente a partir dele que é possível um limite para a razão (o *Anstoß*) e, por consequência, um sentimento e um objeto, isto é, o território mesmo da objetividade e da consciência empírica em geral, com seus respectivos domínios⁸⁰.

Por outro lado, o elemento prático kantiano também se faz presente, digamos, no conteúdo desse ideal, que está na base de toda consciência empírica. Assim como a lei moral em Kant é uma “lei fundamental do ser racional em geral”, na medida em que ela não se refere a qualquer objeto, mas unicamente à forma de toda legislação universal, em que, portanto, o conteúdo da lei é a própria forma da racionalidade em geral, e por isso é fim em si mesma – e o ser racional, fim em si mesmo –, assim também aqui com o ideal projetado pela imaginação criadora na doutrina da ciência: o ideal colocado no fundamento da reflexão sobre si mesmo do eu é mera expressão da essência mesma de toda racionalidade, aquilo com o que o eu (refletido) e tudo o mais *devem concordar*, para alguma vez ser compreendido. A ideia, portanto, “de um eu, cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência” (GWL, GA I/2, p. 2777 (59)), é justamente a expressão desse caráter fundamental de toda racionalidade: de que a razão compreende aquilo que ela mesma faz, isto é, de que tudo o que deve

⁷⁹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 448. Citamos aqui novamente o trecho da *Crítica da faculdade de julgar*, no qual Kant utiliza um termo correlato a *Erschaffen*, a saber, *Verschaffen*, que aqui traduzimos por “proporcionar”: Kant diz que só há valor no mundo, se a razão pode “proporcionar <verschaffen> para si originariamente (na liberdade) um tal valor”, KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 449.

⁸⁰ Nesse sentido, esse ato incondicionado, “do nada”, remete ao sentido transcendental de *liberdade*, dado por Kant na *Crítica da razão pura*, de ser uma capacidade de começar por si um estado ou série (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A533/B561).

ser compreendido *deve* ser genetizado, e cujo fundamento só pode ser uma gênese absoluta, uma *Tathandlung*, um agir que faz a si mesmo. É nesse sentido que lemos na exposição da doutrina da ciência de 1804 que o *Soll* “procura um princípio: ele explica, por isso, categoricamente: de deixar valer o Ser somente sob a condição de um princípio, portanto, de deixar valer somente o ser genético <genetisches Sein> ou a gênese do ser. Ele é, assim, um postulado absoluto da gênese” (WL1804, 213). “Preencher a infinitude”, portanto, significa realizar o conteúdo mesmo do eu absoluto: uma gênese absoluta – e essa ação, por conseguinte, “é condicionada segundo seu *conteúdo* (...) pelo estar-posto absoluto do eu como conjunto de toda a realidade” (GWL, GA I/2, p. 398 (142)). Nesse sentido, a racionalidade em geral, do começo ao fim, é impulsionada pelo *interesse* de um *fazer*, que não deixa de ser um racionalizar de todo não-eu, isto é, de genetizar tudo aquilo que ela tem diante de si, e que na *Grundlage* é designado pelo esforço da razão por uma causalidade em geral, isto é, por uma *produção* de todo não-eu, e que, depois, na *Nova Methodo* por exemplo, aparecerá também sob o nome de *querer puro*. – E, decerto, tal interesse, depois de estabelecida a consciência com seus domínios teórico e prático, revelar-se-á como interesse na realização do Sumo Bem no mundo, e poderá ser chamado, então, de interesse *prático*, no sentido estrito da palavra⁸¹. Mas sua origem é justamente essa faculdade prática, anterior a todo objeto e, mesmo, a toda consciência: “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” (GWL, GA I/2, 399 (142)). Mas essa referência a um algo fora do eu (um não-eu) que deve concordar com o eu – esse *postulado* –, já nos remete ao momento reflexionante inscrito na faculdade prática, momento, aliás, que está *sinteticamente ligado* a ela de um modo *necessário*, tal como havíamos visto com a lei moral kantiana e seus postulados. É preciso então retomar esse momento reflexionante para então compreender essa exigência – esse *Soll* – em toda sua completude.

Quando, afinal, dizemos que “tudo deve concordar com esse ideal”, já estamos introduzindo *sintética e necessariamente* o momento *reflexionante* dessa

⁸¹ Na *Nova Methodo*, Fichte diz que: “Kant fala de um interesse da razão especulativa e de um interesse da razão prática e opõe ambos; isso está, pois, correto, do seu ponto de vista, não porém em si, pois a razão é sempre somente um e só tem um interesse. Seu interesse é a crença na autonomia <Selbstständigkeit> e liberdade, desse interesse se segue o interesse por unidade e conexão, que se poderia chamar de interesse especulativo da razão” (WLnM, GA IV/3, p. 335).

reflexão sobre si do eu, no qual é *postulada* uma certa adequação de todo não-eu com o eu, *antes* mesmo de todo objeto e de toda consciência empírica. Se é através dessa reflexão que o eu “se abre, por assim dizer, à atuação do exterior”, de modo que “exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio” (GWL, GA I/2, p. 409 (148)), então, isso significa que todo esse exterior só é *para o eu*, na medida em que estiver nessa relação *final* com ele, no qual há um plano – uma *pressuposição transcendental* – anterior a todo objeto e todo não-eu, com o qual todo não-eu *deve concordar*. O ideal é justamente esse plano, essa “objetividade presuntiva”, aquilo que *deve ser* para que seja compreendido, racionalizado – do contrário, o eu nem mesmo poderia reconhecer para si mesmo o que é o não-eu. Em outras palavras, o eu sai de si e procura determinar tudo conforme esse ideal, expressão fundamental de toda racionalidade, já que expressão do elemento genético de toda razão, e tudo, por conseguinte, só é compreendido no interior desse plano do que deve ser. Uma *concordância* de todo não-eu, de todo objeto com a gênese, é *exigida*, e todo saber só tem lugar a partir dessa *exigência de gênese*, porque só ela abre o *campo* (*transcendental*, vale dizer) de todo não-eu para o eu e, por conseguinte, de todo objeto para a razão. – Logo, trata-se de uma *finalidade subjetiva*, tal como Kant a determina para os juízos de gosto e do sublime, porque não há aqui nenhum conceito determinado do objeto, mas somente essa pressuposição transcendental da reflexão, o ideal de que todo não-eu deva ser produzido pelo eu. E se o conteúdo desse ideal é condicionado pelo estar-posto absoluto do eu (a gênese absoluta), sua *forma* é incondicionada, já que ela instaura essa relação de concordância do outro (o não-eu) com o mesmo (o eu), remetendo, assim, ao segundo princípio de toda a doutrina da ciência (idem, p. 398 (141-2)). E de fato, estamos aqui nessa passagem do primeiro para o segundo e terceiros princípios de todo saber, através do que o eu “sai de si mesmo” e instaura a “quantitabilidade” em geral, tornando possível o saber e a predicação em geral. Algo que é confirmado através de uma carta de Fichte a Reinhold mediante a formulação da ali batizada “pergunta-capital de toda especulação”: “a pergunta-capital com a qual a doutrina da ciência mais se ocupa, e que na parte teórica foi respondida apenas até um certo ponto, mas, na parte prática, inteiramente, é esta: se o eu originalmente põe *apenas a si mesmo*, como ele chega, pois, a pôr ainda algo outro, como oposto a ele, e sair de si mesmo?” (BW: 294, GA III/2, p. 345). Tal como define o segundo princípio de todo saber, é uma ação

incondicionada, que institui, portanto, absolutamente e sem fundamento, o campo de toda objetividade e de toda consciência empírica, porque instaura esse pano de fundo – o ideal enquanto pressuposição transcendental – no interior do qual todo objeto para a consciência pode ter lugar, já que pode ser *medido* através desse “padrão de medida” – “simplesmente para poder pôr um *objeto* qualquer, já tenho de sabê-lo; essa lei, portanto, tem de estar, antes mesmo da experiência possível, em mim mesmo” (GWL, GA I/2, p. 267 (51)). Não é à toa que Fichte descreveu a *criação* desse ideal como *absoluta* e “a partir do nada” – a exposição de 1804 dirá: “se deve existir isso e aquilo, então é claro que, através disso, é enunciado uma admissão interna <innerliche Annahme>, sem nenhum fundamento, pura e simplesmente de si e a partir de si mesma, portanto, criação pura interna <innere reine Schöpfung>, (...) a completa não-fundamentação externa <völlige äussere Grundlosigkeit>” (WL1804, p. 177)⁸².

Ora, se há objeto, é porque não há concordância, mas *discordância* entre não-eu e o ideal. Quer dizer, se, ao sair de si, o eu não preenche a infinitude e a exigência da gênese não é cumprida, então há uma relação de inadequação do que foi refletido com o ideal da reflexão, e, claro, tal inadequação é expressa pela posição de um *objeto*. Mas que fique claro: a objetividade em geral é decalcada da própria estrutura da razão, como aquilo que resiste à gênese exigida, e por isso é não-eu, e mesmo a dupla direção da atividade do eu no refletir, centrífuga e centrípeta, e particularmente esta última, são apenas as armações dessa estrutura de finalidade subjetiva: a direção centrípeta também é do eu e só pode ser distinguida na oposição com a direção centrífuga, que vai ao infinito – no fundo, ela é apenas “considerada como algo alheio e derivada de um princípio alheio” (GWL, GA I/2, p. 408 (148)). Em um único texto da *Grundlage* e de um só golpe, Fichte mostra essa relação entre *exigência da gênese*, relação da *finalidade subjetiva*, isto é, de concordância com ela, e o surgimento de toda *objetividade*:

“assim que o eu está posto – diz ele – está posta toda realidade; no eu deve estar posto tudo; o eu deve ser pura e simplesmente independente, e tudo deve ser dependente dele. Portanto, é exigida a concordância <Übereinstimmung> do

⁸² Lembremos que o termo “admissão” <Annahme> e o verbo admitir <annehmen> também são recorrentes nas considerações de Kant seja sobre os postulados da razão prática, seja sobre a pressuposição transcendental constituinte da faculdade de julgar reflexionante. Sobre isso, remetemos o leitor aos trechos da obra kantiana citados na seção 2 deste capítulo referentes ao Cânone da razão pura, aos postulados da razão prática e à *Crítica da faculdade de julgar* – em praticamente todos eles, o leitor encontrará ou o termo “admitir”, ou “admissão” ou “pressuposição”.

objeto com o eu; e é o eu absoluto, exatamente em virtude de seu ser absoluto, que a exige” (idem, p. 396 (140)).

“-Y [atividade do eu, FG] está em um *mundo* em que toda atividade igualaria *efetivamente* a do eu, e é ideal. – Ora, Y [atividade do objeto, FG] não concorda <*übereinkommt*> com –Y, mas sim é-lhe *oposta*. Por isso é conferida a um *objeto*; e, sem essa referência e sem a exigência absoluta que a funda, não haveria nenhum objeto para o eu, e este seria tudo em tudo, e, exatamente por isso, não seria nada” (idem, p. 397 (140-1)).

E é justamente por essa razão, a partir dessa estrutura do conflito entre exigência de adequação e inadequação de fato, que Fichte pode devolver à palavra “objeto” sua conotação etimológica em toda sua força e rigor: “a palavra objeto <*Gegenstand*> designa com acerto o que deve designar. Todo objeto de uma atividade, na medida em que o é, é necessariamente algo oposto à atividade, algo que está *contra* ela ou é *refratário* a ela <*wider- oder gegenstehendes*>” (idem, p. 393 (138) – tradução modificada).

E se retomamos o esquema “lógico” estabelecido na parte teórica, é possível notar que a abertura de todo esse *campo transcendental* da objetividade mediante o ideal da reflexão que exige a concordância com o caráter genético da razão, é traduzível, justamente, como a abertura de toda a *determinabilidade* da razão. Afinal, todo objeto, tudo o que é *determinado*, só o é no interior de uma determinabilidade, isto é, de uma esfera, da qual ele é uma parte. Se todo objeto, pois, só tem lugar sob esse pano de fundo de um mundo ideal, e porque não concorda com ele, é objeto, e como todo objeto é sempre algo determinado, então, esse pano de fundo do mundo ideal é a esfera de toda a determinabilidade da razão, a esfera de tudo aquilo que é possível para ela, que *pode* ser objeto para ela. Em certa medida, já era isso o que dizia o conceito da substancialidade na sua figura primeira e mais próxima do esquema da predicação em geral – figura da substancialidade que é exatamente aquele da reflexão pela imaginação (criadora, no presente caso).

“Para a possibilidade de toda determinação (de todo medir) – dizia Fichte ali – tem de ser fixada uma medida <*Maßstab*>. Mas essa medida não poderia ser outra senão o próprio eu, porque originariamente só o eu está posto pura e simplesmente.

Mas no eu está posta realidade. Por conseguinte, o eu tem de estar posto como *totalidade absoluta* (por conseguinte, como um *quantum* em que estão contidos

todos os *quanta* e que pode ser uma medida para todos) da realidade” (idem, p. 295-6 (71)).

Tal posição da totalidade absoluta da realidade, diz Fichte neste contexto, é feita pelo eu “pura e simplesmente, sem qualquer fundamento e sob nenhuma condição possível” (idem), isto é, de modo incondicionado: é um ato absoluto do eu, “uma criação a partir do nada”, que inaugura toda determinabilidade, quer dizer, todo o campo da determinação para o eu, de modo que “por essa medida pura e simplesmente posta deve ser determinada a quantidade de uma falta de realidade (de uma passividade)” (idem) – aquilo que aqui estamos designando como o “objeto”, algo resultante da não concordância dele com a totalidade da realidade, isto é, com o ideal e sua exigência de gênese. A totalidade absoluta da realidade é o determinável de toda razão, são todas as suas possibilidades – “as realidades do eu são suas maneiras de ação” (idem, p. 299-300 (71)) – e a determinação é algo *efetivo*, um acidente do eu. É nesse mesmo sentido que, no §13 da *Nova Methodo*, depois de ter deduzido a vontade absoluta, como o princípio fundamental de toda dedução da consciência, e seu determinável, a racionalidade em geral ou o reino dos seres racionais em geral, Fichte pode retomar esse esquema de exigência da gênese (*Soll*) e seu ideal como campo de todos objetos, dizendo que “a partir desse determinável a ser posto necessariamente nós derivaremos todos objetos da consciência, como algo mediato, trazido pela consciência imediata do *dever ser* <*Sollen*>” (WLnm, GA IV/3, p. 442)⁸³. Não se trata, é claro, da derivação factual e empírica de todos os objetos, mas da ideia de que todos objetos da consciência só o são para ela, porque estão nessa relação de *finalidade subjetiva*, na qual, antes mesmo de qualquer conceito delas, está posto um campo em contraposição ao qual – concordando ou discordando – eles têm sua existência para a razão. Não é à toa que, neste mesmo texto, Fichte retoma os postulados práticos de Kant, dando-lhes, todavia, um sentido inédito. Como já vimos, tais postulados estavam, para Kant, em uma ligação sintética necessária com a lei moral e o Sumo Bem, ao se apresentarem como condição de possibilidade da realização deles, projetando assim uma representação do mundo que concorda com a ação moral para que ela se realize. Como aqui, todavia, trata-se da condição de

⁸³ Sobre isso, vale a pena ver KLOTZ, C. “Identidade volitiva: a contribuição de Fichte para a explicitação do conceito de pessoa”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, Dep. de Filosofia-USP, nº 12, 2008, pp. 11-28.

possibilidade da consciência em geral – é uma finalidade subjetiva –, anterior a todo objeto, essa postulação envolve, ao mesmo tempo, o interesse prático dos postulados, de um lado, e a pressuposição transcendental da finalidade subjetiva, de outro, ambos expressos no ideal e na sua exigência: todo não-eu deve ser igual ao eu. Assim, se os postulados práticos, na *Crítica da razão prática*, se referiam a objetos que tinham de ser postulados em vista da ação, agora, na doutrina da ciência, *todos* objetos têm de ser postulados *em vista* da razão em geral e dessa exigência de gênese que está em seu fundamento: “o âmbito dos postulados práticos de Kant, diz Fichte, é estreito demais, já que ele não se limita meramente à crença em Deus e na imortalidade; mostrar-se-á que toda a consciência se encontra ali” (idem)⁸⁴.

Mas em que medida exatamente se dá essa dedução de todos objetos da consciência, essa abertura de toda a objetividade, a partir da faculdade prática e sua exigência de gênese, em uma palavra, desse *Soll*? É que, de fato, a exigência da gênese não é cumprida. Por que ela não é cumprida? Precisamente porque se trata de uma *reflexão*, que, como tal, não consegue *satisfazer* a essa exigência. Toda reflexão, com efeito, é uma determinação, e toda determinação, por sua vez, algo finito e limitado – “todo predicado possível do eu designa uma limitação dele. O sujeito: eu, é o puro e simplesmente ativo, ou o que é. Pelo predicado (...) essa atividade é incluída em uma esfera delimitada” (GWL, GA I/2, p. 298 (73)). Quer dizer, a forma mesma da reflexão já é refratária à exigência nela inscrita pela gênese absoluta, como se instaurasse uma distância em seu próprio interior entre o *Soll* e o *Als*, na medida

⁸⁴ É como se todos objetos da consciência tivessem de ser postulados *em vista* da possibilidade da realização desse ideal da reflexão sobre si mesmo do eu. Na segunda *Crítica*, lemos: “a razão prática carece inevitavelmente deles [desses objetos: alma e Deus, FG] para a possibilidade de seu objeto prático e puro e simplesmente necessário do Sumo Bem, e através disso a razão teórica está assegurada de pressupô-los” (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 134); algo próximo, que relembra essa carência do teórico *em vista* do prático, lemos no início da *Grundlage*: “a razão em si é meramente prática e só na aplicação de suas leis a um não-eu que a limita ela se torna teórica” (GWL, GA I/2, p. 286 (65)). Há aqui, contudo, um ponto um tanto controverso. A saber, em que medida é possível falar em um primado do prático em Fichte? Se em Kant os postulados envolviam em si um primado do interesse da razão prática sobre o interesse da razão teórica (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 119-20), se, todavia, ali o interesse não tem nenhuma participação na possibilidade da razão, mas se, por fim, aqui, neste ponto da doutrina da ciência, trata-se da possibilidade mesma da razão finita em geral, impor-se-ia a tendência a afirmar que Fichte radicalizaria o primado da razão prática sobre a teórica. Em parte, sim, já que a faculdade prática é condição de possibilidade de toda representação. Entretanto, há um elemento que torna as coisas mais complexas. Como veremos, mesmo a faculdade prática necessita da teórica para tomar consciência de si, e todo agir se dá mediante a representação, de modo que prático e teórico constituem um “todo sintético”, cujos momentos estão em determinação recíproca. Daí a controversa. Ao nosso ver, o primado do prático se dá, digamos, nos efeitos da razão, quando os domínios da natureza e moral já estão constituídos e, então, há sim um primado do prático. Na origem, contudo, há uma determinação recíproca, em que os dois momentos são necessários. Sobre isso, ver BREAZEALE, D In: *Thinking through the Wissenschaftslehre*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 404-439.

em que o *Als*, a determinação do eu *como* algo, institui aquele *hiato* entre a gênese absoluta projetada e exigida e o que é refletido, o eu como objeto – e reencontramos aqui a *projeção per hiatum* da imaginação produtiva, agora referida à sua fonte. É nesse sentido que Fichte fala em uma *limitação originária* do próprio eu, inscrita na própria forma-reflexão: “tão certo quanto eu me ponho, eu me ponho como limitado, em decorrência da intuição do meu auto-pôr <*Selbstsetzen*>. Eu sou, em decorrência dessa intuição, finito” (ZEWL, GA I/4, p. 242). Tal limitação é originária porque ela está no fundamento de toda objetividade, de todo objeto e, por conseguinte, de toda dedução – não cabendo remetê-la a um fundamento superior que a fundasse, pois, assim, tal fundamento seria um fundamento representado, logo, nenhum fundamento, mas um *fundado*⁸⁵. Assim, na efetuação mesma da reflexão já está inscrita a finitude e, por conseguinte, a não concordância com o ideal, com o *Soll*. O eu, diz Fichte, “não pode refletir sobre si nem, em geral sobre nada, que não esteja delimitado” (GWL, GA I/2, p. 421 (156)). Há, em resumo, na reflexão mesma um *conflito* entre exigir o infinito e exigi-lo na forma-reflexão, isto é, como algo – o que significa: como algo finito. “A própria junção de *infinito* e *objetivo*, diz Fichte, é uma contradição. O que vai a um objeto é finito, e o que é finito vai a um objeto. Essa contradição só poderia ser dissipada pela eliminação do objeto, mas o objeto não é eliminado senão em uma infinitude perfeita” (idem, p. 403 (145)) – algo que, para um ser racional finito, é impossível. Por isso, o conceito utilizado por Fichte para designar essa atividade chama-se: *esforço*. O esforço do eu por uma causalidade sobre todo não-eu é, decerto, infinito e vai ao infinito, mas “como tal não chega à consciência, nem pode chegar a ela, porque consciência só é possível por reflexão, e reflexão só é possível por determinação. Mas, tão logo se reflete sobre ele, esse esforço torna-se necessariamente finito” (idem). Quer dizer, no esforço do eu sobre

⁸⁵ No *Grundriss*, Fichte é muito claro quanto a isso, ao recusar toda explicação dessa limitação a partir de um fundamento. Afinal, se assim fosse, então a explicação transcendental estaria apenas repetindo o modo de explicação da consciência natural quando interpreta para si mesma seus limites, a saber, *transferindo* esse limite para um objeto fora dela construído por ela, uma coisa em si. Vale a pena citar todo o trecho em questão: “nós argumentamos assim: o eu é limitado (ele necessariamente tem de ser limitado, se ele deve se tornar um eu); ele tem, segundo as leis do seu ser, de pôr essa limitação e seu fundamento em um limitante, e o último, portanto, é seu produto. – Se alguém devesse estar tão implicado com o dogmatismo transcendente, que ele não pudesse se desprender dele, o mesmo argumentaria contra nós o seguinte: eu concedo todo esse modo de raciocínio do eu, como sua maneira de explicação; mas através disso surge no eu somente a representação da coisa, e esta é, certamente, seu produto, mas não a própria coisa; eu não pergunto pelo modo de explicação, mas pela coisa <*Sache*> mesma e em si. O eu deve estar limitado, dizem vocês. *Essa limitação considerada em si* – e abstraída da reflexão da mesma pelo eu, que não me interessa aqui, – *tem de ter um fundamento*, e esse fundamento é justamente a coisa em si” (Grundriss, GA I/3, p. 168-9).

todo não-eu já estão inscritas tanto a exigência do infinito, isto é, a exigência da gênese absoluta, expressa como exigência de causalidade, mas também seu malogro, a impossibilidade de *apreender* a infinitude nessa forma da reflexão (a forma da determinação). Era isso, aliás, o que já diziam alguns textos do final da parte teórica da exposição, que, para explicar a síntese final da imaginação produtiva, já antecipavam elementos da parte prática da doutrina da ciência, descrevendo a imaginação já em seu sentido prático – ou em seu sentido total, teórico e prático ao mesmo tempo –, a começar pela sua própria definição geral:

“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 em um 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 dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da *imaginação*” (idem, p. 359 (113)).

Por isso também, começa a se mostrar mais concretamente aqui como não é desprovida de sentido a aproximação da faculdade prática e sua reflexão com o esquema do sublime matemático kantiano. Nos dois casos trata-se de uma finalidade subjetiva, anterior a qualquer conceito de objeto, na qual o objeto só é reconhecido como tal, na medida em que discorda com a pressuposição transcendental (ou com o ideal, no caso da doutrina da ciência); lá como aqui também, trata-se de um conflito entre a exigência de apreensão do infinito e sua impossibilidade dada, devido à própria forma da imaginação, resultando, no caso de Kant, o objeto sublime, no caso da doutrina da ciência, o campo da objetividade em geral⁸⁶.

E isso não é uma diferença pequena. Pois é aqui onde podemos compreender em toda a sua amplitude o que está em jogo quando se dizia que a abertura do campo

⁸⁶ Nesse sentido, aliás, é possível entender o sublime matemático como um conflito entre a exigência da gênese, isto é, apreensão do infinito, dado pela razão, em sua totalidade em uma intuição, e sua impossibilidade, surgindo tão somente daí o objeto chamado sublime. Seria de se perguntar, ademais, se Fichte não estaria aqui unificando na faculdade prática elementos tanto teóricos, quanto práticos e reflexionantes: para além dos elementos prático e reflexionante já tratados, poder-se-ia dizer também que Fichte unifica ali, na exigência pela totalidade, o caráter da razão teórica de exigir para todo condicionado o incondicionado, algo que não está muito longe de uma exigência da gênese. Assim, também está inscrita na faculdade prática a própria origem das antinomias, tal como já havíamos indicado no capítulo anterior, quando tratamos do conflito da imaginação produtiva, com a diferença de que lá permanecia não elucidado de onde vinha essa exigência de gênese, algo que foi aqui explicado com a faculdade prática.

transcendental significa a abertura de toda objetividade para a razão. Certamente, assim como no sublime matemático e, na verdade, em todo juízo estético, aqui também o *Erscheinung* só tem *significação e realidade objetiva*, como decalque do suprasensível, resultado de uma discordância na referência a ele; mas na doutrina da ciência, diferentemente do que se passa no sublime matemático kantiano, não se trata de um *Erscheinung* específico e determinado, porém do campo em geral dos objetos, quer dizer, da derivação dos *Erscheinungen* em geral e de todo o *Sinnenwelt* a partir do *Verstandeswelt*, desse ideal do eu de que todo não-eu seja igual a ele, o qual Fichte denomina, igualmente, *mundo inteligível* <*intelligible Welt*>. É nesses termos que Fichte pode dizer que “o mundo inteligível é a condição do mundo dos *Erscheinungen*; o último é construído sobre o primeiro” (WLnM, GA IV/3, p. 424); ou ainda: “o inteligível <*das Intelligible*> é o único originário, o *Sinnenwelt* é uma determinada perspectiva do primeiro” (idem, p. 468). Mas em que sentido, precisamente? É que não se trata apenas da determinação do que é a natureza, enquanto domínio teórico do saber, mas também da determinação de todas as restantes perspectivas e domínios do saber.

Se a reflexão só considera o objeto refletido, então ele terá de ser necessariamente determinado, algo fixo e, dada a inconsciência do eu de seu produzir, como algo *dado*, que aparece à consciência, portanto, como o que limita o eu e resiste a ele, isto é: *Gegenstand*. Temos aí a perspectiva teórica do saber, seu domínio é o da *natureza*. Ela surge não pela consideração do que *deve ser*, mas daquilo que *é*, portanto, referente ao objeto determinado, que, como vimos, só existe porque não há concordância com o ideal da gênese, mas negação da gênese: a determinação é uma finitização daquela totalidade absoluta da realidade (o ideal) e, por isso, uma negação da gênese. E toda natureza é resultado da imaginação produtiva, no seu produzir teórico dos objetos segundo todas suas leis e ações determinadas: “se a reflexão vai até esse *Anstoß*, e o eu considera, portanto, seu sair como limitado, surge através disso uma série inteiramente outra, a do *efetivo*, que é determinada por algo outro, além do eu. – E nessa medida o eu é *teórico*, ou *inteligência*” (GWL, GA I/2, p. 410 (149). Lembremos que a consciência empírica não toma consciência do seu agir e crê que aquele objeto, que ela mesma produziu, é, na verdade, dado. O objeto aparece ao eu como faticamente dado, e daí, então, a proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu, que na parte prática da *Grundlage*, é novamente reabilitada: “o eu não pode pôr-se como determinado sem

opor a si um não-eu” (idem, p. 438 (168)). Eis então em que consistiria todo o procedimento da razão na constituição dos objetos da experiência sensível: nela, tudo aparece ao eu como “encontrado” (WLnM, GA IV/3, p. 520)⁸⁷, como “dado”. Isso significa, todavia, que não existe uma “natureza” fora do saber, que aquilo que chamamos de “natureza” é tão somente um produto do saber, resultado de uma perspectiva determinada, conforme a sua própria estrutura. Sem a exigência de gênese, sem a negação da gênese e sem a consideração daquilo que *é*, não haveria natureza. “Pela doutrina da ciência, conclui Fichte, está dada, como necessária, uma natureza a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós” (Begriff, GA I/2, p. 135 (25) – trecho da segunda edição).

Mas diante dos *Erscheinungen* e, por conseguinte, já *consciente* deles como objetos e de si mesmo, o eu pode *agir* conforme o *ideal*, tendo em consideração, portanto, o elemento determinado pelo *Soll*, isto é, a reflexão do eu sobre si mesmo e a exigência de que ele preencha a infinitude. Assim, o eu não só se põe *como determinado* pelo não-eu, mas também, depois de ter consciência do seu agir e dos objetos (do não-eu em geral), se põe *como determinando* o não-eu⁸⁸. É o que Fichte diz em um trecho em que ele como que resume “a essência inteira das naturezas racionais finitas”:

“ideia originária de nosso ser absoluto: esforço para a reflexão sobre nós mesmos segundo essa ideia: limitação, não desse esforço, mas de nossa *existência efetiva*, posta somente por essa limitação, por um princípio oposto, um não-eu ou, em geral, por nossa finitude: autoconsciência e em particular consciência de nosso esforço prático: determinação, segundo a mesma, de nossas representações (sem liberdade e com liberdade): por esta, a de nossas ações – a direção de nossa faculdade sensível efetiva: constante afastamento de nossos limites” (GWL, GA I/2, p. 410 (149-50)).

⁸⁷ “Esse objeto encontrado é nosso mundo. Uma exposição e descrição *completas* desse mundo, a determinação por todas as leis do pensar, é a *doutrina da ciência* da teoria ou do *conhecimento* no sentido kantiano. Trata-se aqui do encontrado” (WLnM, IV/3, p. 520).

⁸⁸ Com isso, já antecipamos o esquema geral a ser desenvolvido agora com a dedução dos pontos de vista da razão a partir do prático. No início deste capítulo, dizíamos que a questão principal a ser tratada na “parte prática” da *Grundlage* se referia à possibilidade mesma da objetividade, por conseguinte, antes mesmo de haver um não-eu para o eu – seu tema era a “segunda metade” da proposição de que partia: o eu determina o não-eu. Com a fundamentação geral dessa capacidade do eu de determinar o não-eu – exigir a gênese e determinação de todo não-eu pelo eu – mostra-se a capacidade do eu de se pôr *como* determinando o não-eu, isto é, de se pôr conscientemente como agindo sobre ele.

No interior desse processo de formação da consciência e da autoconsciência, obtemos as outras perspectivas do saber. Depois de, no §5 da *Grundlage*, ter deduzido essa exigência de gênese como fonte de toda objetividade, dizendo que “é exigida a concordância do objeto com o eu”, Fichte puxa uma nota, na qual identifica imediatamente essa exigência com o “imperativo categórico de Kant”. Mas, notemos: esse “imediatamente” só se verifica segundo a forma da ação – desse postular absoluto –, porque, enquanto mandamento moral, ela só aparece à consciência mais tarde, quando o eu já tomou consciência dos *Erscheinungen* e de si – o que, na *Grundlage*, só será estabelecido no §11, quando Fichte deduzir propriamente a lei moral, sua exigência como “harmonia” entre ação e impulso e a consciência que lhe é própria: a *Gewissen* (GWL, GA I/2, p. 450 (175-6))⁸⁹. O que está em questão, afinal, naquele momento anterior da dedução é a origem dessa ação. Fichte escreve ali:

“se em alguma parte se torna claro que Kant colocou como fundamento de seu procedimento crítico, embora tacitamente, exatamente as premissas que a doutrina da ciência estabelece, é aqui. Como teria ele jamais podido chegar a um imperativo categórico, como postulado absoluto de concordância com o eu puro, sem partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não é, ao menos *deveria* ser. (...). Apenas *porque e na medida em que* o próprio eu é absoluto, tem ele o direito de postular absolutamente” (GWL, GA I/2, p. 396 (140) – nota).

Em todo caso, há moral e um “domínio do conceito da liberdade”, como dizia Kant, porque no fundamento da razão em geral está inscrita uma exigência de gênese que, quando aplicada às *ações*, determina o agir moral e exige que tais ações sejam conforme seu mandamento⁹⁰. Não é à toa que Fichte define todo querer como um *postular* à efetividade (WLnm, GA IV/3, p. 423), no qual a realidade do objeto desejado é exigida: “querer algo significa: exigir <*fordern*> que um objeto

⁸⁹ Ainda falaremos sobre a *Gewissen*. Mas já aqui poder-se-ia testar a afirmação de Hammacher: “decerto, ele [Fichte] já tinha exposto na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, como a própria liberdade constitui nossa consciência cognitiva [*Erkenntnisbewusstsein*], mas dessa dedução não resultou para a significação propriamente moral da liberdade nenhuma obrigação”, HAMMACHER, K. “Jacobis Brief >An Fichte<”. In: JAESCHKE, W. (org.) *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, 2.2. Hamburg, Meiner, 1993, p. 83.

⁹⁰ Lembremos que, no fundamento do *dever* moral, tal como estabelecido por Kant, havia de se pensar também no ideal de uma razão, na qual todo *subjetivo* concordasse com o *objetivo*, isto é, o ideal de uma vontade santa, a qual seria, precisamente, a realização da gênese, que, como não ocorre, tem de ser uma exigência, formulada no ideal. Sobre isso ver KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 412-3.

determinado, que no querer só é pensado como *possível*, seja objeto *efetivo* na experiência (...). Em todo querer se encontra o *postulado* de um objeto fora de nós e é pensado em seu conceito algo que não somos” (Sittenlehre, GA I/5, p. 41)⁹¹. Sem, portanto, esse postular da gênese, não haveria moral, de modo que só há moral e um domínio do conceito da liberdade, porque a razão se estrutura assim.

Mas não é, todavia, privilégio só da moral fundar-se em um *Soll*. Os restantes âmbitos do saber são, igualmente, perspectivas determinadas dele. Assim, tal reflexão do eu sobre si mesmo e sua exigência de gênese também estão em operação de modo específico no interior do domínio da natureza, a saber, no agir pragmático sobre os objetos, quando a razão percebe que estes não estão em “concordância com seu impulso” e “daí o impulso de elaborar as coisas de tal modo que elas concordem com nossas inclinações, que a efetividade corresponda ao ideal. O homem, necessariamente, se dirige a tornar tudo *racional* <*vernunftmässig*>, tão bem quanto ele saiba” (US, GA I/3, p. 101). A cultura, por conseguinte, é deduzível da própria estrutura da razão e sem a exigência de gênese e seu conflito com todo o dado, nem mesmo haveria algo como a ação técnica sobre as coisas. Da mesma forma ocorre, ainda no interior do domínio da natureza, com o reconhecimento de outros seres racionais que, por isso, estão entre si em uma relação jurídica: para que um ser racional reconheça o outro como tal e conclua que naquele *Erscheinung* há também um ser racional, é preciso que o primeiro *solicite* <*Auffordeung*> – o que não deixa de ser uma exigência <*Forderung*> – ao outro que ele reconheça a sua liberdade, reagindo assim ao seu agir com vistas a um *fin*, que, por isso, envolve em si e

⁹¹ Definir o querer como um postular não é algo novo. Se é verdade que Kant guarda o termo “postulado” para as admissões que a razão tem de fazer em vista da realização do Sumo Bem no mundo e é claro ao dizer que os postulados “todos partem do princípio da moralidade, que não é um postulado, mas uma lei pela qual a razão determina imediatamente a vontade” (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 132), por outro lado, há outras passagens nas quais ele não só compara a regra prática incondicionada com as proposições práticas da geometria, isto é, seus postulados (idem, p. 31), como chega mesmo a dizer que “essas leis [morais, FG] são possíveis somente em relação à liberdade da vontade ou, inversamente, esta é necessária, porque essas leis, enquanto *postulados práticos*, são necessárias” (idem, p. 46 – *grifo nosso*). O próprio Maimon definirá o *Sollen* como um “axioma”, já que ele é objeto imediato da vontade, isto é, “do qual não se pode mais indicar nenhuma razão” (MAIMON, S. *Philosophisches Wörterbuch*, Werke, III, p. 133). Parece aqui inevitável a pergunta se Fichte não estaria retornando ao dogmatismo pré-crítico da imitação do método matemático: primeiro, o termo “construção” explica também a produção do mundo, agora é a própria moral que é entendida como uma “postulação”. Ora, não se trata de imitar o método matemático, mas de mostrar como as mesmas maneiras de ação que se fazem presentes na matemática estão também em funcionamento em outros âmbitos do saber, ou melhor, no interior de outros “determináveis” – seja o espaço, sejam os números, sejam os objetos do mundo, seja o agir. Este é um tema vasto, que poderia ser objeto de um trabalho inteiro, o que não é nosso intuito aqui. Apenas remetemos o leitor a um texto do próprio Fichte: *Anúncio de uma nova exposição da doutrina da ciência*, GA I/7, pp. 153-164.

necessariamente a *expectativa* que o outro ser responda a essa *finalidade* agindo de um determinado modo *a partir* dela, quer dizer, *corresponda* a ela ou não; o mesmo se passando com o segundo em relação ao primeiro: este também exige – ou solicita – do primeiro o reconhecimento de sua capacidade racional, isto é, sua liberdade. – Ao haver correspondência e reconhecimento recíproco de ambos como seres livres, instaura-se a relação jurídica entre seres racionais, caso contrário, permanece a relação de um ser racional com uma coisa. “A relação deduzida entre seres racionais, diz Fichte, em que cada um limita sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, sob a condição de que o primeiro limite a sua igualmente pela do outro, chama-se a *relação jurídica* <*Rechtsverhältnis*>” (Naturrecht, GA I/3, p. 358). Eis a gênese do direito a partir da própria estrutura da razão: o “conceito do direito <*Rechtsbegriff*> se encontra na essência da razão” (idem)⁹². Por fim, dado que o ideal da razão, de que todo não-eu seja determinado pelo eu, deva ser realizado no mundo – e nesse sentido, enfim, tem o nome de *fim terminal* –, resta ao eu *postular* que a natureza deve concordar com o agir do eu, projetando assim a representação de uma natureza dirigida por uma ordem divina. É o ponto de vista da religião, que, diz Fichte na *Nova Methodo*, é uma “filosofia dos postulados” e, notadamente, “dos postulados da filosofia prática à filosofia teórica, à natureza, que, através de uma lei suprassensível, deve se acomodar <*acomodieren*> ao fim da moralidade” (WLnM, GA IV/3, p. 522). Daí o conceito de um “governo divino do mundo” <*göttliche Weltregierung*>. E assim como nas outras perspectivas, trata-se aqui também de algo necessariamente deduzido do eu e da sua estrutura, particularmente, da sua exigência de gênese e da impossibilidade de sua realização completa⁹³.

⁹² Sobre a intersubjetividade em Fichte e mesmo sua função na exposição *Nova Methodo*, remetemos o leitor ao estudo decisivo a esse respeito de Ives Radrizziani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.

⁹³ Decerto, há algumas diferenças no modo como Fichte deduz e entende cada uma dessas perspectivas; ele parece adquirir um certa clareza maior nesse processo; todavia, o essencial permanece o mesmo, ao nosso ver. São pontos de vista deduzidos da razão, que assim só são estes e mais nenhum outro. Para além das últimas páginas da *Nova Methodo*, vale a pena ver também o que a exposição de 1804 fala disso; lá trata-se de “quatro princípios fundamentais” <*Grundprinzipien*>: “1) no *objeto* estável e, aliás, no absolutamente mutável: princípio da *sensibilidade*, crença na *natureza*, materialismo. 2) no *sujeito* estável: crença na personalidade e, no interior da sua multiplicidade, crença na unidade e igualdade da personalidade, princípio da *legalidade*. 3) O estar no formar real absoluto <*Stehen im absoluten realen Bilden*> do sujeito, que, de modo compreensível, já que o formar é referido ao sujeito estável, eleva o último à intelecção, deixa ao primeiro somente a multiplicidade. Ponto de vista da *moralidade*, como de um agir que resulta puramente do eu estável da consciência, progredindo pelo tempo infinito. 4) Estar no formar absoluto e vida do *objeto* absoluto, que torna-se unidade a partir da mesma razão indicada em 3). Ponto de vista da *religião*, como crença em um Deus vivendo internamente e verdadeiramente em toda vida temporal” (WL1804, p. 282). Cf. também carta de Fichte a Appia de 1804. Essa interpretação nossa de manutenção da doutrina dos pontos de vista é

Natureza, moral, direito e religião, portanto, são perspectivas necessárias do saber e só têm sua razão de ser a partir da estrutura do eu. É porque o eu sai de si, exige a gênese de todo não-eu e não realiza essa gênese, mas esta permanece o horizonte de toda sua atividade, que se forma todo esse campo da objetividade da razão, “todos os objetos da consciência”, dizia a *Nova Methodo*, incluindo aí todos os domínios do saber, tanto o teórico como o prático. É nesse sentido que, dizíamos, todos *Erscheinungen* têm sua significação para a razão como decalque do suprassensível, nessa relação de finalidade subjetiva. “Significação” quer dizer aqui: *realidade*. “Real” para a razão, portanto, não é mera experiência ou o real efetivo, mas aquilo que têm significação para ela a partir da sua maneira de agir – incluindo a relação jurídica, a ação moral e a crença em Deus. É precisamente nesse sentido que se deve interpretar aquela sentença que citamos no início de nossa Introdução e que tantos mal-entendidos ocasionou entre os intérpretes:

“a essência do idealismo transcendental em geral e da exposição da doutrina da ciência em particular consiste em que o conceito do ser não é visto como um *conceito primeiro e originário*, mas exclusivamente como um conceito *derivado*, e aliás, derivado mediante a oposição à atividade, portanto é considerado somente como um conceito *negativo*. O único positivo é, para o idealista, a liberdade; ser, para ele, é a mera negação do primeiro” (ZEWL, GA I/4, p. 251-2).

É nesse decalque em relação à atividade, à espontaneidade, enfim, à liberdade, que é possível falar em “ser” para a razão, e como em geral só a partir dela é possível falar, então trata-se de “ser” em geral. Falar em outro ser já é falar no interior da razão,

sobretudo importante para se entender a estrutura da *Destinação do Homem*, de 1800, já que ali muitos comentadores verão uma mudança de posição de Fichte em relação à fundamentação do saber, tendo lugar uma passagem de um eu subjetivo, para um Deus objetivo. Mas basta prestar atenção ao caráter popular do escrito para se notar que ali, na terceira parte deste escrito, Fichte está pressupondo toda a fundamentação especulativa da razão e já partindo dessa determinação da razão de que ela *deve* realizar seu próprio conteúdo, o que ali aparece sob a roupagem do mandamento e da *Gewissen* – o que corresponderia à seção introdutória da terceira parte da *Destinação do homem*. Cada seção seguinte: 1, 2, 3 e 4, descreve respectivamente cada um dos pontos de vista aqui estabelecidos, perguntando-se se em cada um deles estaria *representada* a realização da destinação do homem: na natureza (seção 1), no direito (seção 2), na moral (seção 3) e, por fim, na religião (seção 4), que embora não traga novidade conceitual em relação à perspectiva moral, funda esta, enquanto representação, tornando-a inabalável. Sobre isso, vale a pena cf. também os desenvolvimentos sobre os pontos de vista da *Iniciação à vida bem-aventurada*. Contra as leituras como a de Gueroult, ver RADRIZZIANI, I. “La *Destination de l’homme*: la réponse de Fichte à la *Lettre ouverte* de Jacobi?”, texto apresentado em conferência em Nancy e gentilmente cedido a nós pelo autor; bem como do mesmo: “*Die Bestimmung des Menschen*: der Wendepunkt zur Spätphilosophie”. In: *Fichte-Studien*, Band 17, 2000, pp. 19-42.

objetificando justamente aquilo que tem sua origem nela mesma; é desconsiderar, portanto, que não há outra realidade e outra verdade que aquela da própria razão – a única verdade possível.

Portanto, muito longe da doutrina da ciência fundar-se em um moralismo e essa exigência “de que tudo deve concordar com o eu e toda a realidade deve estar posta pura e simplesmente pelo eu” ser uma exigência meramente ética ou moral. Tal, sabe-se, é a leitura de Schelling. Para ele, falar em faculdade prática no interior do saber já é falar no interior de uma oposição dos domínios da natureza e da moral (e do direito), em que o sujeito já seria um agente que pretenderia realizar seus fins na natureza, onde, por conseguinte, já estariam pressupostos como deduzidos esses domínios da natureza e da liberdade. Daí Schelling ver na doutrina da ciência uma mera ética, parte ideal do sistema total da filosofia, que, por isso mesmo, pressuporia uma parte real e fundante: a filosofia-da-natureza: “o idealismo transcendental só vale para aquele que, desde o início, já se propôs partir do saber na potência suprema, na medida em que ele é ao mesmo tempo teórico e prático; ele vale também para aquele que parte unicamente do ponto de vista prático, mas não para aquele que parte do ponto de vista *puramente teórico*” (BW: 578, GA III/4, p. 365)⁹⁴. Em termos gerais, é esta também a leitura do jovem Hegel, ao interpretar essa relação de causalidade como uma relação de causalidade real do eu sobre a natureza, cuja consequência só pode ser a impossibilidade da síntese real e sua remissão a uma ideia – “a relação causal torna-se dominante e, com isso, a razão, ou sujeito=objeto, é fixada como um dos opostos, e a verdadeira síntese torna-se impossível”⁹⁵.

“Quando se afirma a si e a um dos seus opostos como o absoluto e se fixa na relação causal, então, o ponto de vista transcendental e a razão são subordinados ao ponto de vista da mera reflexão e ao entendimento, que conseguiu fixar o racional sob a forma de uma ideia como o absolutamente oposto. Nada resta para a razão senão a impotência de uma exigência que se suprime a si mesma e a aparência de uma mediação – embora formal e própria do entendimento – da natureza e da liberdade na mera *ideia* da supressão dos opostos, na *ideia* da

⁹⁴ Por isso também que no *Sistema do idealismo transcendental*, a parte prática apresentará somente o que seria uma *Sittenlehre*, um momento tardio na epopeia da autoconsciência, que pressupõe, por conseguinte, a *Naturlehre*, isto é, a filosofia teórica, a qual define o domínio da natureza. Essa breve exposição da crítica da Schelling só se justifica porque ainda voltaremos a ela em pormenor, notadamente, no primeiro excuro ao quarto capítulo.

⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Différence des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Werke 2, p. 68 (73).

independência do eu e do absoluto ser-determinado da natureza, que, como algo para ser negado, é posto como absolutamente dependente”⁹⁶.

Ora, o que nem Schelling nem Hegel percebem é o caráter inédito da “parte prática” da doutrina da ciência, que não tem a ver com uma mera ética ou com um discurso sobre uma síntese entre liberdade e natureza. Seu caráter reflexionante é decisivo para distingui-la de uma mera doutrina dos costumes, mostrando que se trata de algo anterior a todo objeto, a toda consciência empírica e, logo, a toda determinação dos domínios do saber – natureza e moral. Na verdade, a faculdade prática é a raiz desses dois domínios, na medida em que mostra que cada um deles surge pela consideração de um lado seu – seja do *dever ser*, seja daquilo que *é*. Fichte diz no início da dedução do conceito de esforço que “em seu ser absoluto funda-se a espontaneidade absoluta da reflexão no domínio teórico e a da vontade no prático” (GWL, GA I/2, p. 398 (142)). A causalidade do eu sobre todo não-eu, portanto, não é uma causalidade real, mas exprime aquele elemento absolutamente ativo e criador da razão, aquela sua causalidade, inerente a todo seu agir e a todas as suas produções, que procura *produzir* tudo aquilo que é para ser compreendido, e que, para tanto, tem de criar um ideal, anterior a todo objeto e, por conseguinte, à cisão em natureza e moral, que serve de padrão de medida para todas as determinações da razão. Do contrário, sem o *campo transcendental* de toda razão, nem mesmo haveria algo, quanto menos algo para ser sintetizado – tal como a natureza e a liberdade devem ser unificadas, segundo Hegel. Por isso, para designar essa ação incondicionada de criar o ideal e exigir a concordância de tudo o mais com ele, Fichte utiliza também o termo: *postular*. Assim como todo postulado, trata-se, ao menos segundo a forma, de uma ação incondicionada: é um criar a partir do nada, que instaura o campo de uma “objetividade presuntiva”, determinando todo o “racional” em geral – seu conteúdo é a *gênese absoluta* (o eu absoluto) –, contendo em si, portanto, uma “exigência categórica” nas palavras da *Nova Methodo* (WLnM, GA IV/3, p. 423), que torna possível toda consciência empírica, já que tudo o que é racional o é porque está sob o campo da própria racionalidade, instaurada justamente por esse postular absoluto:

⁹⁶ idem, p. 77 (80). Nesse contexto, essa “exigência” tem de ser assim interpretada: “essa suprema exigência, afirma ainda Hegel, permanece, no sistema fichteano, uma exigência; ela não somente não é resolvida em uma síntese autêntica, como, ao contrário, é fixada como exigência, para que o ideal se oponha absolutamente ao real, e a suprema auto-intuição do eu como sujeito=objeto se torna impossível”, idem, p. 67-8 (73).

tudo deve ser genetizado. Daí que a exposição de 1804 falar também em “postulado absoluto da gênese” (WL1804, p. 213).

Ora, se é verdade que Fichte vê no uso prático da razão, tal como estabelecido por Kant, o fenômeno – vale dizer, o *Erscheinung* – mais evidente dessa exigência da gênese, na medida em que a lei moral ordena que as máximas das ações *devem* concordar com ela, esse fenômeno tem de ser reconduzido a um agir originário da própria razão, que é justamente o agir da faculdade prática – tal como já mostramos acima pela dedução do domínio da moral. E a moral é a manifestação mais evidente dessa exigência de gênese porque a autonomia é a sua realização mais bem acaba, a saber, a de uma legislação criada pela própria razão, sem nenhuma influência de algo exterior, isto é, da faculdade teórica, e na qual, portanto, a razão dá a si mesma a lei – lei que, enquanto lei fundamental dela mesma, exprime seu próprio conteúdo. Nesse sentido, isso aponta para aquilo que, para Kant, parecia impossível: mostrar *como* a razão é prática⁹⁷. Se Kant demonstrou através da lei moral *que* a razão é prática, o que Fichte está fazendo aqui, ao deduzir o direito do eu de postular absolutamente esse imperativo categórico a partir do eu absoluto do primeiro princípio e da sua reflexão sobre si mesmo, é, no fundo, simplesmente mostrar *como* a razão é prática: ela é prática porque em seu fundamento se encontra uma ação incondicionada que exige que tudo concorde com o eu – que exige a gênese – e que, no âmbito do agir efetivo, institui ela como mandamento da ação, ao qual o eu tem de se submeter conscientemente. Depois de ter dito, na *Doutrina dos costumes*, que a razão é um *agir*, um *fazer puro*, Fichte adverte, contudo, que ela é *finita* e

“tudo o que ela representa, torna-se para ela finito e determinado; logo, também seu fazer, exclusivamente pela auto-intuição e a lei da finitude à qual ela está ligada, torna-se um determinado. Mas determinidade de um fazer puro, como tal, não dá um *Sein*, mas um *Sollen*. Assim, a razão é *determinante por si mesma da sua atividade*; e: *determinar uma atividade*, ou *ser prática*, é inteiramente o mesmo” (Sittenlehre, GA I/5, p. 68).

E “prático” aqui, continua Fichte, não se refere à capacidade de encontrar meios para fins dados à razão “por algo fora dela”, mas a razão é “*pura e simplesmente prática*”, porque “a razão estabelece pura e simplesmente a partir de si mesma e por si mesma

⁹⁷ Para retomar o texto de Kant: “a razão ultrapassaria seu limite, se ela pretendesse *explicar* como a razão pura pode ser prática, o que seria totalmente o mesmo que a tarefa de explicar como a *liberdade* é possível” (KANT, I. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 458-9).

um *fim*” (idem). Disso tudo compreende-se claramente “como a razão pode ser *prática*” (idem). Como já dito, só existe moral no interior do saber, e existe justamente porque o saber se estrutura a partir de uma gênese absoluta (o agir puro aqui) e de uma exigência de gênese, que instaura todo o campo dos objetos da consciência empírica.

Ao contrário do que pensavam Schelling e Hegel, portanto, se o prático tem uma função determinante e fundante no saber não é por motivos éticos ou ideológicos de Fichte, porque ele era jacobino ou queria realizar seus ideais políticos determinados, fazendo a filosofia girar em torno e em função desses ideais. É o contrário, precisamente. Existe a moral, existe o direito, existe a política – existe, finalmente, o fim terminal para o qual todos devemos contribuir, porque a razão é assim estruturada, nessa espontaneidade absoluta, fundando-se tudo isso na gênese absoluta e na exigência de que tudo o mais concorde com ela, para que, a rigor, seja *para ela*, já que ela só compreende o que ela mesma faz. A liberdade como determinação fundamental de todo saber, portanto, não é um capricho de Fichte, mas resultado da consideração científica do saber. E na verdade, se é possível falar em uma “visão moral do mundo”, ela cabe justamente a Schelling e Hegel, já que são eles que, partindo da oposição entre natureza e liberdade, são impelidos pelo *interesse prático* e pretendem encontrar uma unificação para essa oposição no interior da própria especulação, por conseguinte, no interior da consciência, o que significa: *depois* dela – exatamente aquilo que, para Kant, era função dos postulados da razão prática, portanto: uma *finalidade objetiva*, que já pressupõe toda a dedução do campo da objetividade em geral da consciência empírica⁹⁸. Não é à toa o repetido reproche

⁹⁸ É o próprio Hegel quem diz que “a cisão é a *carência da filosofia*”; e se, no mesmo trecho, ainda afirma que “suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão”, logo depois esse interesse passa a ser descrito como o *interesse da própria especulação*. Há de se perguntar, então, se não é ele que, querendo intervir na vida, permanece encerrado no ponto de vista da vida. Como diz Hegel: “para este eu=eu, um não-eu é um absolutamente oposto; mas a sua unificação é necessária e o *único interesse da especulação*”, e mais adiante ainda: “a tarefa da filosofia consiste em suprimir a cisão” HEGEL, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Werke 2, p. 21. Quanto a essa carência da filosofia e a esse interesse que está no fundamento da crítica de Hegel a Fichte, Reinhard Lauth escreve o seguinte: “Hegel reconduz a supressão da cisão pela filosofia não por razões de princípio filosófico puramente imanentes, mas na transferência – que se pode bem constatar de maneira somente empírica – pela qual a tarefa foi transferida da religião à filosofia no curso de um desenvolvimento histórico. Ora, isso significa que Hegel, aqui ainda, determina *empiricamente* a filosofia e, portanto, nessa medida, se põs bem alguém do conceito da filosofia ou da doutrina da ciência de Fichte”. LAUTH, R. “La position speculative de Hegel dans son écrit ‘Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie’ à la lumière de la théorie de la science” in: *Hegel critique de la doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1987, p. 24 – nota. Algo próximo escreve também Endre Kiss: “Comumente, não se vê nele [Hegel], mas, antes, justamente em Fichte, um decisionismo filosófico. Na sua atividade estratégica de reconstruir o

de Fichte a Schelling de que o fundamento de seu sistema não é nada mais que uma síntese *post factum*⁹⁹.

4.

Mas isto não é tudo. É preciso ainda entender como os momentos prático e teórico, criador e produtivo, se *unificam sinteticamente* para que o saber se realize e seja aquele “todo sintético” já referido. Para tanto, é preciso compreender como se dá esse conflito entre a exigência da gênese e sua não realização e, mais ainda, como ele se revela ao eu. Como visto, com a efetuação <*Vollziehung*> da reflexão o eu é limitado. Mas, claro, não é o eu *reflexionante*, aquele exige a gênese, que é limitado, pois o ideal e a infinitude nele inscrita permanecem, mas é o eu *refletido* que, justamente porque é refletido, não pode ser infinito, mas tem de ser finito – algo determinado. Esse limite, todavia, só é reconhecido pelo eu, como já frisado inúmeras vezes, na medida em que a exigência de infinitude permanece, afinal todo limite só pode ser tal se ele está delimitado por algo que o ultrapassa – no caso, pelo infinito –, naquela relação de finalidade subjetiva já elucidada¹⁰⁰. Quer dizer, limite e exigência da gênese (da infinitude) são conceitos correlatos e estão em determinação recíproca: a atividade, diz Fichte, “só pode ser posta como restabelecida na medida em que é posta como obstruída; e como obstruída somente na medida em que é posta como restabelecida (...). Por conseguinte, os estados a serem unificados já estão em e para si sinteticamente unificados” (GWL, GA I/2, p. 266 (143)). Por isso, o eu em geral se caracteriza como um ininterrupto conflito entre a exigência da gênese e sua impossibilidade, já que dada a reflexão e a percepção de que o ideal não fora realizado, o eu é impelido para agir novamente, procurando mais uma vez realizar a gênese, e assim ao infinito. Tal é o caráter de uma tarefa infinita, que deve estar inscrita em todo saber, de modo que todo o saber, toda a objetividade e toda

processo filosófico e assim determiná-lo, é precisamente Hegel, porém, que, na maior parte, procede decisionisticamente”. E mais adiante: “A reabilitação da razão não resulta de razões (*Gründen*) imanentes ou objetivas. Ela resulta, em grande medida, de razões externas. (...). Para nós, ela [essa estratégia] expõe um indício com o qual Hegel quer sinalizar: sua nova definição do processo filosófico não acontece (...) a partir de razões filosóficas imanentes, ela resulta em função de uma análise da realidade histórica e do mundo-da-vida de uma nova etapa histórico-mundial”, KISS, E. “Zur Fichte-Darstellung in Hegels ‘Differenzschrift’”. In: *Fichte-Studien*, Band 12, p. 250-4.

⁹⁹ O que ainda veremos mais detalhadamente no primeiro excuro ao próximo capítulo do trabalho.

¹⁰⁰ “A exigência do eu, que na presente função é reflexionante, de que o eu refletido por ele preencha a infinitude, permanece, e não é limitada” (GWL, GA I/2, p. 408 (148)).

consciência empírica têm lugar no interior dessa tarefa, em que a gênese absoluta é exigida, mas não realizada:

“a ideia de uma tal infinitude a perfazer paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser. Devemos, conforme a exigência que essa ideia faz a nós, solucionar a contradição; ainda que não possamos pensar sua solução como possível e saibamos de antemão que não poderemos pensá-la como possível em nenhum momento de nossa existência prolongada por todas eternidades” (idem, p. 403-4 (145)).

Mas, que fique claro: porque a gênese é exigida e não é realizada que há objeto e, por conseguinte, saber. Ou seja, esse conflito entre exigência de gênese e impossibilidade de sua realização é constituinte de todo saber: é porque há esse conflito que há saber. Como já dizia o início do § 5 da *Grundlage*: “o eu *deve* ter causalidade sobre o não-eu”, mas “não *pode* tê-la”, tendo de conservar assim tanto o elemento absolutamente genético do eu absoluto, quanto o elemento representacional de todo saber, sua “projeção *per hiatum*” (a negação da gênese), oriunda do eu inteligente e da sua faculdade de representação. Daí, mais uma vez, Fichte utilizar o nome de *esforço* para designar essa espontaneidade do eu, anterior a todo objeto e, por isso, sua condição de possibilidade, que exige a gênese, mas não a cumpre: “aquela atividade do eu referida ao mesmo [ao não-eu, FG] não é um determinar (à igualdade efetiva), mas meramente uma *tendência*, um *esforço* à determinação. (...) Esse esforço é, ao infinito, a *condição de possibilidade de todo objeto*: sem um esforço, não há um objeto” (idem, p. 397 (141)). Mais adiante, Fichte é ainda mais claro quanto a isso:

“no próprio conceito de esforço já está contida a finitude, pois o que não é contrariado não é um esforço. Se o eu fosse mais que algo que se esforça, se tivesse uma causalidade infinita, não seria mais um eu, não poria a si mesmo e seria, portanto, nada. Se não tivesse esse esforço infinito, não poderia, mais uma vez, pôr a si mesmo, pois não poderia opor nada a si; portanto, tampouco seria um eu e, por conseguinte, seria nada” (idem, p. 404 (145)).

Em suma, sem a *infinitude* exigida, não haveria a esfera de todos os objetos da consciência e, por conseguinte, nenhuma consciência; e sem o *limite*, o eu seria tudo em tudo e, por isso, não seria nada, não poderia opor nada a si.

Mas isso também significa que é com a efetuação da reflexão sobre si que o eu se *cinde* em seu “duplo aspecto” <*zweierlei Rücksicht*>: em reflexionante e

refletido, em *ideal* e *real* – cisão que, nos textos posteriores à *Grundlage* aparecerá sob o nome de *subjetivo* e *objetivo*¹⁰¹. O eu *real* é o eu refletido, que não pode ser apreendido como infinito; o eu *ideal* é o próprio ideal que impele o eu à realização da gênese. Ora, assim como no juízo estético kantiano a concordância ou discordância com a pressuposição transcendental era expressa no *sentimento* de prazer e desprazer, aqui também na doutrina da ciência, neste momento anterior a todo objeto para a consciência, Fichte se utilizará desse termo para designar essa limitação determinada da faculdade prática. O *sentimento*, portanto, é a expressão do limite real do eu, quer dizer, da *discordância* entre o ideal da reflexão e o refletido por ela, no interior daquela relação de finalidade subjetiva já exposta – ele é chamado por Fichte de “dado prático” <*praktisches Datum*>. Segundo sua essência mais geral, o sentimento, assim como todo limite, é sempre duplo, já que envolve em si, e ao mesmo tempo, tanto o momento da limitação – é um sentimento de *coação* – como também o momento do esforço, da atividade – é um sentimento de *força* ou *impulso* – e é sempre, por conseguinte, um “estado sintético”¹⁰². E assim como em Kant, aqui também ele é algo *subjetivo*, referente somente ao sujeito, índice de sua limitação e ilimitação. Do ponto de vista *teórico stricto senso*, o sentimento designará a satisfação ou não da reflexão, quer dizer, mesmo que a reflexão não apreenda o infinito, ela reflete ao menos, e encontra nisto uma *satisfação* segundo a forma, referida já no final da *Grundlage* ao *ansiar*: “o sentimento do ansiar não pode ser posto sem uma satisfação <*Befriedigung*>, à qual ele se dirija; e a satisfação não pode ser posta sem a pressuposição de um ansiar que é satisfeito” (GWL, GA I/2, p. 448 (174)), cuja expressão envolve sempre *agrado* <*Beifall*> (com a reflexão) e *desagrado* (com o momento anterior, sem reflexão)¹⁰³. Do ponto de vista *prático stricto senso*, quando, então, o eu já está diante de uma objetividade dada, dos objetos e dos outros seres racionais, e pode, destarte, agir sobre eles *mediante a*

¹⁰¹ Sobretudo na *Nova Methodo*, na *Doutrina dos costumes* e na exposição de 1801/2.

¹⁰² “E assim o sentimento está completamente deduzido. Dele fazem parte: um sentimento de força, que até agora não se exteriorizou, um objeto do mesmo, que igualmente não se exteriorizou, e um sentimento de coação, do não-poder” (GWL, GA I/2, p. 426 (160)). Vemos aqui uma nova similitude com o esquema do sublime matemático kantiano. Lembremos que ele continha um sentimento de *desprazer*, oriundo da percepção dos *limites* da imaginação na compreensão do infinito, e um sentimento de *prazer*, oriundo da revelação, através dessa inadequação, da *infinitude* da razão e da concordância que sua lei exige.

¹⁰³ Não trataremos aqui da satisfação estética, expressa pelo sentimento de prazer e desprazer, mas já daqui é possível ver que ela tem seu fundamento em uma concordância exigida não da representação com o objeto (satisfação teórica) nem do objeto com a representação (satisfação prática), mas da representação consigo mesma e em vista de si mesma. Sobre isso, vale a pena ver o opúsculo de Fichte *Sobre o espírito e a letra na filosofia* (Geist, GA I/6, pp. 342-3).

representação deles e do agir, o sentimento revelará a *harmonia* ou *desarmonia* entre o impulso e a própria ação, entre o que a lei moral ordena – ou exige – e o que o eu faz:

“se o *agir*, segundo a exigência <*Forderung*> acima, está determinado pelo *impulso*, também o *objeto* está determinado por ele; é adequado <*angemessen*> ao impulso, e é exigido por ele. (...).

A harmonia está aí, e surge um sentimento de *agrado*, que aqui é um sentimento de *contentamento* <*Zufriedenheit*>, de preenchimento, total perfeição (...). Se a ação não está determinada pelo impulso, o objeto está contra o impulso e surge um sentimento de *desagrado*, de descontentamento <*Unzufriedenheit*>, de dicotomia <*Entzweiung*> do sujeito consigo mesmo” (idem, p. 450-1 (176)).

Eis a gênese da *Gewissen*, que não deixa de ser uma “faculdade de sentimento” (Sittenlehre, GA I/5, p. 138). A boa consciência moral se dá quando agir e exigência moral estão em *concordância*; a má consciência ocorre quando o que foi feito não está de acordo com aquilo que deveria ter sido feito e que era exigido, e por isso, a dicotomia consigo mesmo e as “repreensões” <*Vorwürfe*> da *Gewissen* – o sentimento de culpa (idem).

De qualquer maneira, enquanto expressão de todo limite *real* do eu e da sua própria *infinitude*, *toda a realidade* se revela para a razão mediante o sentimento e este é a fonte de toda realidade para o eu. E, como visto, não se trata apenas do real empírico, da experiência ou da natureza em geral, isto é, do *Sinnenwelt*, mas inclusive daquilo que não é objeto determinado da experiência, contudo é objeto da razão: a religião, o direito e, claro, a moral. A base da realidade é sempre o sentimento, o que muda é a perspectiva pela qual ele é visto:

“às nossas representações de Deus, moralidade, direito, etc, cabe tanta validade objetiva quanto às nossas representações do mundo. Ambas se fundam no sentimento. A diferença entre elas consiste em que as representações do mundo se fundam em um sentimento da nossa limitação, as de Deus, etc, em um sentimento do nosso esforço” (WLnM, GA IV/3, p. 408)¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Novamente, vemos aqui como *surge* o tema do “ser” para a doutrina da ciência. Se a parte teórica havia aniquilado toda ontologia, ela o fez como algo pertencendo à relação, digamos, meramente teórica, porque do ponto de vista prático é possível derivar da razão o que seria a “realidade originária”. Não é à toa que Fichte escreve na “parte prática” da *Grundlage*: “lá [na parte teórica, FG] perguntamos: *como* algo é posto, instituído, pensado, etc., aqui: *o que* é posto? Por isso, se a doutrina da ciência devesse ter uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e fosse exigida dela uma tal ciência, ela teria de remeter a sua parte prática. Somente esta fala de uma realidade originária; e se a

Assim, mesmo que subjetivo, todo sentimento, enquanto elemento real, está na base de todo saber. Lembremos: tudo o que alguma vez pode ser objeto para a consciência, tem de estar na relação de finalidade subjetiva com seu ideal e sua exigência de gênese, e se essa relação se expressa através do sentimento, então toda objetividade para a consciência empírica tem sua primeira expressão no sentimento, mesmo que este seja algo subjetivo. Mas em que medida isso é possível? Como se dá essa relação entre o sentimento e o objeto da consciência empírica, a partir do que toda a realidade da razão pode ser deduzida?

Por um lado, nenhuma limitação real em geral, isto é, enquanto limitação em geral, aparece ao eu, nem pode aparecer a ele, já que na consciência só tem lugar algo determinado. Assim, ela se revela sempre ao eu exatamente como os limites determinados, pontuais, da sua faculdade prática. No seu sentido mais elementar isso significa: o sentimento do doce, do amargo, do vermelho, do amarelo, do áspero, do liso, etc., que, claro, têm lugar somente na relação com o esforço e em virtude da sua reflexão pontual sobre si mesmo – por isso, é um limite pontual da faculdade prática: a cada reflexão o eu está posto como limitado *deste* modo determinado. Mas o sentimento, por outro lado, é somente expressão do limite do eu, não é *ainda* nenhum objeto da consciência – o sentimento, é verdade, “refere-se à realidade”, mas em si, dirá Fichte, ele “é cego” (GWL, GA I/2, p. 443 (171)). É aqui, pois, que entra em cena a imaginação produtiva, tal como ela foi descrita no capítulo anterior, com sua alternância e suas ações sintéticas constituintes. Como lá dito: dado o sentimento, a imaginação produtiva transfere para fora de si esse sentimento, construindo a partir dele um objeto fora do eu, objeto que se apresenta ao eu então, sem a consciência do seu produzir, como o *delimitante* dessa limitação:

“essa determinação de *vocês mesmos*, vocês a transferem, prontamente, a algo *fora de vocês*; daquilo que, propriamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (...), de uma matéria que deve estar estendida no espaço e preenchê-lo” (idem, p. 440 (169)).

Assim, através disso, o eu refere a limitação a esse objeto exterior como seu fundamento de explicação, o que significa: toma consciência da própria limitação a

doutrina da ciência devesse ser indagada: como são constituídas as coisas em si? ela não poderia responder de outro modo, senão: assim como nós *devemos* fazê-las” (GWL, GA I/2, p. 416 (153) – *último grifo nosso*).

partir dessa construção do objeto. E é nessa passagem do sentimento no eu para um objeto construído fora do eu, que tem lugar toda a passagem do subjetivo para o âmbito da objetividade do saber: como o eu não toma consciência dessa sua atividade de construção do objeto, ele aparece a ele como faticamente dado, e ele se põe como *determinado* pelo não-eu. Mas, como já dito, no processo de formação da consciência e da autoconsciência, o eu toma consciência da sua causalidade sobre os objetos e sobre si mesmo, e pode então atuar sobre si mesmo, sobre os outros seres racionais e sobre esses objetos faticamente dados.

Em todo caso, seja no estritamente teórico, seja no estritamente prático, há sempre uma conjunção dos dois momentos da imaginação, daquele momento criador (prático), que produz o ideal e exige seu preenchimento, a gênese, tornando assim possível um sentimento em geral, e daquele momento produtivo (teórico), que, ao refletir, produz a partir desse sentimento o objeto para a consciência. E se, de fato, é a faculdade prática que torna possível a representação em geral, nem por isso ela basta em si mesma, mas carece de modo necessário e sintético da faculdade teórica para que a própria consciência de seu limite seja possível. Daí que ambos momentos estejam em uma relação de determinação recíproca:

“se não há uma faculdade prática no eu, nenhuma inteligência é possível; se a atividade do eu vai apenas até o *Anstoß* e não vai além de todo *Anstoß* possível, não há no eu e para o eu nenhum *anstossendes*, nenhum não-eu (...). Inversamente, se o eu não é inteligência, nenhuma consciência da sua faculdade prática e, em geral, nenhuma autoconsciência é possível, porque só pela direção alheia, surgida pelo *Anstoß*, torna-se possível a direção das direções” (GWL, GA I/2, p. 410 (149)).

Tal unidade sintética revela-se também quando analisada a partir daquele “esquema lógico” já referido na parte teórica e aqui retomado neste momento mais originário da síntese entre o prático e o teórico: se a faculdade prática é aquela que instaura a *determinabilidade* em geral de toda a consciência empírica, ao criar o ideal – a “totalidade da realidade posta pelo eu” – que serve de “padrão de medida” para toda a determinação da razão, já que é a pressuposição transcendental a partir da qual unicamente é possível pensar um objeto para a consciência, não há, por outro lado, nenhuma determinabilidade para a consciência a não ser através de uma

determinação, o que é feito pela imaginação produtiva, que justamente determina os objetos – algo que já estava anunciado desde a dedução da substancialidade:

“nenhuma substância é pensável sem referência a um acidente; pois o eu só se torna substância pelo pôr de esferas possíveis no âmbito absoluto; só através de possíveis acidentes surgem *realidades*; já que sem isso toda realidade seria pura e simplesmente posta (...).

Nenhum acidente é pensável sem substância; pois, para reconhecer que algo é uma realidade determinada, devo referi-lo à *realidade em geral*” (idem, p. 299-300 (74)).

Quer dizer, determinável e determinação estão em uma unidade sintética, na qual um é *pelo* outro¹⁰⁵.

E se dizíamos que se trata de uma determinação recíproca entre o prático e o teórico, então, ela deve ser entendida como uma determinação recíproca superior, na qual se dá em definitivo a síntese entre a *realidade* originária para toda razão e a *idealidade* que ela produz para explicar para si essa realidade. Se é verdade, enfim, que a faculdade prática explica o sentimento e o limite, e se “apenas na medida em que é referido à faculdade prática do eu, algo tem realidade independente” (GWL, GA I/2, p. 413 (151)), sem a faculdade teórica, todavia, não haveria limite consciente *para* o eu nem objetividade alguma:

“como pode ser referido à faculdade prática, senão pela teórica, e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a prática? Portanto, aqui se confirma de novo, ou melhor, aqui mostra-se em toda sua clareza a proposição: sem idealidade, não há realidade, e vice-versa” (idem).

E é uma determinação recíproca superior entre prático e teórico, real e ideal, porque circunscreve a atividade em geral da razão e define, portanto, aquela síntese originária tão procurada por nós: um “todo sintético”, no qual caberia à faculdade

¹⁰⁵ É nesse sentido que interpretamos um trecho da difícil carta de Fichte a Schelling de 1801: “nada é válido de <von> todos, que não seja, justamente por isso, válido também para <für> todos, e vice-versa; pois o *Von* mesmo é apenas o *Für* – só que tomado como determinado: e o *Für* mesmo é apenas o *Von* – só que tomado como determinável. Mas o *Von* decorre *realiter* do *Für* (e justamente por isso também o mundo do *Von*, o *Sinnenwelt*, do mundo do *Für*, o *Geisterwelt*), justamente porque na consciência absoluta o primeiro é o determinado deste último, tomado como determinável. Mas também o *Für* decorre *idealiter* do *Von*: o geral é conhecido pelo conhecimento do particular, o *Geisterwelt* pelo *Sinnenwelt*. Não temos nenhuma consciência determinada (individual) sem ter a consciência determinável (universal da razão finita) e vice-versa. Esta lei é justamente a lei fundamental da finitude, e esse ponto de alternância é seu ponto de apoio” (BW: 605, GA, III/5, p. 47 – seguimos aqui a tradução de TORRES *Fo Op. Cit.*, p. 263-4.).

prática ser o fundamento real de todo saber, enquanto a faculdade teórica seria seu fundamento ideal. Assim, se a imaginação produtiva já descrevia um “todo sintético”, ele revela-se agora como limitado e fazendo parte de um “todo sintético” que o envolve, constituído então pelas duas espontaneidades descritas: a produtiva (teórica) e a criadora (prática). Daí tratar-se aqui da síntese definitiva entre fundamento real e fundamento ideal, quer dizer, da síntese originária em toda a sua extensão, na qual seus elementos teórico e prático determinam-se um pelo outro: *durcheinander*. Em todo objeto, seja da percepção empírica, seja das relações entre seres racionais ou do ser racional consigo mesmo, o prático e o teórico estão sempre em uma unidade sintética inseparável. E se, de fato, com o processo de formação da consciência e da autoconsciência, esses dois elementos obtêm uma *certa* autonomia e uma preponderância sobre o outro, surgindo assim os domínios do teórico e do prático – natureza e moral –, originariamente eles estão em uma unidade sintética, constituem um “todo sintético”. É a filosofia, por sua vez, que separa aquilo que originalmente está unificado e o faz a fim de *expor* o agir originário da razão finita; em si mesmo, todavia, tais elementos não possuem nenhuma significação, mas só em sua unificação sintética¹⁰⁶.

* * *

E assim, está resolvido o problema de que partiu a “parte prática” da doutrina da ciência. Como visto, o *Anstoß* foi trazido à baila na parte teórica da doutrina da ciência para designar o *limite* sobre a atividade do eu no pôr de si mesmo, na medida em que ele estava em uma relação de causalidade com a faculdade de representação, que, então, produzia um objeto para explicar para si esse limite. Todavia, ali, na parte teórica, ele era apenas postulado, sem mais explicações – e por isso, tornara-se um problema. A “parte prática”, então, mostra que o *Anstoß* não está pura e simplesmente posto e a faculdade de representação (a imaginação produtiva) não é mero efeito de algo absoluto, posto fora da consciência. Ao contrário, o *Anstoß* só é como tal e só está posto, porque o eu procura refletir sobre si e põe no fundamento dessa reflexão a

¹⁰⁶ Não sem razão o próprio Fichte abandonará, nas exposições seguintes da doutrina da ciência, a divisão em teórico e prático. Na *Nova Methodo* ele diz que “a primeira exposição se tornou um tanto difícil, porque as condições de possibilidade das proposições não foram tratadas em uma ordem natural, mas em uma parte teórica e em uma parte prática; através disso, coisas que se conectam imediatamente uma na outra, estavam desconectadas, o que não deve mais ocorrer” (WLnm, GA IV/3, p. 329).

exigência de que ele preencha o infinito, de modo que todo limite para o eu só é para ele, na medida em que está sob esse pano de fundo da infinitude, chamado também de determinabilidade em geral, campo geral de toda objetividade, e é a expressão de uma discordância com ele. Nisto, o *Anstoß* já está deduzido do próprio eu. Mas, afinal, o que ele é? Resta tratar deste último ponto.

Ora, há uma certa equivocidade em sua tradução, ora sendo *travo* (Torres Filho), ora *choque* (Philonenko), ora mesmo *impulsão* (Druet), na medida em que o *Anstoß* é signo ao mesmo tempo do limite e do impulso do eu, de sua conjunção. A saber: graças à reflexão sobre si e à exigência nela inscrita, o eu sai de si e se esforça por preencher a infinitude e por “produzir algo fora de si” conforme o conteúdo da exigência, isto é, esforça-se por uma causalidade sobre todo não-eu. Mas, declara Fichte, só por essa faculdade de refletir ainda não há nenhuma reflexão – através dela o reflexionante e o refletido seriam idênticos, o eu seria tudo em tudo e, por isso, não seria nada, não haveria consciência, que só é possível pela distinção entre ambos. É preciso, diz Fichte na *Grundlage*, que se introduza uma condição que seja como que “o primeiro motor” da reflexão, que esteja “fora dela” e torne distinguível as duas direções da atividade do eu – a centrífuga e a centrípeta. Tal condição externa, sabe-se, é o *Anstoß*, o único elemento transcendente ao eu utilizado para a explicação do saber e sua síntese originária. De qualquer forma, ao contrário do que boa parte dos intérpretes fará, particularmente os primeiros intérpretes da doutrina da ciência¹⁰⁷, o *Anstoß* não é para ser entendido como um objeto determinado fora da consciência, ou um ser, tal como a coisa em si, que atuaria sobre o eu, causando uma representação ou representando a determinação completa das coisas – algo que toda a parte teórica já nos fez recusar, ao mostrar que no eu não há nada “que seja uma mera passividade” e que todo objeto é uma “construção” da própria imaginação produtiva.

No início do §5 da *Grundlage*, Fichte diz que no segundo princípio de toda a doutrina da ciência algo é a priori, a saber, a ação de opor em geral, mas algo nele “pressupõe um *factum* <*Faktum*>, que não pode ser indicado a priori, mas exclusivamente na experiência própria de cada um” (GWL, GA I/2, p. 390 (136)). Ora, tal é a “existência empírica” em geral desse não-eu (idem, p. 411 (150)) no seu

¹⁰⁷ Tal é a leitura do recenseador da *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*: “o Wissenschaftslehrer encontra-se com seu adversário, o dogmático, no mesmo embaraço (...). O fundamento do *Anstoß* sobre o eu, do qual Fichte fala, não é nada mais nada menos que a *coisa em si*, e, em toda sua doutrina da ciência, ele riu apenas de sua própria filosofia ao rir do dogmático e da sua coisa em si” FUCHS, E., JACOBS, W., SCHIECHE, W. (org.) *Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart: frommann-holzboog, 1995, p. 351.

sentido mais elementar, isto é, no sentido de que sem essa “existência empírica” em geral, até seria possível explicar a forma geral da razão, mas sem ela não haveria ainda saber, nem consciência: “o objeto não é a priori, mas só lhe é dado [à doutrina da ciência, FG] na experiência” (idem, p. 390 (136)). Como diz Fichte: “o princípio da vida e da consciência, fundamento da sua possibilidade, está certamente contido no eu, mas através dele não surge ainda nenhuma vida efetiva, nenhuma vida empírica no tempo (...). Se deve ser possível uma vida efetiva, é preciso ainda um particular *Anstoß* sobre o eu, através de um não-eu” (idem, p. 411 (150)). Mas que fique claro: com esse não-eu não se entende nem mesmo este “mundo determinado”, porque este já é um conceito do saber, algo produzido pela sua estrutura e, particularmente, por sua imaginação produtiva. Trata-se simplesmente da empiria em geral, algo que designa o mínimo elemento exterior ao eu que, na reflexão, resiste a ela e, daí, a põe em movimento. Por isso também, Fichte “descreve” o *Anstoß* como um “primeiro motor” fora do eu, pelo qual “o eu é meramente posto em movimento para agir”. Mas, novamente, não se trata de uma regressão a uma *realismo dogmático* que afirmaria que o fundamento do saber estaria meramente em um não-eu fora da consciência, pois esse *Anstoß* não é propriamente uma determinação do saber: “todas as determinações possíveis dessa força, ou desse não-eu, que possam, ao infinito, aparecer em nossa consciência, ela [a doutrina da ciência, FG] toma a seu encargo derivá-las da faculdade determinante do eu” (idem). É como se sem o *Anstoß* a reflexão estivesse no vácuo e assim girasse em falso: o eu não sairia de si, seria tudo em tudo e, por isso, não distinguiria nada. Enquanto tal, contudo, ele não pode ser deduzido do eu: se é verdade que todo limite da atividade do eu e, por consequência, todo objeto só tem lugar sob o pano de fundo da exigência da gênese e da própria reflexão, *que o Anstoß, como tal, exista não pode ser deduzido do eu, porque ele mesmo é condição de toda dedução.*

“A atividade do eu que vai ao infinito, diz Fichte, deve, em um ponto qualquer, ser *angestoßen* (ser travada, na tradução de Torres Filho) e repelida de volta a si mesma; e o eu deve, portanto, não preencher a infinitude. *Que* isso ocorra, como *factum*, simplesmente não pode ser derivado do eu (...), mas certamente pode ser mostrado que tem de ocorrer, *se* deve ser possível uma consciência efetiva” (idem, p. 408 (148)).

Quer dizer, o *Anstoß* – e com ele, todo limite – só é para eu, necessariamente, porque ele está deduzido da reflexão sobre si do eu e do seu esforço por preencher a infinitude, e sem a exigência de gênese, nessa relação de finalidade subjetiva, não haveria *Anstoß* para o eu; mas *que* o *Anstoß* exista *empiricamente*, isso não pode ser deduzido do eu. Há aqui um elemento definitivamente *fático*, algo que a razão não pode mais genetizar ou produzir pela sua *espontaneidade e liberdade* – e que, no limite, é a existência empírica em geral. O que significa: tal empiria só é acessível pela consciência empírica, na vida e no ponto de vista comum do saber, e por isso é *fática* – do contrário, poderia ser deduzida geneticamente; ela é a *contingência* em geral e, como tal, apresenta-se à consciência empírica somente na sua determinidade. Como diz a *Segunda Introdução à doutrina da ciência*, essa determinidade

“não pode ser deduzida, pois ela mesma é, como vemos, o condicionante da egoidade. Aqui, portanto, toda dedução tem um fim. Essa determinidade aparece como o absolutamente contingente, e fornece o *meramente empírico* do nosso conhecimento. É através dela, por exemplo, que eu sou um *homem* entre os seres racionais possíveis, que sou essa pessoa *determinada* entre os homens, etc” (ZEWL, GA I/4, p. 242).

E se a expressão de cada uma dessas determinações é o *sentimento*, já que é através dele que os limites determinados da própria reflexão do eu se revelam a ele, então, dirá Fichte, “no sentimento imediato toda explicação *transcendental* tem um fim” (idem, p. 243).

Por isso, se em algum lugar é possível falar de uma “coisa em si” na doutrina da ciência, este é o lugar. Mas ela já não tem nada em comum com a coisa em si do dogmático ou de Kant, pois é um conceito “contraditório”, já que designa algo “fora” do saber, que, contudo, é afirmado pelo próprio saber:

“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 de ser colocado, como objeto de uma ideia necessária, no fundamento de todo filosofar” (GWL, GA I/2, p. 414 (152)).

Nessa medida, tal conceito define os limites de toda dedução e de todo saber finito, onde, então, a razão para afirmar tal conceito tem de negar-se a si mesma, o que implica, ao mesmo tempo, que ela tem de afirmar-se, já que ela só pode negar-se se ela põe-se ao mesmo tempo como negando-se. Real-idealista, ideal-realista, tal *ideia* contraditória só poder ser pensada pelo oscilar da imaginação, quando então ela não se fixa em nenhuma dessas duas determinações: *no* eu e *fora* do eu, como que levando a razão ao limite de sua compreensão.

E se tal ideia denota o absolutamente fático, resta agora, para concluirmos a exposição do saber, tratar do outro extremo da razão: o absolutamente genético, fundamento de toda exigência de gênese, que não deixará de ser uma *espontaneidade* absoluta, já que produtora de si mesma – podendo mesmo ser chamada de *liberdade absoluta*.

Capítulo 4. *Tathandlung*: o fulcro do olhar

“Volte-se para si mesmo e investigue profundamente, e sempre mais profundamente, o que chamamos de razão. Você encontrará que ou você tem de considerar o princípio da razão como idêntico com o princípio da Vida, ou fazer da razão um mero acidente de uma certa organização”¹.

Está, finalmente então, resolvido o problema de que partimos, a saber, o problema da síntese originária de todo saber entre representação e coisa, formulado também como o problema da verdade em geral? Sim e não. Sim, porque explicitamos a síntese originária da imaginação em todos seus momentos, seja o teórico, seja o prático, o produtivo e o criador. Vimos que o saber se constitui como uma síntese entre a exigência de gênese da faculdade prática e a produção teórica de um objeto, na qual representação e coisa estão intimamente unificados e que explica o limite inscrito no malogro da realização da gênese pela faculdade prática, de modo que em todo saber a função criadora e a função produtiva da imaginação funcionam inseparavelmente e só pela reflexão do filósofo podem ser distinguidas. Foi descrita assim a imaginação como o “princípio da vida e da consciência”, que, por isso, não pode ser abstraída, do contrário, seria abstrair do próprio abstraente, o que se contradiz; a imaginação, pois, dá a verdade e a “única verdade possível” (para toda razão finita) – formular outra razão é contraditório, impossível. Mas de onde vem essa exigência de gênese inscrita na imaginação, motor de toda a síntese? Por que o eu deve refletir sobre si exatamente como preenchendo a *infinitude*? A imaginação, no fundo, é como que a *forma* pela qual a própria consciência é constituída e a estrutura de toda predicação e determinação em geral dos objetos, inclusive do próprio eu como objeto. Mas, para tanto, a imaginação precisa estar fundada em uma gênese absoluta, que seja, por isso, o fundamento de toda sua atividade, isto é, a fonte da própria exigência de gênese, como que fornecendo a medida determinante de todo

¹ JACOBI, F. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Hamburg, Meiner/holz-boog, 2004, p. 64-5.

saber. Sem ele é como se o saber não tivesse nenhuma verdade, porque não teria nenhuma verdade primeira fundada em si mesma.

É preciso aqui, com efeito, retomar as palavras do escrito programático *Sobre o conceito da doutrina da ciência*, referentes à definição de ciência em geral e particularmente à doutrina da ciência, como ciência de toda ciência. Ali, Fichte afirmava que para que um conjunto de proposições seja uma ciência, ele precisa ter uma certeza primeira que não seja fundada em nenhuma outra proposição, mas em si mesma, e que, por isso, transmita a todas as outras proposições dessa ciência a sua certeza, sendo todas elas, por essa razão, proposições dessa ciência. Tal proposição “pura e simplesmente certa” “não pode adquirir sua certeza mediante a ligação <Verbindung> com as demais, mas deve tê-la anteriormente a essa ligação (...). Mas todas as demais teriam de receber dela a sua certeza. Ela teria de ser certa e estipulada antes de toda ligação. Porém, nenhuma das demais o poderia ser antes da ligação, mas só mediante a ligação” (Begriff, GA I/2, p. 114-5 (12) – tradução ligeiramente modificada). Enquanto *pura e simplesmente certa*, anterior a toda ligação com as demais proposições, é claro que tal certeza primeira tem de ser indemonstrável, do contrário, ela receberia sua certeza não de si mesma, mas da proposição que demonstra sua certeza. Seguindo Reinhold, Fichte batizará essa certeza primeira e indemonstrável de *princípio* <Grundsatz>: ela é a proposição fundamental de uma ciência, certa em si mesma e por si mesma e, por conseguinte, fundamento de todas as outras certezas desta ciência. Ora, enquanto uma ciência em geral, a doutrina da ciência também tem de ter um *Grundsatz*; no entanto, na medida em que ela é a ciência de toda ciência, o saber de todo saber, o seu princípio tem de ser a certeza primeira não somente para as suas proposições, mas para todas as proposições do saber em geral, quer dizer, seu primeiro princípio tem de ser a certeza absoluta e primeira de todo saber de toda razão finita em geral. Daí tal certeza ter de ser *absolutamente* indemonstrável, enquanto toda outra proposição obtém sua certeza apenas *mediatamente*, a partir da sua ligação com ela, enquanto certeza absoluta². Dessa maneira, esse princípio deve ser certo em si mesmo e por si mesmo, *imediatamente*: ele “deve fornecer a fundação de toda a certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás, ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si

² “Esse princípio, diz Fichte – da doutrina da ciência e, por seu intermédio, de todas as outras ciências e de todo saber – não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza” (Begriff, GA I/2, p. 120 (16)).

mesmo *<in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst>*” (idem, p. 120 (16)). Perguntar pelo fundamento dessa certeza seria cair em uma evidente contradição, já que a própria pergunta – e todo saber em geral – já a pressupõem. Tal certeza primeira e absoluta é justamente aquela “verdade transcendental” de que falava Kant: não se trata de uma verdade material – nas palavras de Kant: uma “verdade empírica” – sobre este ou aquele objeto, sobre este ou aquele “domínio”, contudo é a proposição que torna possível qualquer outra certeza em geral e as próprias verdades determinadas da consciência empírica; agora, todavia, diferentemente do que se passa em Kant, tal “verdade transcendental” não se refere apenas à experiência em geral, mas a todo saber possível à razão finita, ou melhor, ao próprio funcionamento da razão em geral: sem ela não é sequer possível falar em saber, quanto menos em verdade ou falsidade determinadas. Daí Fichte dizer:

“essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque* é certa. É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; e não há nada certo se ela não for certa. É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela anuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer coisa. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe” (idem, p. 121 (16)).

Ora, como já anunciado, se é verdade que a imaginação “dá a verdade e a única verdade possível”, ela é, no fundo, a forma através da qual essa verdade *aparece*, já na constituição da consciência (ou do eu como inteligência) e a partir de seus elementos essenciais: exigência da gênese, limite de sua realização (sentimento) e explicação desse limite pela produção da objetividade em geral. Ela própria, contudo, tem de ter sua fonte em um elemento anterior a toda consciência, que a torna mesmo possível – de modo que esse elemento em si mesmo não “aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência”, pois “está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível” (GWL, GA I/2, p. 255 (43)). Assim, tal certeza absoluta é o fulcro da verdade exigida pela imaginação, porque se é certo que a faculdade prática funda a teórica, ela própria ainda depende de outro elemento, já que ao exigir a gênese ela tem de pressupor o que seria a gênese absoluta. E se a faculdade prática já denotava uma espontaneidade ainda mais radical que aquela da mera faculdade teórica, trata-se agora de uma espontaneidade que poderíamos chamar de “absoluta”, já que terá de ser “em si mesma, em função de si

mesma e por si mesma”. Não é à toa que Fichte, durante o §5 da *Grundlage*, afirma repetidas vezes que o esforço é “condicionado pelo estar-posto absoluto do eu” (idem, p. 398 (142)). É neste último, portanto, onde deve se localizar a certeza absoluta, fundamento de todo saber; por isso, tal certeza primeira será denominada por Fichte na *Grundlage* de “eu absoluto”. E a fundação de todo saber no eu absoluto será tão determinante aos olhos de Fichte, que será justamente a partir dele que a doutrina da ciência se distinguirá *essencialmente* de toda filosofia dogmática, o que significa: de toda metafísica clássica pré-kantiana. Como diz Fichte:

“a essência da filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio <*Grundsatz*>, ela se torna doutrina da ciência. Ao contrário, é *dogmática* a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretenso conceito superior de *coisa* (*Ens*), que, ao mesmo tempo, é estabelecido de maneira totalmente arbitrária, como pura e simplesmente supremo” (idem, p. 279 (60)).

Mas, afinal de contas, o que Fichte pretende designar com este termo “eu absoluto”? É tendo em vista essa questão que procuraremos agora fechar nosso percurso, estabelecendo de vez a solução para o problema essencial da filosofia acerca da *síntese*. Para tanto, começaremos nos dedicando aos textos do §1 da *Grundlage*, referindo-nos posteriormente aos demais textos da primeira exposição da doutrina da ciência.

1.

Já de início, Fichte deixa claro que tal princípio incondicionado, “se deve ser absolutamente primeiro”, não pode ser “nem demonstrado, nem determinado”. Para se chegar a ele, deve-se partir de um fato <*Tatsache*> da consciência empírica aceito por todos e, através de uma reflexão abstrata, “dele é separada uma determinação empírica após a outra, até que reste, puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado” (idem, p. 256 (44)). A proposição a ser aceita por todos de que parte Fichte na *Grundlage* é: “A é A”. Expressando, no fundo, o princípio de identidade, a certeza dessa proposição não será questionada por ninguém, do contrário, implicaria pôr em dúvida a regra mais geral do saber: ela é estipulada como certa “pura e simplesmente e sem nenhum outro

fundamento”. “Sem nenhum outro fundamento”, quer dizer, fundada em si mesma – não há nada anterior a ela. Não é sem razão por que Fichte parte dessa proposição. Afinal, toda lógica e suas formas haviam aparecido aos filósofos como algo último na dedução filosófica, os princípios de identidade e de contradição não pertencendo apenas ao “entendimento humano”, mas a todo entendimento em geral, mesmo o divino – e nisto parecem todos estarem de acordo, sejam os dogmáticos, sejam os céuticos (como Maimon e Enesidemo), seja o próprio Kant, em certa medida, já que ele partia da lógica como um fio condutor para a dedução das categorias; ao contrário disso, lembremos: é desde o início objetivo da doutrina da ciência fundar a lógica, reconduzindo suas supostas formas ao agir da razão e, com isso, mostrando que elas só têm validade objetiva na aplicação aos conteúdos aos quais elas se ligam originariamente.

O desenvolvimento da análise de Fichte mostra que o que importa no caso da proposição “A é A” não é, certamente, o A, seja aquele que ocupa o lugar do sujeito, seja aquele que ocupa o lugar do predicado na proposição. Porque mesmo que nenhum A exista, ainda assim a proposição é verdadeira, pois ela exprime apenas a identidade de algo consigo mesmo – “não é questão do *conteúdo* da proposição, mas meramente da sua *forma*” (idem, p. 257 (44)). Fichte, então, traduz essa proposição na fórmula: “se A é, então A é”, ou seja, dado um A desconhecido como posto, então ele está absolutamente (pura e simplesmente) posto, e define que entre o *se* e o *então* há uma “conexão necessária” <*notwendiger Zusammenhang*> (= X), que justamente permite a proposição “A é A”, de modo que sem essa conexão X não seria possível igualar o A a ele próprio e fazer a passagem do posto hipotético para o posto absolutamente. É possível dizer, então, que “a conexão necessária entre ambos é o que é posto pura e simplesmente e sem nenhum fundamento” (idem). Ora, se quem julga sempre, diz Fichte, é o *eu*, então X tem de estar *no* eu: o eu julga segundo essa conexão necessária; ademais, como X está posto pura e simplesmente, ele tem de ser posto pelo próprio eu, sem nada anterior a ele. De modo que já é possível afirmar que o eu tem de estar posto e que nele “há algo que é sempre igual a si mesmo”, igualdade (que é o próprio X) expressa na proposição: “eu = eu”, “eu sou eu”. Aqui, Fichte diz que desapercivelmente já chegamos à proposição *eu sou*; não obstante ele adverte: tal não é ainda o que procuramos, pois ela expressa tão somente um *fato* <*Tatsache*> da consciência empírica, mas de modo algum uma *Tathandlung*. Isso porque se é verdade que “eu sou eu” vale não só segundo a forma – tal como “A é A”

–, mas igualmente segundo o conteúdo, é verdade também que sua validade é problemática: se “A é A” deve ser certa, então também tem de ser certa a proposição “eu sou”, e como é fato da consciência empírica que consideremos X como pura e simplesmente certo, então, também a proposição *eu sou*, na qual ele se funda. Por isso, Fichte diz que ela se funda em um *Tatsache* – a saber, na proposição “A é A” e no princípio de identidade em geral – e não tem outra validade que a de um *Tatsache*. Seria algo próximo de um “eu lógico” em geral, que deve estar no fundamento de todo juízo e, por conseguinte, de todo saber: “é, portanto, fundamento de explicação de todos os fatos da consciência empírica que, antes de todo pôr no eu, é posto o próprio eu” (idem, p. 258 (45)). Ora, se se trata de perguntar pela certeza absoluta de todo saber, válida em si e por si mesma, é evidente que um eu lógico não pode sê-la, já que ele próprio não é uma verdade nem fornece qualquer verdade, mas é só uma forma última de todo saber. São os apontamentos da seção 6 do §1 da *Grundlage* que fazem a passagem para essa certeza absoluta – *Tathandlung*.

Tal ocorrerá com a introdução da noção de *ação* e de *atividade* em geral. Afinal, todo julgar é um *agir* do espírito humano, e se no caso da proposição “A é A” esse agir “tem como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber, X=eu sou”, então ali se expressa um agir que funda a si mesmo, quer dizer, é fundado *por si mesmo* e *a partir de si mesmo*. “O *pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo*, conclui Fichte, é fundamento de um certo (pela doutrina da ciência se verificará que *de todo*) agir do espírito humano; é, por conseguinte, seu caráter puro; o caráter puro da atividade em si, abstração feita de suas condições empíricas particulares” (idem, p. 258-9 (45-6)) – o que significa: abstraído de todos os possíveis *fatos* da consciência empírica, tal como era o caso do “eu=eu”, enquanto *Tatsache*. Agora, a proposição *eu sou* pode ser entendida não mais referida a um fato, como era com “A é A”, mas a si mesma, como expressando aquele *ato* pelo qual o eu põe a si mesmo e, nesse sentido, é um agir que produz a si mesmo. E a ideia de “atividade pura” entra em cena aqui porque não se trata de uma atividade voltada a outra coisa fora dela – a um objeto –, mas de uma atividade que só produz a si mesma: não é mais o pôr de *algo*, mas o pôr de si mesmo e, destarte, *por si mesmo*. Por isso, Fichte pode dizer: “o pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura” (idem). Ora, nesse agir sobre si mesmo, que produz a si mesmo, tem lugar uma “posição” que, ao contrário de toda outra posição predicativa e mesmo de toda posição predicativa em geral, encontra sua verdade em si mesma, a partir de si mesma e por si mesma, onde, portanto, não há *hiato* entre

sujeito e predicado (objeto): o eu “é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação <Handlung> e feito <Tat> são um e o mesmo” (idem). – Daí Fichte batizar o primeiro princípio de todo saber de *Tathandlung*, cuja expressão justamente é a proposição *eu sou*³. Mas que fique claro: não se trata de uma proposição sobre um determinado fato ou mesmo a constatação de um fato da consciência, mas é a expressão de uma produtividade originária que produz a si mesma como... produtividade, onde, portanto, não há distância nenhuma entre produção e produto, entre *ser* e *pôr* – “o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser” (idem).

A *Tathandlung*, em suma, é precisamente expressão de uma *gênese absoluta*: uma ação que faz a si mesma, na qual há transparência plena e que, por essa razão, torna-se fundamento de todo outra posição e de todo outro agir da razão. O próprio Fichte dirá na exposição da doutrina da ciência de 1804 que a doutrina da ciência “põe no fundamento, em alemão, (...) uma *Tathandlung*, o que eu, nestas conferências, designei com a palavra grega *Genesis*, que em geral é mais bem compreendida do que a palavra alemã” (WL 1804, p. 136). Para comentar tal princípio de engendramento absoluto, Fichte faz uso, nessa mesma exposição de 1804, e aliás mais de uma vez, do termo “construção-de-si-mesma” ou “construção-real-de-si-mesma” <*reale Sichselbstconstruction*> (idem, p. 185), procurando indicar, primeiro, que se não trata nem da construção de algo, nem mesmo da construção de si *como* algo, mas do construir do próprio construir, e daí aquele repetido lema: é um construir “em si, de si, por si, a partir de si” <*in sich, von sich, durch sich, aus sich*>; mas com isso, ao mesmo tempo, e em segundo lugar, refutando todo elemento arbitrário ou consciente que poderia ser visado com esse construir de si: é um construir por ele mesmo e a partir dele mesmo, não tendo nisso a consciência nenhuma participação⁴. – Lembremos que a *Tathandlung* não só não aparece à

³ Neste ponto, vale a pena cf. as análises de Thomas-Fogiel sobre essa proposição, nas quais ela mostra de modo original e instigante como nessa proposição o ato de fala e seu conteúdo são um e o mesmo: THOMAS-FOGIEL, I. *Op. Cit.*, por exemplo p. 76: “no primeiro princípio, e somente nele, o conteúdo do enunciado e o ato da enunciação são idênticos. É um ato cuja efetuação implica a existência não como coisa nem como estado, mas antes como ato. O primeiro princípio é verdadeiro de maneira imediata e irrecusável, porque é o único enunciado no qual o fato da enunciação e o conteúdo do enunciado são estritamente idênticos. Em toda outra proposição, introduz-se uma distância entre o sujeito que profere a proposição e o objeto da proposição”.

⁴ O fato de ser uma construção do próprio construir já afasta a ideia de que se trata da construção de algo, como se dá com a imaginação produtiva, onde, então, introduz-se o hiato representativo. O

consciência empírica, como antes ela está em seu fundamento. Como que fazendo um comentário explícito ao início do §1 da *Grundlage* e a sua exigência metodológica de uma reflexão abstrante que separe do fato da consciência, de que parte a exposição, todo empírico até que reste puro aquilo de que não se pode mais abstrair e que, por isso, tem de estar no fundamento de todo saber, Fichte escreve na exposição de 1804:

“eu pergunto: não se encontra naquilo mesmo que resta puro depois de toda abstração <dem nach aller Abstraktion rein Übrigbleibenden selbst> – queiram vocês chamá-lo de Ser ou razão – que ele é *pura e simplesmente por si mesmo*? É ele, por ventura, posto arbitrariamente, como sendo por si mesmo? Como ele poderia? Isso seria uma verdadeira contradição, pois, então, ele não seria, de fato, por si mesmo, mas justamente através do pôr arbitrário. Se ele está posto como um que resta depois de toda abstração de tudo fora dele, então ele está necessariamente posto como um por-si; pois se ele não fosse um por-si, ele seria por um outro, e por isso, não se deveria abstrair deste outro no pôr absoluto, isto é, no criar originário de seu ser <ursprünglichen Creiren seines Seins>” (WL1804, p. 185-6)⁵.

É o que confirmam as seções seguintes (7, 8 e 9) do §1 da *Grundlage*, ao explicitarem elementos inscritos nesse pôr absoluto do eu por si mesmo.

Retomando o esquema utilizado no tratamento de “A é A”, Fichte analisa a proposição “eu sou eu” e procura mostrar que se o eu que ocupa a posição do sujeito lógico significa o que está pura e simplesmente posto, isto é, dado sem mais razão, e se o eu que ocupa a posição do predicado é o que é <das seyende>, então, como não há diferença entre eles, o eu que está pura e simplesmente posto é aquele que é, de modo que é possível dizer: “o eu é *porque* se pôs”. Se, com efeito, recuperamos a clivagem maimoniana, utilizada para dirimir o fundamento ou razão <Grund> de um saber, entre fundamento interno à própria proposição (fundamento objetivo, referente a todo entendimento em geral), expresso por um *Weil* – “a é a”, *porque* toda coisa é igual a si mesma –, e fundamento externo e hipotético dela (fundamento subjetivo,

próprio termo “construção” não é estranho às formulações do Fichte de Iena quando da exposição do primeiro princípio, embora aqui esteja em questão, ao nosso ver, o eu como estrutura geral do saber, o eu como “para si”. Por exemplo, na *Segunda Introdução à doutrina da ciência*, ele escreve: “a primeira pergunta, portanto, seria: como o eu é para si mesmo? o primeiro postulado: pense a ti, construa o conceito de ti mesmo e observe como tu fazes” (ZEWL, GA I/4, p. 213).

⁵ Um pouco antes, nesta mesma exposição, na qual Fichte qualifica o princípio de todo saber como o “Em-Si” <Ansich>, ele diz ter tocado “a muito importante diferença entre a mera *visão fática* <faktischer Ansicht>, como a do nosso pensar do Em-Si, e a *intuição genética* <genetischer Einsicht>, como a da construção de si do Em-Si <Sich=selbst=Construction des Ansich>” (idem, p. 131-2).

referente a um entendimento sensivelmente condicionado), expresso por um *Wenn* – “se a linha é reta, então ela é a mais curta entre dois pontos” –, verificamos que no caso da *Tathandlung* esse fundamento é absolutamente interno e imanente a si, já que produzido pelo seu próprio agir: o eu é *porque* <*weil*> ele se põe, isto é, ele é porque ele produziu a si mesmo – independentemente do caso se é um entendimento finito ou infinito, até mesmo porque, como já vimos, essa distinção é inútil e impossível, já que não há outra razão, para nós, que a razão finita em geral. Enfim, não há mais razão a ser perscrutada para além daquela dada pelo próprio agir dessa atividade pura: o eu põe a si mesmo *pura e simplesmente e sem mais nenhum fundamento* <*ohne allen Grund*> – e esse *Weil* é apenas a explicitação desse traço característico do primeiro princípio de todo saber. Daí também, continua Fichte, ser possível inverter a proposição e dizer: o eu põe a si mesmo *porque* ele é, “ele se põe por seu mero ser e é por seu mero estar-posto” (GWL, GA I/2, p. 259 (46)). Mais que isso: se *ser* e *pôr-se* são absolutamente idênticos quando referidos ao eu, enquanto *Tathandlung*, então é possível simplificar a proposição, afirmando sem mais: *eu sou pura e simplesmente porque sou*.

Mas para além dessa, digamos, cognoscibilidade absolutamente imanente, a dita proposição “eu sou eu” também é incondicionada segundo o conteúdo. Afinal, o eu da posição do sujeito lógico e o eu da posição do predicado são um só e absolutamente idênticos, não havendo, novamente aqui, nenhum hiato ou distância entre eles. E isso no preciso sentido de que o que esse agir produz não é algo determinado, nem mesmo ele *como* algo, mas ele produz a si mesmo como agir, ele é *Tathandlung*, expressão da “atividade pura” de toda razão, e daí o conteúdo dessa proposição – ou agir – ser a sua própria forma, isto é, o próprio agir em virtude do qual ela tem lugar. Nisto, ele cumpre exatamente as exigências do *Begriff*⁶, que diziam que no primeiro princípio “seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo. Essa forma só pode convir àquele conteúdo e esse conteúdo só pode convir a essa forma” (Begriff, GA I/2, p. 122 (16)). Trata-se, em suma, aqui também de um *Was* absoluto e incondicionado. Fichte diz então: “o eu é aquilo, como o *que* <*was*> ele se põe; e se põe como *aquilo* que ele é. Portanto: *eu sou pura e simplesmente o que sou*” (GWL, GA I/2, p. 260 (47)).

⁶ Doravante referiremo-nos ao opúsculo *Sobre o conceito da doutrina da ciência* abreviadamente com o termo *Begriff*.

Por fim, se o eu só é na medida em que ele se põe, então não há nenhuma instância exterior e superior a ele e ao seu pôr, de modo que “ele só é para aquele que põe” e, inversamente, “ele só põe para aquele que é”. Aqui, já se mostra uma condição da estrutura do *para-si* inscrita na própria *Tathandlung*, cujo sentido pleno, entretanto, ela só terá a partir da efetuação da imaginação e da sua reflexão sobre si. O que está em questão aqui é a estrutura mais fundamental do saber, e se através desta se expressa um agir que produz a si mesmo pura e simplesmente, que é *porque* é e é *o que* é, então também não há nenhum exterior a esse agir *para* o qual ele seria; ao contrário, ele tem de ser *necessariamente para si* e todo o resto que apareça a ele tem de ser para ele. A incondicionalidade desse agir impede, por conseguinte, a admissão de qualquer ponto de vista ou consciência superior a ele – não há nada para além do eu absoluto. Fichte afirma aqui: “*o eu é para o eu* – mas se ele põe a si mesmo, pura e simplesmente, assim que é, então ele se põe necessariamente, e é necessariamente para o eu. *Eu sou apenas para mim, mas para mim eu sou necessariamente*” (idem, p. 260 (47)). Mas que fique claro: a *efetuação* do *para-si* já remete necessariamente à imaginação e à sua reflexão sobre si, quando, então, põem-se em marcha as condições de toda consciência e autoconsciência, mediante as quais, como diz o §5 da *Grundlage*, o eu “é posto como *algo*, como um *quantum*” (idem, p. 407 (147)). Enquanto aqui, no primeiro princípio de todo saber, não há ainda nenhuma consciência nem autoconsciência, porque ainda não há nenhuma abertura para um outro pôr e para a própria quantificação do eu como *algo*, acidente de si mesmo. Por isso que quando Fichte diz, já no §1, que “não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente de si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência” (idem, p. 260 (46-7)), ele, decerto, está apontando para o eu como condição última de todo saber, uma autoconsciência que deve acompanhar toda outra consciência, como um agir determinante de toda determinação da consciência; todavia, essa autoconsciência, enquanto tal, só se realiza quando o eu distingue-se de si mesmo e toma consciência de si e dos objetos, algo que só tem lugar a partir da “forma-reflexão” da imaginação em seu sentido completo, síntese do momento criador e do momento produtivo, isto é, só depois dos §2 e 3 e de seus desenvolvimentos através das partes teórica e prática da exposição da doutrina da ciência⁷.

⁷ Daí ser, ao nosso ver, equivocada a leitura de Dieter Henrich, que já vê no primeiro princípio da

Em outros termos, já estão inscritas no “eu sou eu” a condição e uma certa estrutura do *para-si*, na medida em que o eu que põe a si só pode pôr para si mesmo, mas ainda não há, como tal, nenhuma autoconsciência, já que na *Tathandlung*, enquanto ação que produz a si mesma e na qual, portanto, a ação e seu produto, sujeito e objeto, são um e o mesmo, “o *refletido* é tudo em um e um em tudo, e o *reflexionante*, igualmente, tudo em um e um em tudo” (idem, p. 407 (148)), não havendo distinção entre eles e, por conseguinte, nenhuma reflexão efetiva – lembremos: se o eu absoluto é “tudo em tudo”, então, ele não é “nada para si”. Tal *separação* de reflexionante e refletido, nós já comentamos, tem lugar apenas com a efetuação da reflexão do eu sobre si mesmo, na qual, justamente, a exigência de infinitude do reflexionante e o finito refletido não coincidem, havendo, destarte, a determinação do próprio eu e de seus objetos. É nesse sentido que Fichte dirá na “parte prática” da exposição que se é verdade que o eu absoluto envolve uma certa “dualidade” <*Zwiefache*> de esforço e reflexão (idem, p. 423 (158)), que bem podem ser entendidos como atividade real e atividade ideal, o absolutamente objetivo e o absolutamente subjetivo, originariamente, todavia, eles estão em uma tal unidade absoluta, que não há nenhuma diferença entre eles, mas são uma e a mesma coisa. E se Fichte denomina esse primeiro princípio absoluto de “eu”, ele está muito longe de designar com ele a mera autoconsciência consciente, como queria Dieter Henrich. Aqui, há de se distinguir entre o “eu”, digamos, como estrutura geral do saber e o “eu absoluto”, como fundamento primeiro dessa estrutura. O primeiro se caracteriza justamente pela autoconsciência, já que não há saber de nada se não há ao mesmo

doutrina da ciência a exigência de uma autoconsciência consciente, e como ele não a encontra no §1 da *Grundlage*, ele acredita em uma evolução do pensamento de Fichte, na qual ele cada vez mais procurou expor essa estrutura da reflexão e da autoconsciência. Há aqui de se notar, além disso, que aquela autoconsciência estabelecida no §1 da *Nova Methodo* e do Primeiro Capítulo do *Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência*, não corresponde ao que seria o eu absoluto da *Grundlage*, pois ali se trata da autoconsciência já em ato, quer dizer, o absolutamente subjetivo de todo saber que, por isso, não pode ser mais objetivado – sobre isso, remetemos mais uma vez ao livro de KLOTZ, C. *Selbstbewusstsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002. Com acerto, Metz chama bem a atenção para o fato de que a *Tathandlung* não designa nada de consciente, mas a espontaneidade mais pura de toda razão, por isso, anterior a toda consciência – o próprio Fichte dirá que na proposição: o eu põe a si mesmo pura e simplesmente “não se trata, de modo algum, do eu dado na consciência efetiva” (GWL, GA I/2, p. 409 (149)). Cf. METZ, W. *Op. Cit.*, p. 203-4. No fundo, Henrich não percebe que se, de fato, Fichte quer solucionar um dos impasses da teoria da reflexão do século XVIII, ele o faz justamente mediante uma explicitação de todas as condições dessa reflexão; algo que não pode ser dado em hipótese alguma somente com o eu absoluto. Görland, por exemplo, criticará Henrich por não ter atentado para a estrutura da reflexão exposta no §5 da *Grundlage*, e por isso ter-se mostrado insatisfeito com a primeira exposição da doutrina da ciência. Cf. GÖRLAND, I. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, p. 8.

tempo consciência desse próprio saber, de modo que, sim, a autoconsciência tem de acompanhar toda consciência determinada e em todo saber determinado representação e coisa, pensamento e ser, estão em uma unidade inseparável através da faculdade sintética da imaginação, como mostraram todos os desenvolvimentos da “parte teórica” da exposição da doutrina da ciência – e cuja estrutura é bem designada pelo termo “eu”. O “eu absoluto”, entretanto, tem de ser entendido como fundamento dessa síntese originária entre sujeito e objeto, na qual, então, enquanto o absolutamente determinante, há identidade absoluta entre eles. Por isso também, Fichte descreve o eu absoluto como “perfeito em si mesmo” *<in sich selbst vollkommen>* e “fechado a toda impressão externa” (GWL, GA I/2, p. 409 (148)). Com efeito, a referência que mais vem à tona na *Grundlage* para qualificar esse “eu” enquanto “eu absoluto” é a de “sujeito absoluto”; é o que diz a própria definição do “eu” formulada por Fichte neste §1 da *Grundlage*: “isso torna, pois, plenamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra eu e nos conduz a uma definição do eu, como sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo* é o eu, como sujeito absoluto” (idem, p. 259 (46)). É sujeito absoluto na medida em que ao produzir a si mesmo é *porque é* e *é o que é*, sem nenhuma razão anterior a si mesmo; é, pois, o absolutamente *determinante* de todo saber e, por isso, está no fundamento de toda determinação sua, na medida justamente em que está no fundamento de toda consciência empírica – como se ele produzisse absolutamente seu objeto e tivesse consciência completa do produzido, isto é, transparência absoluta⁸.

⁸ À guisa de ilustração, é como se Fichte, em certa medida, retomasse e, ao mesmo tempo, reconfigurasse dois momentos essenciais da *Crítica* kantiana, quando Kant fala em *espontaneidade* e no absolutamente *determinante*. Em primeiro lugar, o momento da *autoconsciência*, ato da absoluta espontaneidade do entendimento e, por isso, incondicional: “em todos juízos, diz Kant na *Crítica da razão pura*, eu sou sempre o sujeito *determinante* daquela relação que constitui o juízo. Que eu, porém, que penso, tem sempre de valer no pensar como *sujeito*, e não pode ser considerado como algo que se liga ao pensar meramente como predicado, é uma proposição apodítica e mesmo idêntica” (KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B407). Em segundo lugar, o momento da liberdade transcendental, também espontaneidade absoluta, expressão da absoluta autoatividade, como faculdade de iniciar por si uma série: “ela, a razão, é presente e única em todas ações do homem em todas circunstâncias temporais, mas ela própria não está no tempo e não cai em um novo estado no qual ela não estava anteriormente; ela é *determinante*, mas não *determinável* em relação a ele” (idem, A556/B584). Em certa medida, é como se Fichte conjugasse esses dois elementos para estabelecer um agir primeiro absolutamente determinante no qual se inscrevessem uma autoconsciência e, no termos de Fichte, um esforço, que todavia, só se realizam com a efetuação da reflexão e da separação desses elementos – como se toda verdade em seu fundamento exigisse a completa *produção* do objeto (a liberdade) com a completa *consciência* dele (a autoconsciência plena). Tudo isso, contudo, serve apenas como uma ilustração um tanto distante daquilo que está em causa com a gênese absoluta da *Tathandlung*.

Nesse sentido, aliás, por denotar, antes de qualquer consciência, esse agir absoluto que produz a si mesmo por si mesmo, no qual, portanto, não há nenhum hiato entre ação e feito, tal princípio remeteria no máximo, e ainda com muito cuidado, a uma possível autoconsciência divina, na qual, segundo Fichte, justamente não haveria distinção entre reflexionante e refletido, já que “pelo mero estar-posto, tudo estaria posto”: “em uma tal consciência não haveria nenhum outro pôr, a não ser o do eu” (idem, p. 391 (137)). Não é sem razão que, com o tempo, a fim de evitar qualquer conotação fática de uma consciência consciente, Fichte passe a denominar o primeiro princípio de todo saber “Deus”, “Ser” ou “Absoluto”, e não mais “eu absoluto”, guardando a palavra “eu” somente para a forma-reflexão, chamada então de “forma-eu”⁹. É por essa razão também que se deve entender por que o eu absoluto, assim como uma autoconsciência divina, não é *concebível* pela consciência empírica, mas apenas indicável pelo filósofo no ponto de vista genético do saber, já que toda consciência tem lugar pela determinação de seu objeto, o que significa por uma negação da gênese. – Essa ideia do eu absoluto, diz Fichte na *Grundlage*, “para nossa consciência é inalcançável, e por isso nunca pode aparecer imediatamente nela, mas mediatamente, sim, na reflexão filosófica” (GWL, GA I/2, p. 409 (149)); e referindo-se à consciência divina, Fichte diz algo que cabe muito bem ao que poderia ser uma consciência da *Tathandlung*: “em e por Deus não poderiam ser distinguidos o refletido e o reflexionante, a própria consciência e o objeto da mesma, e a autoconsciência de Deus não estaria, portanto, explicada, como aliás, para toda razão finita, isto é, para toda razão que está ligada à lei da *determinação* daquilo sobre o qual se reflete, permanecerá eternamente inexplicável e inconcebível” (idem, p. 407 (148)). Em todo caso, seja como eu absoluto, seja como Deus ou Ser ou Absoluto, sempre se trata de uma gênese absoluta, que produz a si mesma, está no fundamento de todo saber e por isso sempre escapa à apreensão pela forma finita de determinação. E é um equívoco interpretar essa mudança de nome como uma mudança doutrinária,

⁹ Nesse sentido, aliás, seria interessante traçar no interior das exposições da doutrina da ciência uma história de como o mesmo conceito, a saber, a *gênese absoluta*, foi progressivamente mudando de nome, mas cujo conceito visado sempre foi o mesmo e que é o que verdadeiramente importa: a gênese absoluta – algo que transparece por aqueles termos: “em si, de si, por si, a partir de si” que permanecem nas diversas exposições. É assim, então, que timidamente, Fichte apenas indica a possibilidade de chamar essa gênese absoluta de Deus, como em 1804, quando diz que “se vocês querem chamar o Ser absolutamente autônomo <*selbstständig*>, uno, que se dirige a si mesmo, como é de costume, de *Deus*, então, a única existência verdadeira seria o intuir de Deus” (WL1804, p. 75); para então, com o tempo, não ter mais pudores e designar esse agir absoluto de “Deus”: “somente Um é pura e simplesmente por si mesmo: Deus, e Deus não é o conceito morto, que enunciamos acima, mas ele é em si mesmo pura Vida” (Umriss1810, GA I/10, p. 331).

como se Fichte, depois das críticas, sobretudo de Jacobi e Schelling, tivesse passado de um idealismo do “eu” da consciência para uma doutrina realista de um Ser absoluto, que estivesse como que no fundamento daquilo que ele havia, no período de Iena, construído a partir desse suposto eu consciente¹⁰. – Como diz Fichte em carta a Schelling de 1801: “se se quiser chamar isso que permanece impenetrável a esse olhar, *Ser* e, aliás, o absoluto, então Deus é o Ser puro; mas esse Ser é em si não compressão, porém, é inteiramente agilidade, pura transparência, Luz” (BW: a Schelling, 05/08.1801, GA III/5, p. 48)¹¹. Enfim, ação que faz a si mesma, na qual não há nenhum hiato entre reflexionante e refletido e que, por isso, não é de modo algum uma reflexão, chamada também de construção-de-si-mesma, Fichte formulará o primeiro princípio de todo saber retendo todos esses elementos agora explicitados na proposição: “*eu sou pura e simplesmente, isto é, eu sou pura e simplesmente porque sou; e sou pura e simplesmente o que sou; ambos para o eu*” (GWL, GA I/2, p. 260 (47)).

2.

Ora, mas em que medida precisamente essa *Tathandlung* pode se qualificar como primeiro princípio de todo saber, proposição pressuposta por toda outra proposição, isto é, como certeza absoluta, pura e simplesmente certa? A própria noção de *gênese absoluta* inscrita nessa “ação” <*Handlung*>, que é ao mesmo tempo “feito” <*Tat*>, já aponta para a resposta a essa pergunta. Ela designa apenas um certo agir, cujo critério de verdade não é exterior a ele, mas está inscrito nele mesmo, já que é um agir que produz a si mesmo, onde, portanto, há uma transparência absoluta – “pura transparência” – e nenhuma distância entre sujeito e objeto, porque tudo é produzido pela própria razão. Se a razão, para falar com Kant, só compreende aquilo que ela mesma faz, isso significa que em seu fundamento tem de haver esse agir

¹⁰ Este parece ter sido, em boa medida, o destino da interpretação da doutrina da ciência de Fichte. A formulação mais clara dessa leitura é a de Gueroult, mas é também a de Henrich, e mesmo Lauth assume esse ponto de vista, ao dizer que a partir de 1801/2 Fichte passa a adotar uma doutrina do absoluto e uma doutrina do seu *Erscheinung*, algo não encontrado nas exposições anteriores, já que, tomada como uma consciência ou uma autoconsciência consciente, mas nunca como um Absoluto, algo “em si, de si, por si e a partir de si”, a *Tathandlung* tem de ser reconduzida à intelecção do Absoluto (LAUTH, R. “Die Verschränkung der Evidenzbegründung geseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System”. In: HENRICH, D. (org.) *Kant oder Hegel – Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 152). O primeiro, todavia, a formular essa leitura de mudança doutrinária foi Schelling na sua *Exposição da verdadeira relação da filosofia-da-natureza com a doutrina melhora de Fichte*, Werke III, pp. 595-720.

¹¹ Na exposição de 1804, Fichte escreve: “não se trata do modo como é chamado esse Ser, mas de como se apreende e se mantém ele internamente” (WL1804, p. 10).

absoluto, no qual não há nenhum hiato entre produção e produto, entre o agente e o produto da ação – ou, para falar com Maimon, um agir no qual está inscrito seu próprio “modo de surgimento” <Entstehungsart>, que pode muito bem ser traduzido também por: “modo de gênese”. Daí que a *Tathandlung*, enquanto o primeiro princípio de todo saber, não pode ser entendida como uma proposição determinada ou, como dito, a constatação de um fato da consciência empírica, mas ela designa a racionalidade em seu cerne mais essencial, o seu caráter genético, de ela ser razão porque ela compreende aquilo que ela mesma faz, e por isso, tem de estar no fundamento de toda consciência empírica e de todo saber em geral. É nesse sentido que ela é a certeza pura e simplesmente absoluta, não fundada em nada mais, mas fundamento de si mesma e, por consequência, de toda outra certeza – nas palavras do *Begriff*, que aliás parecem estar na origem daquele lema acima citado da exposição de 1804: é uma certeza “em si, em função de si mesma e por si mesma” (*Begriff*, GA I/2, p. 120 (16)). Nessa medida, tudo o que é certo é certo porque essa proposição é certa e todo saber a pressupõe. Retomando essa unidade absoluta de subjetivo e objetivo, aquilo que na *Grundlage* aparece sob o nome de *reflexão* e *esforço*, mas em tal fusão que não há distinção nenhuma ainda – é tudo em tudo e, por isso, nada *para si* –, Fichte dirá aos seus ouvintes na exposição de 1801/2:

“o ser-para-si da origem absoluta é a intuição absoluta, fonte de luz, ou o absolutamente *subjetivo*; (...) o ser absoluto é o pensar absoluto, fonte do ser na luz – o absolutamente *objetivo*. Ambos só coincidem no para si <Für sich> imediato da absolutez. Este, portanto, é o vínculo <Band> último entre sujeito e objeto, e toda a síntese estabelecida é a construção do eu puro absoluto. O saber dessa inseparabilidade, esse vínculo, é manifestamente a fonte de todo *saber*, de toda certeza – de onde decorre, então, que nos casos determinados da verdade o subjetivo deve concordar com o objetivo, a representação com a coisa. Trata-se aí de uma modificação da forma fundamental indicada de todo saber” (WL1801/2, GA II/6, p. 197-8).

Algo, todavia, que já lemos na *Grundlage* com todas as letras, referido, decerto, ao eu absoluto, aqui, no entanto, sob a nomenclatura de *Tathandlung*, enquanto essa atividade que só se dirige a si mesma, produzindo a si mesma – e, por isso, o que “é certo pura e simplesmente por si mesmo e em função de si mesmo”:

“sua atividade inteira vai ao eu e essa atividade é o fundamento <Grund> e o âmbito <Umfang> de todo ser. *Infinito*, portanto, é o eu *na medida em que sua*

atividade retorna a si, e nessa medida sua atividade também é infinita, porque seu produto, o eu, é infinito. (Produto infinito, atividade infinita; atividade infinita, produto infinito; isto é um círculo, que, porém, não é vicioso, porque é o círculo de que a razão não pode sair, já que por ele é exprimido aquilo que é certo pura e simplesmente por si mesmo e em função de si mesmo. Produto, atividade e ativo são aqui um e o mesmo (§1), e é meramente para poder exprimir-nos que os distinguimos)” (GWL, GA I/2, p. 393 (138)).

– Daí, enfim, que a exposição de 1804 também identifique “doutrina da verdade” <Wahrheitslehre> e “doutrina da razão” <Vernunftlehre>, pois o que constitui a evidência imediata de todo saber não é e não pode ser a evidência de “algo”, mas é a racionalidade na sua pureza mais essencial, aquilo que faz dela razão em geral, a saber, a gênese absoluta, a produção de si mesma, na qual “produto, atividade e ativo são um e o mesmo”¹².

Se, portanto, Fichte diz no *Begriff* que a certeza primeira de um determinado saber designa o conteúdo <Gehalt> interior desse saber, isso tem um sentido preciso quando está em questão a certeza pura e simplesmente certa de todo saber, o primeiro princípio de toda razão finita em geral, já que ele contém o “conteúdo pura e simplesmente, o conteúdo absoluto” (Begriff, GA I/2, p. 124 (18)). Se é verdade que toda outra proposição deve ser igual a essa proposição fundamental, não se trata, não há dúvida, da igualdade de um conteúdo objetivo ou, o que significa o mesmo, fático, mas significa pura e simplesmente: *todas proposições devem <sollen> ser gênese*, porque só assim elas têm significação em geral para a razão, como bem mostrou a “parte prática” da *Grundlage*. Por isso, todas as proposições do saber são tais porque elas se fundam no eu absoluto, que então comunica a elas a sua certeza, tal com era exigido por Fichte naquele primeiro opúsculo programático. Quer dizer, o “conteúdo absoluto” do saber é a gênese absoluta, a *Tathandlung*. Igualmente, mostra-se aqui como se dá essa passagem da certeza absoluta para as demais proposições, a saber, *mediante* a imaginação, em seu sentido pleno: produtivo e criador, que justamente faz

¹² Recusando a colocação desse Absoluto seja no mero Ser, aqui o objetivo, seja no mero pensar, aqui o subjetivo, Fichte escreve na exposição de 1804, como que retomando implicitamente aquela noção kantiana de “verdade transcendental”, ou, como dissemos acima, não a constatação de um fato da consciência, mas a racionalidade em seu sentido mais essencial e radical, chamada aqui de “saber puro”: “por isso, o Ser é membro de uma disjunção e uma metade, para qual o pensar é a outra; daí que a unidade não deve ser posta nem em uma nem na outra metade, mas no vínculo <Band> absoluto de ambos = saber puro em e para si, por isso saber de nada ou, caso a seguinte expressão devesse lembrá-los melhor, na *verdade* e *certeza* em e para si, que não é a certeza de algo, na medida em que, através disso, já seria posta a disjunção entre Ser e saber” (WL1804, p. 14).

a ligação <Verbindung> do eu absoluto para todo outro conteúdo, o não-eu, que, todavia, só é reconhecido como tal, se ele se encontrar no interior daquele campo transcendental já descrito. Recordemos que a imaginação, enquanto faculdade da *síntese*, é uma tal que *exige a gênese* e, por não realizá-la, produz um objeto que explica essa limitação; nesse sentido, ela cumpre exatamente as exigências que Fichte faz à “forma sistemática” que todo saber tem de ter e que, em relação ao saber em geral, deve ser a forma sistemática em geral, a saber: ela é a “condição da conexão das proposições derivadas com o princípio” (idem, p. 120 (15)). Em outras palavras, o eu absoluto está encerrado em si mesmo, “perfeito em si mesmo”, e enquanto gênese absoluta de si é o fundamento de todo saber finito, no entanto, só com ele mesmo não há saber algum, já que não há determinação alguma, nem determinável; ao contrário, é com o segundo e o terceiro princípios (§2 e 3), que na sua conjunção e explicitação estamos chamando de imaginação (criadora e produtiva), que o eu se abre a um outro conteúdo que ele mesmo, o não-eu, e ao mesmo tempo *exige* que ele seja igual a ele mesmo, isto é, que ele seja genetizado e totalmente produzido pelo próprio eu, sendo tão somente a partir dessa passagem da certeza primeira para as demais que se constitui o saber da razão finita em geral. E é desse modo, aliás, que a forma em geral do saber (o *durcheinander*), com seu oscilar entre sujeito e objeto, seus pontos de vista e seus respectivos domínios teórico e prático, entra em cena e constitui a forma da consciência empírica em geral. – Afinal, “forma de todo saber”, essa reflexão do eu sobre si mesmo, mediante a qual ele exige ser refletido como preenchendo a infinitude, introduz mediante a sua própria forma o *hiato* próprio a toda consciência empírica entre a exigência de gênese e o que é efetivamente refletido, isto é, a determinação do objeto: ela introduz, pois, o elemento *representacional*, em virtude do qual o eu é posto diante de si e, com isso, inevitavelmente objetificado, isto é, finitizado, já que toda determinação é o pôr de um quantum finito, denotando assim sempre uma passividade. Mas, que fique claro: a infinitude do eu absoluto, sua atividade pura, não é suprimida com isso, mas permanece como fonte absoluta de todo saber – como aquele absolutamente determinante de toda determinação – pois, do contrário, não haveria mais certeza pura e simples e, por conseguinte, nenhuma outra certeza. – Aliás, foi toda esta a temática da “parte prática” da doutrina da ciência, em que se perguntava como o eu poderia permanecer absoluto, infinito, e ainda ser inteligência, isto é, finito, ou melhor, ser gênese absoluta e ao mesmo tempo negação da gênese. Em um longo trecho do início

da *Grundlage*, Fichte parece comentar justamente esse momento da passagem desse certo “decaimento” <*Herabsteigen*> do Absoluto (§1) para a consciência finita (§2,3, mais partes teórica e prática) com seu oscilar entre eu e não-eu. – Glosando o que haviam dito os § 2 e 3, enquanto introdução da síntese originária entre eu e não-eu, ele se refere, em um primeiro passo, a essa finitização do eu:

“o próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, para poder ser igualado ao não-eu; e no mesmo conceito é-lhe também oposto. Aqui, portanto, não há uma *anábase* <*Heraufsteigen*>, como ocorre em toda outra síntese, e sim uma *catábase* <*Herabsteigen*>”.

Em um segundo passo, todavia, ele mostra como a infinitude do eu absoluto – ou *ilimitável* – permanece como fundamento, sujeito absoluto, de todo saber para além de eu e não-eu como conteúdos objetivos do saber, isto é, como *algo*:

“eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto” (GWL, GA I/2, p. 279 (60)).

E com isso, enfim, podemos compreender em definitivo por que Fichte pode dizer que o eu absoluto é a certeza absoluta de todo saber e, ao mesmo tempo, que a imaginação dá a verdade e a “única verdade possível”. É que o eu absoluto, ao expressar uma *Tathandlung*, uma ação que produz a si mesma e, por isso, é gênese absoluta, é, sem dúvida, o fundamento de todo saber, e toda outra certeza é certa porque o primeiro princípio é certo: não haveria nada certo, se não houvesse um eu absoluto; todavia, permanecendo só no momento da gênese absoluta ainda não há nenhum saber determinado e de fato, porque não há ainda nenhum outro pôr que o pôr do eu e, daí, nenhuma consciência e autoconsciência, nem representação, o que só tem lugar com a efetuação da imaginação e seu agir sintético, em virtude do qual a gênese é exigida, mas não realizada, introduzindo-se assim o oscilar entre eu e não-eu, isto é, a síntese originária entre representação e coisa. – Mas, que fique claro: sem eu absoluto, a própria imaginação giraria em falso, porque não haveria em seu fundamento uma gênese absoluta que seria sua fonte, não haveria por que a imaginação *exigir a gênese* e, mais que isso, nem haveria mesmo objetividade em geral, já que foi só com essa exigência que tornou-se possível deduzir os objetos em

geral da consciência empírica, como decalques desse campo transcendental. Em suma, se, de um lado, é verdade que o eu absoluto é a certeza absoluta e primeira de todo saber, de outro, ele só é para a consciência mediante a imaginação, e como não há outra forma possível de consciência e de explicação da síntese originária entre eu e não-eu que aquela estabelecida pela imaginação, é necessário então dizer que a imaginação “dá a verdade e a única verdade possível” – todo outro conceito de verdade e de síntese entre representação e coisa, pensamento e ser, nós já vimos a partir das análises da parte teórica da doutrina da ciência, é contraditório e impossível¹³.

3.

Ora, isso significa que a doutrina da ciência, segundo o próprio Fichte, não fala mais a linguagem da metafísica dogmática, quando está em questão justamente a fundação do saber mediante o Absoluto. Trata-se, pois, de um conceito inédito de Absoluto. Por quê? Lembremos que, para Fichte, a doutrina da ciência e *toda filosofia crítica* se distinguem de toda filosofia *dogmática*, ao colocarem no fundamento do saber um “eu absoluto”, ao qual nada é igualado e nada oposto, enquanto todo dogmatismo se caracteriza por opor ou igualar ao eu *algo*: uma *coisa*, isto é, um *Ens* (GWL, GA I/2, p. 279 (60)), enquanto coisa em si que deve estar no fundamento do saber. O que isso significa? Igualar ou opor alguma coisa a algo significa “determinar” esse algo, já que toda determinação tem lugar sob uma razão de distinção ou de referência, de modo que através disso o algo é sintetizado com essa coisa ou, caso ela seja oposta a ele, é-lhe recusada a coisa – daí os juízos: “a ave é um animal”, ou: “uma planta não é um animal”, nos quais há sempre uma relação de determinável e determinação, que é ou afirmada ou negada. Mas o que isso tem a ver com a coisa em si que o dogmático toma como Absoluto? É que, segundo Fichte, ele faz exatamente essa operação quando estabelece uma coisa em si como fundamento do saber, fazendo assim do fundamento do saber algo determinado, por conseguinte,

¹³ A nosso ver, é com acerto que, no texto acima referido, Reinhard Lauth retoma a distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, utilizada por Kant para descrever a relação entre liberdade e lei moral (KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 4 – nota), justamente para tentar expor essa relação entre o Absoluto e a forma como ele aparece. Ver LAUTH, R. *Op. Cit.*, p. 153. Sobre isso, vale a pena também cf. STOLZENBERG, J. *Op. Cit.*, p. 389. Há, de certo modo, a tentação de aproximar a *Tathandlung* daquela liberdade absoluta de que fala Kant ao final da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que, justamente, é inconcebível, mas está no fundamento da razão (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 463).

algo fundado, e não a fonte de toda determinação – como já mostraram todos os desenvolvimentos do segundo capítulo deste trabalho. Mas como se dá precisamente essa “objetificação do Absoluto”? Para entender isso, retomemos o exemplo de Maimon, que, mesmo colocando-se como cético, carecia de uma “racionalismo dogmático” para justificar o fato do conhecimento matemático. O Absoluto é ali um *entendimento infinito*, que é infinito sobretudo porque não é *sensivelmente* determinado; para tal entendimento, não há hiato entre a coisa e o conceito da coisa: ele produz a partir de si as coisas e suas relações, todos os objetos do saber na sua *determinação completa*, representando assim os objetos na *completude material de suas determinações*, isto é, as coisas em si mesmas; nele e para ele, as formas são ao mesmo tempo os próprios objetos, não há distância entre o possível e o efetivo, e daí que ao dar o “modo de surgimento” – a *essentia realis* ou determinação completa – de todas as coisas, ele deve ser admitido como o fundamento de todo saber do entendimento finito, isto é, de todo entendimento sensivelmente condicionado, pois ele garante o direito deste de aplicar as regras do entendimento mesmo a objetos heterogêneos a elas, como é o caso da matemática, na qual a intuição sensível introduz algo estranho às regras do entendimento. É verdade que tal entendimento infinito é somente uma ideia – e daí o ceticismo de Maimon – à qual nosso entendimento finito deve sempre se aproximar, procurando sempre tornar as proposições que, para nós, *aparecem* como sintéticas, em proposições analíticas, em que o fundamento da proposição seria imanente a ela. Mas essa diferença é irrelevante ao olhar da doutrina da ciência: Maimon opera aqui, como toda a metafísica dogmática pré-crítica, segundo o mesmo procedimento de objetificar o Absoluto em um *coisa*. Isso porque o entendimento infinito não deixa de ser *algo pensado* pelo “entendimento finito”, quer dizer, pela consciência empírica, trazendo consigo todas as suas *determinações* características – no limite: ele possui *determinações*. Esse procedimento é o de *projetar* um entendimento que pudesse *representar* sem a sensibilidade, de modo que pudesse intuir as coisas na completude de suas determinações: não sendo sensivelmente condicionado, tal Ser seria infinitamente perfeito e, por isso, seria a sede de todas as verdades eternas a todo entendimento, seja finito, seja infinito – como se fosse possível a projeção de um entendimento que pudesse representar sem *hiato*, ou melhor, que pudesse, pela representação de uma intuição intelectual, dar a gênese de todas as coisas. Para tanto, todavia, é pressuposta tacitamente a própria *forma* do saber, quer dizer, a forma da

consciência em geral e, junto com ela, a lógica geral como modo de funcionamento de todo entendimento, como se todo saber fosse sempre uma identidade de elementos que se, em princípio, estranhos entre si, devem no fundamento, e *antes mesmo do juízo*, ser idênticos; e mesmo a concepção de que nesse entendimento infinito a coisa e seu conceito são idênticos pressupõe que todo saber não deixa de ser da ordem da *representação*. Em uma palavra, o erro de Maimon e, *a fortiori*, de todo dogmatismo foi a ideia pré-concebida de que o Absoluto deve ser um *ponto de vista* e, aliás, o ponto de vista infinito, mediante o qual as coisas seriam vistas como elas são em si mesmas – eis o que é a formulação de um *entendimento infinito* –, quando toda a doutrina da ciência mostra que pontos de vista é algo próprio à imaginação e ao seu oscilar entre eu e não-eu, logo, algo próprio à consciência. Daí que Fichte, desde a *Resenha de Enesidemo*, já dizia que é impensável “o pensamento de uma coisa que deve ter realidade e propriedades independentemente não só da faculdade humana de conhecimento, como também de toda e qualquer inteligência” (Aenesidemus, GA I/2, p. 61). Por essa razão também, tal conceito de um entendimento infinito será chamado por Fichte de *síntese post factum*: ela é uma síntese *posterior* ao *factum* do saber, recebendo dele as suas devidas *determinações*; é, portanto, seu produto, mas nunca seu fundamento.

Foi isso, aliás, o que mostrou toda a parte teórica da doutrina da ciência, ao criticar toda “posição filosófica” por pretender fundar o saber a partir e no interior da própria alternância da consciência em geral e, para isso, tendo de fixar necessariamente o momento realista da alternância, o momento do não-eu, que então torna-se *coisa em si* – como se houvesse uma outra consciência possível que aquele de toda razão finita, como se fosse possível e não contraditório projetar um entendimento que intuisse intelectualmente seus próprios objetos. Em especial o final de nosso segundo capítulo mostrou como nesse modo de operar, toda metafísica dogmática permanece refém do procedimento objetificante de toda consciência empírica situada no ponto de vista natural do saber, ao transferir para um objeto exterior a ela o limite subjetivo próprio ao eu, no que, aliás, tem lugar a “projeção *per hiatum*”, que justamente é a “negação da gênese”. Por isso, dizíamos ali, toda metafísica pré-crítica não consegue se desvencilhar da *Aparência transcendental*, tomando por objetivo o que não passa de um produto seu e das leis de seu mecanismo de funcionamento. Em outras palavras, ao *representar* o fundamento do saber, acolhê-lo na forma da própria consciência, *determinando-o como entendimento*

infinito, quer dizer, *ponto de vista infinito*, objetifica-o na forma de um objeto do saber, aniquilando, com isso, sua gênese, como se dá como todo objeto do saber. Ora, “fundamento representado”, objeto do saber, o nome próprio dele só pode ser: *coisa*. Por isso, Fichte dizia na *Grundlage* que “*dogmática* é aquela filosofia que iguala e opõe ao eu em si algo e isso ocorre na conceito superior de *coisa (Ens)*” (GWL, GA, I/2, p. 279 (60)).

Ora, se é verdade que, em Maimon, tal entendimento infinito é somente uma ideia, não havendo ali pretensão à demonstração da existência de Deus, trata-se do mesmo procedimento e do mesmo conceito de todo racionalismo dogmático: seja Descartes, seja Leibniz, seja o próprio Espinosa, todos eles acabam por fundar o saber em um *entendimento* que, infinito, possuidor de todas as perfeições e de nenhuma imperfeição sensível, seria, enquanto *ponto de vista do Absoluto*, a fonte de toda verdade, porque fonte de todas as coisas e da *determinação completa* delas. Nesse sentido, aliás, Espinosa aparece nas diversas exposições da doutrina da ciência como um contraponto elucidativo do que está em questão na fundação do saber estabelecida pela doutrina da ciência: ele viu bem ao fundar todo saber em uma substância única e absoluta, mas ao determiná-la como possuidora de infinitos atributos infinitos, entre eles o do pensamento e da extensão, ele deixou que se introduzisse nesse Absoluto elementos próprios à consciência empírica e ao seu modo de funcionamento, afinal, mesmo o pensamento e a extensão ou, se quiser, os domínios do teórico e do prático, são produtos do modo de funcionamento da imaginação, por conseguinte, da forma do saber.

“Na realidade, diz Fichte na *Grundlage*, sua suprema unidade [do dogmático, FG] não é outra senão a da consciência, e não pode ser outra, e sua coisa é o substrato da divisibilidade em geral ou a substância suprema, em que ambos, o eu e o não-eu (a inteligência e a extensão de Espinosa) estão postos. Longe de ultrapassar o eu puro absoluto, o dogmático nem sequer se eleva até ele; chega, quando vai o mais longe possível, como no sistema de Espinosa, até nosso segundo e terceiros princípio, mas não até o pura e simplesmente incondicionado” (GWL, GA I/2, p. 281-2 (61))¹⁴.

¹⁴ Na exposição de 1804, lemos algo semelhante: “Ele [Espinosa] matou esse seu Absoluto ou seu Deus. Substância=Ser sem *vida*, porque ele não tomou consciência justamente do seu próprio inteligir: essa vida, que a doutrina da ciência, enquanto filosofia transcendental, introduz” (WL1804, p. 76). Não é o lugar aqui que desenvolver em pormenor a crítica de Fichte a Espinosa que, aliás, poderia ser tema de um trabalho a parte. De qualquer forma, ainda passaremos ao largo dessa crítica quando

E mesmo Schelling, como ainda veremos em pormenor, permanecerá nos marcos de todo dogmatismo, objetificando o Absoluto. Em carta a Schad, Fichte será enfático quanto a isso:

“e o que se deve dizer do seu novo – e transfigurado! – espinosismo, no qual ele, alegremente, deixa o *Absoluto* existir sob as *formas da quantidade* [lembramos: da imaginação, FG], como Espinosa também faz e todo dogmatismo? Pode alguém que conhece tão pouco a verdadeira fonte de todo o conceito da quantidade e, com ele, de toda multiplicidade, alguma vez ter sabido o que é o idealismo crítico? (BW: 619, a Schad, 29.12.1801, GA III/5, p. 101).

Na verdade, é como se Maimon, o *cético*, fosse apenas a “má-consciência” de todo dogmatismo, porque, comungando das mesmas pretensões dogmáticas a um conhecimento da coisa em si, revela aquilo que nenhum *dogmático* quer que venha à luz, a saber, o caráter mesmo hipotético, de ideia produzida pelo seu próprio entendimento, de seu Absoluto, enquanto entendimento infinito. É assim, enfim, que como que comentando as linhas acima citadas da *Grundlage*, Fichte pode escrever na exposição de 1804:

“tanto quanto resulta de todas filosofias até Kant, o Absoluto foi posto no *Ser*, na coisa morta como coisa; a coisa deveria ser o Em-Si. (Eu posso acrescentar, de passagem, que mesmo *desde* Kant se permaneceu, exceto na doutrina da ciência, em toda parte e sem exceção nos supostos kantianos, bem como nos supostos comentadores e continuadores da doutrina da ciência, no mesmo *Ser* absoluto, e Kant não foi compreendido em seu verdadeiro princípio, sem dúvida, não enunciado por ele em nenhum lugar)” (WL1804, p. 10).

“Até Kant” e “mesmo desde Kant”, “exceto na doutrina da ciência” – há, portanto, um ineditismo na formulação do Absoluto como *Tathandlung*, tal como a doutrina da ciência faz. Afinal, não se trata mais de um Ser que expressasse o conjunto de todas as verdades eternas, de todas as coisas em suas determinações completas e de todas as perfeições – que, aliás, só podem ser projeções da própria razão finita –, mas, como já vimos, trata-se antes de um agir que, ao produzir a si mesmo por si mesmo, expressa o núcleo mais íntimo de toda racionalidade em geral,

recuperarmos o debate entre Fichte e Schelling. Para uma descrição geral dessa crítica pelo próprio Fichte, cf. WL1801/2, GA II/6, pp. 227-9.

independentemente de qualquer objeto e coisa conhecida, e, daí, tem de ser admitido como absoluto: “em si, de si, por si, a partir de si”. Assim, a *Tathandlung* não é uma verdade material, a constatação de um fato da consciência ou a expressão de todas as verdades eternas *materiais*, mas, por ser gênese absoluta, é unicamente a essência mais íntima de toda verdade, mesmo daquelas que a metafísica dogmática considerava pertencentes somente ao suposto entendimento infinito. Ela é, em suma, “verdade transcendental” em seu sentido mais pleno e radical: “saber puro em e para si, por isso saber de nada ou, caso a seguinte expressão devesse lembrá-los melhor, (...) *verdade e certeza* em e para si, que não é a certeza de algo, na medida em que, através disso, já seria posta a disjunção entre Ser e saber” (WL1804, p. 14). Para usarmos um termo moderno, é como se a *Tathandlung* fosse um absoluto *performativo*, na medida em que é no agir que produz a si mesmo onde se encontra o fundamento de toda outra verdade, não sendo ele próprio um agir com um *objeto determinado* ou o *objeto* de um outro agir, mas o agir absoluto a partir do qual é possível qualquer outra verdade, logo, qualquer objeto, para a consciência empírica. Em suma, a *Tathandlung* não é e não pode ser um ponto de vista ou o ponto de vista do Absoluto, porque no Absoluto não há consciência, nem autoconsciência, logo, nenhum ponto de vista.

Tal caráter inédito se verifica também quando confrontamos, digamos, o momento ontológico inscrito no Absoluto. Afinal, enquanto tal, o Absoluto deve conter em si todas as realidades e, ao ser perfeito, ser o Ser absolutamente perfeito, o *Ens realissimum*. Recorrentemente, na *Grundlage*, Fichte diz que o eu absoluto é a “realidade absoluta” ou o “conjunto de toda realidade”, chama de realidade o “conceito supremo” e ao final do §1, não sem razão, deduz da maneira de ação, pela qual surge o eu absoluto, a *categoria de realidade*, dizendo que “pode-se indicar algo de que essa categoria é, ela mesma, derivada: o eu, como sujeito absoluto. Quanto a todo o restante, a que ela for aplicada, tem-se de mostrar que *do eu* lhe é transferida realidade: – que ele tem de ser, na medida em que o eu é” (GWL, GA I/2, p. 262 (48)). Mas aqui o “conjunto de toda realidade”, a “realidade absoluta” não é a posse de todas as realidades infinitas, com todas as suas propriedades, atributos e determinações – tudo isso é projeção *per hiatum* da consciência empírica. Há um texto da *Grundlage* que define bem de que realidade se trata aqui:

“a fonte de toda realidade é o eu, pois, é ele o imediato e pura e simplesmente posto. Só pelo eu e com o eu está dado o conceito de realidade. Mas o eu é

porque *se põe e põe-se* porque *é*. Portanto, *pôr-se* e *ser* são o mesmo. Mas o conceito de *pôr-se* e o de *atividade* são, por sua vez, o mesmo. Portanto, toda realidade é *ativa* e todo ativo é *realidade*. Atividade é realidade *positiva*” (GWL, GA I/2, p. 293 (69)).

Quer dizer, *realidade* é um outro nome para *atividade*, como que um comentário seu, e a *Tathandlung*, enquanto atividade pura que produz a si mesma e que só por isso é *perfeita* em si mesma, é a fonte de toda realidade, porque é como que a realidade em seu sentido mais elementar a partir do qual – ou em relação ao qual – pode surgir qualquer outra realidade para o eu, e por isso é realidade absoluta (“em si, em vista de si e por si”)¹⁵. – Lembremos que tudo o que é real é real *para o eu* na medida em que está em uma certa relação de finalidade subjetiva com ele, como um decalque daquele ideal de que “toda *realidade* seja posta pelo eu”, sendo que a negação da realidade, assim como a negação da atividade, se dá quando o eu é *determinado*, ou melhor, quando ele determina a si, já que toda determinação designa uma limitação do eu, uma passividade, porque, a rigor, é justamente uma negação da gênese; em suma, do mesmo modo como o eu absoluto se mostrou como a fonte da exigência de gênese inscrita nesse ideal, ele se mostra agora igualmente como a fonte de toda a realidade que esse ideal exige. Nesse sentido, com o eu absoluto (§1, o conteúdo absoluto) e a forma da imaginação (§2 a 5) (negação e limitação, como forma da quantidade e de toda determinação), Fichte como que reescreve aquelas linhas do “Ideal Transcendental” da *Crítica da razão pura*, que diziam:

“se, portanto, na nossa razão, é colocado no fundamento da determinação completa um substrato transcendental, que como que contém toda a provisão da matéria <Stoff>, de onde pode ser retirado todos predicados possíveis das coisas, então esse substrato não é nada mais que a ideia de um Todo da realidade (omnitudo realitatis). Todas verdadeiras negações <Verneinungen> são, assim, nada mais que *limitações* <Schranken>, que não poderiam ser assim denominadas, se não se encontrasse no fundamento o Ilimitado (o Todo)”¹⁶.

¹⁵ Nesse sentido, é um novo equívoco pensar que Fichte teria mudado de posição quando, na exposição de 1804, diz que a doutrina da ciência tem uma preferência pelo realismo (WL1804, p. 114). Tem-se sempre de se ter em vista de que realidade se trata aqui. Afirmando-se que o Fichte tardio virou um realista, depois de ter sido idealista, esquece-se que a categoria de realidade é aquela deduzida do eu absoluto.

¹⁶ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A575-6/B603-4.

Com a diferença, evidentemente, como já apontado, que aqui, na doutrina da ciência, não se trata de um Ser que possuiria todas as realidades e a determinação completa de todas as coisas, mas o “*Ens realissimum*” nela – se é possível falar assim –, enquanto “conteúdo absoluto”, é tal porque é atividade que produz a si mesma a partir de si mesma e por si mesma e, por isso, é critério de toda realidade e, em igual medida, de toda verdade. Tudo o que é é porque o eu absoluto é, e ele é porque ele é: ele põe a si mesmo, de modo que nele ser e pôr-se são idênticos. Daí também ser com aspas que usamos o termo *Ens realissimum*: a exposição de 1804 definirá o primeiro princípio de todo saber, mais propriamente, como “actus essendi e, mais uma vez, um *esse in mero actu*” (WL1804, p. 151).

Mas se é assim, então o eu absoluto não é passível de nenhuma determinação e, na verdade, é absolutamente *indeterminável*. Do contrário, ele estaria acolhido na forma da consciência – a forma do determinar e do quantificar –, estaria finitizado e não se poderia mais denominá-lo absoluto, realidade absoluta, atividade absoluta: “o eu absoluto do primeiro princípio, afirma Fichte, não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que é*, e isso não pode mais ser explicado” (GWL, GA I/2, p. 271 (54)). E é só por isso, aliás, que esse eu da *Tathandlung* é absoluto e infinito, pois todo infinito é infinito porque é *indeterminável* – “tudo o que é infinito, na medida em que pode haver vários infinitos, é igual entre si no conceito da indeterminabilidade” (idem, p. 358 (113)) – ao ser determinado, ele tem de ser necessariamente determinável e, assim, deixa de ser infinito: há nele uma passividade, isto é, uma negação, um limite. Foi, igualmente, o que disse o trecho citado acima acerca da *Tathandlung* como aquilo que é certo em si e por si mesmo, que agora pode ser lido sob essa nova perspectiva: “*Infinito*, portanto, é o eu *na medida em que sua atividade retorna a si*, e nessa medida sua atividade também é infinita, porque seu produto, o eu, é infinito. (Produto infinito, atividade infinita; atividade infinita, produto infinito)” (idem, p. 393 (138)). Sob esse aspecto, vê-se, mais uma vez, qual foi o erro de toda metafísica dogmática: querer *determinar* o Absoluto, mesmo que enunciando que ele é o ser mais perfeito, possuidor de todas as realidades, entendimento infinito. Com isso, ela tornou-o um objeto, uma coisa, em suma, algo finito, pois relativo, nunca, contudo, o Absoluto. Lemos na exposição de 1801/2: “qualquer segunda palavra acrescida à expressão: o absoluto, suprime a absolutez pura e simplesmente como tal, e deixa ela estar somente na perspectiva e na relação designadas pela palavra que foi acrescentada. O

absoluto não é nem um saber, nem um ser, nem é a identidade, nem a indiferença de ambos, mas é inteira, mera e exclusivamente o Absoluto” (WL1801/2, GA II/6, p. 143-4).

Enfim, diante do Absoluto, a metafísica dogmática apenas fez valer a própria exigência da imaginação de querer conceber o infinito na forma do finito, mas no sentido preciso de querer transformar em um objeto o que não pode sê-lo, porque é *espontaneidade absoluta, atividade pura*, o absolutamente determinante e, por consequência, indeterminável, não conseguindo, portanto, escapar do mecanismo natural de funcionamento da projeção *per hiatus*, e daí a Aparência transcendental: “deixar o absoluto existir sob a forma da quantidade”. Na verdade, nós já o dissemos, a *Tathandlung* é *inconcebível* por toda consciência empírica, porque indeterminável, ilimitável, logo, infinita, enquanto toda consciência empírica é regida pela lei da determinação que diz que para que algo seja concebido, precisa ser determinado, isto é, limitado. Como o filósofo transcendental pode, situado no ponto de vista genético do saber, anular essa Aparência transcendental em sua eficácia, deixando o infinito vir à tona como tal, nós igualmente já apontamos: é preciso aniquilar a consciência e a validade de sua projeção *per hiatus*. Daí que nos primeiros textos Fichte defenda que essa *Tathandlung* só possa ser encontrada por uma intuição da própria atividade e da liberdade (ZEWL, GA I/4, p. 219), isto é, uma intuição de si mesma enquanto agir puro ou gênese absoluta, chamada, por isso, de *intuição intelectual*¹⁷; assim como nos

¹⁷ Cf. ZEWL, GA I/4, p. 214: “não se trata de nenhum *conceber* <*Begreifen*>: este só vem a ser assim através da oposição de um não-eu e pela determinação do eu nessa oposição. Por conseguinte, é uma mera *intuição*”. Cf. também Aenesidemus, GA I/2, p. 16, onde Fichte se refere ao eu absoluto como uma ideia transcendental e diz que “a realizamos por intuição intelectual, pelo: *eu sou*, e aliás: *eu sou pura e simplesmente porque sou*”. O tema da intuição intelectual é, certamente, um tema central para a doutrina da ciência e constante na *Fichte Forschung*. A começar pela discussão sobre o caráter de uma intuição intelectual depois que Kant havia dado como impossível uma tal – que não se trata da intuição de um algo objetivo, como pensava Kant, mas da própria atividade, Fichte o explicou diversas vezes, por exemplo: ZEWL, GA I/4, toda a seção 6. Ademais, há o problema de que o termo “intuição intelectual” não aparece explicitamente na *Grundlage*, embora ao nosso ver seu conceito esteja ali presente. Sobre isso, vale a pena ver STOLZENBERG, J. *Op. Cit.*, p. 166-7 - nota. Sobre o conceito de intuição intelectual em geral na obra de Fichte, remetemos ao muito elucidativo trabalho de SANTORO, T. *Sobre a fundamentação do conhecimento – Fichte e a intuição intelectual*, tese de doutorado, Porto Alegre, 2009, PUC-RS. Gostaríamos apenas de pontuar que se na *Nova Methodo*, parece que a intuição intelectual apareça separadamente, uma vez no §1 como intuição da autoconsciência, outra vez no §13 como intuição da vontade pura, é que, na verdade, são dois momentos que em conjunto formam o conceito do eu absoluto, como identidade absoluta do absolutamente subjetivo – a autoconsciência – com o absolutamente objetivo – a vontade pura. Parece que encontramos algo semelhante com isso na *Doutrina dos costumes* e na exposição de 1801/2, sobretudo p. 44: “a identidade absoluta de ambos é a intuição intelectual: ou a forma absoluta do saber; não o pensar, nem a intuição, também não o pensar da intuição, nem o intuir do pensar, mas a absoluta fusão de ambos na forma pura da eguidade = *Für*, como da forma única, na qual nós podemos apreender essa identidade”. (WL1801/2, GA II/6, p. 166).

textos mais tardios Fichte fará uso do procedimento de “aniquilamento do conceito” <*Vernichtung des Begriffs*> (WL1804, p. 36) e da consciência em geral, ou melhor, da sua validade, para que todo fático seja anulado e, com isso, venha à tona o Absoluto como fonte de toda racionalidade – o que não deixa de ser uma retomada do próprio procedimento do §1 da *Grundlage* da *reflexão abstrante*: de abstrair mediante a reflexão de toda determinação empírica até que reste puro aquilo de que não pode mais abstrair e que, por isso, revela-se como a atividade pura que está no fundamento de toda consciência empírica. Em todo caso, trata-se sempre daquilo que a *Resenha de Enesidemo* havia anunciado em toda a sua extensão: de que o Absoluto não pode, de modo algum, ser *representado*, sendo necessário, para tanto, de um conceito superior à representação – é o que Fichte diz na exposição de 1804:

“a consciência imediata em geral e ela, justamente por isso, na sua lei-originária <*Urgesetz*> da projeção per hiatum não deve valer. De fato, a essência dessa verdade reinou em todas exposições possíveis da doutrina da ciência, desde o primeiro anúncio, que eu dei sobre isso na Resenha de Enesidemo na A.L.Z.; pois essa máxima é inteiramente idêntica com aquela da gênese absoluta: se nada é tolerado que não seja visto geneticamente, então a projeção per hiatum justamente não é tolerada, na medida em que sua essência consiste exatamente na não-gênese” (WL1804, p. 157)¹⁸.

4.

Com essa crítica à metafísica dogmática, entretanto, salienta-se um ponto que já foi tratado, mas que agora deve receber sua explicação final, a fim mesmo de que possamos dar cabo da questão de que partimos acerca do problema da síntese originária do saber, quer dizer, o problema da verdade. Se é verdade que a *Tathandlung* não é um ponto de vista, já que nela não há nenhuma consciência ou entendimento, mesmo que absoluto, então o saber só tem lugar e só se realiza a partir da conjunção com a imaginação, em seu sentido pleno: criadora e produtiva, porque só com a imaginação há ser para-si, consciência, autoconsciência e, por conseguinte, pontos de vista – seja o idealista, que fixa o fundamento do saber no eu produzido pela alternância da imaginação, seja o realista, que fixa esse fundamento no não-eu

¹⁸ As discussões com Schelling e Jacobi, todavia, tornarão ainda mais claro de que se trata quando está em questão deixar o Absoluto vir à tona.

igualmente produzido pela imaginação, ambos como conteúdos objetivos da consciência. Do contrário, sem a imaginação, a *Tathandlung* seria um agir absoluto que produziria a si mesmo, mas no interior do qual não haveria nada de oposto, isto é, nada de múltiplo a ser sintetizado e conhecido. – Lembremos que com a função criadora da imaginação o eu, já posto por si mesmo, abre-se a um outro pôr que o pôr de si mesmo, procura refletir sobre si como preenchendo a infinitude e exigindo, assim, que todo não-eu seja produzido por ele mesmo, de modo que, com essa abertura, instaurava-se o campo transcendental de todos objetos para a consciência empírica; com a reflexão e o limite inscrito nela, por sua vez, estava dado ao eu um sentimento de limitação, cabendo à imaginação, em sua função produtiva, construir um objeto fora do eu que explicasse para ele esse limite da reflexão, só assim, então, havendo no eu e para o eu consciência e autoconsciência.

De imediato, essa conjunção necessária de eu absoluto e da imaginação (aquilo que o Fichte tardio chamará de forma-eu) já implica que tem de haver uma certa co-originariedade desses dois elementos, o que pode bem ser entendida como uma certa co-incondicionalidade deles, já que a *Tathandlung* em si mesma não produz nenhum saber determinado, mas é um agir “fechado em si mesmo” e “a toda influência externa”, carecendo de uma outra ação para “sair de si mesmo” – daí, aliás, Fichte dizer em carta a Reinhold já citada que a questão-capital de toda especulação era a de saber como o eu “chega, pois, a pôr ainda algo outro, como oposto a ele, e sair de si mesmo?” (BW: 294, GA III/2, p. 345). E se retomamos a estrutura da imaginação, dela ser a ação do eu graças à qual ele se abre ao não-eu e opõe a si um não-eu, como aquilo que, ao mesmo tempo, é refratário à exigência de gênese e, por isso, é objeto da consciência empírica, produto da atividade de construção da imaginação produtiva, então, deve-se dizer que a imaginação, em seu sentido pleno: prático e teórico, é a síntese de todas aquelas ações que têm início com os §2 e 3 da *Grundlage* e que encontram seu pleno desenvolvimento e sua completa explicitação com as suas partes teórica e prática. Ora, o §2 da *Grundlage* enuncia justamente o “segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo”, mas *incondicionado* segundo a *forma* – aquela mesma responsável pela transmissão da certeza absoluta para as outras proposições do saber. Quer dizer, que todo conteúdo do que deve ser representado deva ser um não-eu está condicionado pelo pôr absoluto do eu e pela gênese absoluta, mas *que* <dass> deva haver um não-eu, representação e consciência, isso é incondicionado, porque fundado na incondicionalidade dessa forma: “a ação é,

portanto, segundo a *matéria*, como agir em geral, condicionada; é um agir em referência a outro agir. Que se aja justamente *assim*, e não de outro modo, é incondicionado; a ação, segundo sua *forma* (a propósito do *como*), é incondicionada” (GWL, GA I/2, p. 266 (50)). É o que vai dizer também o início do §5, quando está em questão exatamente a passagem do primeiro para o segundo princípio de todo saber: “não é possível derivar de nenhum lugar um fundamento superior da possibilidade de como o eu pode distinguir algo de si mesmo, mas essa distinção está no fundamento de toda derivação e de toda fundamentação” (idem, p. 390 (136) – tradução modificada). E se, por fim, o segundo princípio só obtém seu sentido com o terceiro princípio, tornando possível a limitação mútua de eu e não-eu como acidentes do eu absoluto, já que “nenhuma antítese é possível sem síntese” e “ambas estão, de fato, inseparavelmente ligadas e só se distinguem na reflexão” (idem, p. 274 (57)), e se essa ação antitética-sintética se revelará como a ação da imaginação: criadora (abertura do eu ao não-eu) e produtiva (colocação ao eu de seus limites), então, é possível dizer que o saber de toda razão finita é essa conjunção dessas duas ações co-originais: a *Tathandlung* e a imaginação, embora, é claro, a primeira seja o fundamento absoluto de todo saber, porque sem ela não haveria nenhum agir puro, nenhuma certeza por si e em si, nada ao qual algo pudesse ser contraposto.

Mas isso traz consigo, em definitivo, duas consequências. Em primeiro lugar, uma consideração acerca da natureza de toda certeza de que é capaz a razão finita em geral. Se é verdade que a *Tathandlung* é a certeza absoluta, porque denota o caráter mais essencial de toda racionalidade ao ser um agir que produz a si mesmo, no qual não há nenhum hiato entre a produção e o produto e é, portanto, gênese absoluta, porque gênese da gênese, gênese de si mesma, enfim, é certeza “em si, em função de si e por si mesma”, por outro lado, no entanto, com o momento da imaginação, da forma-reflexão, e, por conseguinte, com a entrada em cena do elemento *representacional*, é introduzido o *hiato* entre o produzido e o refletido, de modo que a certeza absoluta da *Tathandlung* não é em nenhum momento do saber alcançada – “a própria junção de infinito e objetivo, dizia Fichte, é uma contradição” (idem, p. 403 (145)) –, contudo, ao estar no fundamento de todo saber, permanece o horizonte a partir do qual tem lugar todo saber para a razão finita. Foi o que mostrou a “parte prática” da doutrina da ciência, quando fez a passagem do eu absoluto para o eu finito inteligente mediante o *esforço*. Essa passagem também foi indicada nos comentários elucidativos ao §3 da *Grundlage* como um “decair” da infinitude do eu absoluto para

o eu e o não-eu finitos, como acidentes do eu como substância. Mas tal “decair” não significa alguma espécie de lamento ou “consciência infeliz” por parte de Fichte. Pois não se trata de uma finitude que alguma vez poderia ser suprimida, uma potência que em algum momento poderia se tornar ato, já que ela própria é condição de todo saber da razão finita, e outro saber é impensável para ela. A infinitude é exigida, porém nunca realizada, mas é justamente porque é exigida e não é realizada, que tem lugar todo saber, pois só nesse ininterrupto *esforço* é possível ao mesmo tempo salvaguardar a infinitude da certeza absoluta, o momento da atividade infinita e pura, e a finitude de toda inteligência, o momento da atividade finita de toda representação. Logo, toda certeza objetiva possível a toda razão finita encontra-se no âmbito dessa *tarefa* inscrita no esforço, que, todavia, nunca é preenchido, como que no meio caminho entre a pura transparência da *Tathandlung* e a negação da gênese do eu inteligente. Por isso, retomando o conflito entre eu absoluto e eu inteligente, Fichte dirá na *Resenha de Aenesidemo*:

“porque o eu não pode renunciar ao seu caráter da absoluta autonomia <*Selbstständigkeit*>, surge então um esforço de tornar o inteligível dependente de si mesmo, para com isso trazer à unidade o eu representante com o eu que põe a si mesmo. E esta é a significação da expressão: *a razão é prática*. No eu puro a razão não é prática, tampouco no eu como inteligência; ela é prática somente na medida em que ela se esforça por unificar a ambos” (Aenesidemus, GA I/2, p. 65).

Daí também que todo o âmbito do saber da razão finita pode ser expresso através de um *Soll*: nós vislumbramos a gênese absoluta, porque em seu fundamento está a *Tathandlung*, mas, na consciência empírica e fática, esta permanece horizonte cognitivo, porque pela imaginação e a forma-reflexão ela nunca pode ser realizada – Fichte dirá na *Grundlage*: se a doutrina da ciência funda o saber no eu, seu “idealismo” “não é dogmático, mas sim prático; não determina o que *é*, mas o que *deve ser*” (GWL, GA I/2, p. 311 (82)). E o dever-ser aqui não se limita, como mostraram as análises da “parte prática” da doutrina da ciência, ao domínio moral, mas está presente em todo saber, porque só há objetos para a consciência empírica no interior de um ideal que exige a gênese. Mas esse caráter de tarefa inscrita no saber, bem entendido, não implica que o saber seja hipotético, porque, como mostrou a “parte teórica” da *Grundlage*, no interior do saber e a partir de seu modo de

funcionamento há validade objetiva e suas proposições são categoricamente objetivas para toda razão finita em geral¹⁹. É apenas o caráter geral da razão finita que se situa na figura da tarefa – “a razão é prática”. Querer, ao contrário, opor à certeza dessa razão finita a suposta certeza de um entendimento infinito, é formular algo impossível e, mesmo, contraditório, porque é impensável um entendimento que fosse capaz de *representar a gênese* das próprias coisas, porque *representar* e *gênese* são termos contraditórios – “a junção de infinito e objetivo é uma contradição”. Para a razão finita em geral, portanto, a única verdade possível é aquela formulada no entrecruzamento da gênese absoluta, da exigência da gênese e do não cumprimento dessa exigência; verdade, então, produzida pela imaginação, mas cujo fulcro é o eu absoluto – donde a imaginação “dá a verdade e a única verdade possível”.

Tudo isso, contudo, remete-nos a um derradeiro ponto, que é somente a explicitação do que já foi desenvolvido até aqui: o saber, segundo a doutrina da ciência, não pode estar nem na mera *Tathandlung*, nem na mera imaginação, nem no Absoluto, nem na forma-reflexão, mas na *síntese* de ambos os momentos. Afinal, sem a *Tathandlung* não haveria certeza absoluta, porque não haveria *espontaneidade absoluta* que produziria a si mesma, expressando assim o caráter mais originário de toda racionalidade – não haveria nem mesmo por que exigir a gênese; por outro lado, sem a imaginação não haveria nenhuma multiplicidade, nenhum não-eu, logo, nenhuma representação, consciência e autoconsciência, mas tão somente o pôr absoluto do eu por si mesmo. Nesses termos, nós já vimos, a imaginação é como que a forma através da qual o conteúdo absoluto da *Tathandlung* aparece, estando ambos em uma relação semelhante à aquela entre *ratio essendi* (*Tathandlung*) e *ratio cognoscendi* (imaginação), e, por isso mesmo, um não é possível sem o outro – um é *pelo* outro. É possível dizer assim que todo saber da razão finita não está nem no eu infinito, nem no eu finito, mas *entre* ambos, isto é, no *oscilar* entre eles. É nesse sentido que Fichte descreverá, na exposição de 1801/2, o “foco” do saber como um oscilar entre o Absoluto (A) e aquilo que ele chama ali de “liberdade formal” (B) –

¹⁹ Ao contrário, há de se ver nesse caráter de tarefa inscrito na razão finita em geral a sua infinitude, já que se trata de uma tarefa infinita, daí o permanente estado de criação e produção do saber. Sobre isso, Fichte dirá no *Begriff*: “as tarefas propriamente ditas do espírito humano são, sem dúvida, tanto segundo seu número quanto segundo sua extensão, infinitas; a solução apenas seria possível por uma aproximação finda do infinito, que é em si impossível; mas só o são porque são dadas propriamente *como* infinitas. São uma multiplicidade infinita de raios de um círculo infinito cujo centro está dado; e, dado o centro, está dado também o círculo infinito inteiro e a multiplicidade infinita de seus raios” (*Begriff*, GA I/2, p. 129-30 (21) – nota).

que, ao nosso ver, corresponde à imaginação – expresso na fórmula: A+B: “onde está, pois, a sede do saber absoluto? Não em A, pois então não há um saber; não em B – pois então não há um saber absoluto, mas entre ambos no +” (WL1801/2, GA II/6, p. 194)²⁰. Em suma, *Tathandlung* e imaginação, Absoluto e forma-reflexão, são momentos inseparáveis de uma “unidade sintética”, formam um “todo sintético” e, na verdade, só podem ser distinguidos pela reflexão filosófica, “que separa aquilo que originariamente está sinteticamente unificado”²¹.

E aqui, enfim, podemos expor a solução final para o problema de que partimos. Tal era o problema da síntese entre representação e coisa, problema que emergiu com toda sua força para Fichte com as objeções céticas à solução kantiana formulada na *Crítica da razão pura*. As análises da “parte teórica” da *Grundlage* mostraram que representação e coisa já estão originariamente sintetizadas a partir da espontaneidade absoluta da imaginação produtiva que, a um só tempo, produz intuitivamente seu objeto e reflete categorialmente sobre ele, acolhendo-o na consciência. “A um só tempo” quer dizer: todos os momentos que constituem a síntese originária da imaginação produtiva são, de fato, somente distinções feitas pela reflexão filosófica, porque se trata de um única ação indivisa: *durcheinander*. Tal espontaneidade revelou-se, entretanto, limitada, já que ela foi posta em movimento por um *Anstoß*, que ela própria não podia dar a gênese; daí foi exposta uma espontaneidade ainda anterior que aquela da imaginação produtiva, porque anterior a toda objetividade e, na verdade, a toda consciência, referida agora à imaginação criadora, que mediante a criação absoluta – “do nada” – de um ideal, procura refletir sobre si esforçando-se por preencher a infinitude inscrita nesse ideal. Nisto, o que já era um “todo sintético” – a imaginação produtiva – mostrou-se como pertencendo a um “todo sintético” mais amplo, pois agora incluindo o momento produtivo-teórico e o momento criador-prático, de modo que, *durcheinander*, teórico e prático, sensível e

²⁰ Mais adiante, nesta mesma exposição, Fichte confirma o dito com as seguintes palavras: “o que mantém o saber estável e não deixa ele desfazer-se entre as mãos é apenas aquela determinação [do Ser absoluto]; por sua vez, apenas através dessa quantitabilidade aquela determinação pode ser vista – porque essa quantitabilidade, e só ela, é justamente o olho” (WL1801/2, GA II/6, p. 224).

²¹ É nesses termos que interpretamos o seguinte trecho da exposição de 1804, que justamente explicita toda essa relação entre imaginação e Absoluto de modo claro, agora, contudo, nos termos desta exposição: *Durch* e Vida, respectivamente: “se a Vida vive no *Durch*, então ela vive como realidade absoluta, mas – como ela está no *Durch* – justamente apenas no *Durch* e enquanto *Durch*. Reflita-se agora o que se segue disso, se a única realidade absoluta, a ser vivida apenas imediatamente, *entra* na forma do *Durch* absoluto. Eu deveria pensar o seguinte: (...) que a conhecida divisibilidade infinita, em toda continuidade, surge como o fenômeno fundamental de todo nosso saber – em uma palavra: isso que a doutrina-da-cência denomina *quantitabilidade*, enquanto forma inseparável do *Erscheinung* da realidade” (WL1804, p. 104)

suprassensível, em todo saber eles estão sempre em ação em uma unidade sintética inseparável, são um e o mesmo e só são distinguidos pela reflexão filosófica. Enfim, essa espontaneidade da imaginação, em seu sentido pleno “sintético”, como que giraria em falso e, mesmo, não agiria em geral, se no fulcro desse seu agir não se encontrasse uma espontaneidade absoluta em seu caráter mais originário, já que um agir que produz somente a si mesmo e que, por isso, é base de toda a espontaneidade da imaginação, de toda a atividade do olhar, porque designa o critério do que é o olhar em geral. Mas, então, aquele “todo sintético” da imaginação, em seu sentido teórico e prático, expõe-se, afinal, ainda como um momento de um “todo sintético” mais amplo, agora constituído pelo eu absoluto e pela imaginação, no qual tais momentos estão em uma unidade sintética, porque só assim está estabelecido o saber de toda razão finita – um *pelo* outro <*durcheinander*>, eles são, na verdade, um e o mesmo, e só são distinguidos pela reflexão filosófica. – “As ações descritas do espírito humano, dirá Fichte no *Grundriss*, não aparecem separadas na alma e não são tomadas como tais, mas tudo o que estabelecemos agora, ocorre em unificação sintética” (*Grundriss*, GA I/3, p. 186).

Foi preciso, portanto, percorrer todos esses momentos sintéticos, separar uma ação depois da outra e, depois, mostrar como todas estão em uma unidade sintética inseparável, para dar cabo do problema da síntese, respondendo às objeções céticas feitas à Dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura* e, destarte, fundando o saber de toda razão finita. O fio condutor que perpassou todos esses momentos e assegurou a solução do problema, nós vimos, foi a da espontaneidade, da liberdade, na completude de suas figuras – teórica, prática e absoluta –, em cujo conjunto unicamente, todavia, repousa o saber, toda verdade possível.

* * *

Ora, querer separar um desses momentos, isolando-o e fixando-o de modo unilateral em detrimento dos demais, tal parece ter sido em boa medida o destino das interpretações da doutrina da ciência de Fichte, sobretudo da sua primeira exposição, a *Grundlage*. De um lado, a ênfase recaiu sobre o momento da imaginação: enquanto atividade fundamental, esta deve ser o fundamento de todo saber, e quando é dito que a imaginação “dá a verdade e a única verdade possível”, interpreta-se ela como cumprindo a função da *Tathandlung* de ser a certeza primeira de todo saber. Esta é a

leitura de Thomas-Fogiel e de Torres Filho. Ambos interpretam o primeiro princípio como uma reflexão ou como um agir reflexionante, infinitizando assim o momento finito do saber, quando Fichte é muito claro ao descrever a *Tathandlung*: o léxico que ali aparece não é o da reflexão, mas o da produção, da atividade infinita que produz a si mesma, na qual produção e produto são um e o mesmo. Thomas-Fogiel, por um lado, define a *Tathandlung* como “identidade reflexiva”²² e, no fundo, acaba por reduzir o conceito de gênese absoluta ao modelo reflexionante da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant; Torres Filho, por outro lado, não muito diferente e aliás também influenciado pela terceira *Crítica* kantiana, acaba por fazer da imaginação o centro de toda a doutrina da ciência, não percebendo o que é próprio à *Tathandlung*, a função precisa que ela tem de cumprir na fundação do saber, enquanto gênese absoluta, que só por isso pode se qualificar como certeza absoluta, pura e simples²³. A imaginação, decerto, é a atividade fundamental objetificadora do saber – criação de todo determinável para a razão e produção de seus objetos –, mas sem a *Tathandlung* em seu fundamento não haveria por que ela exigir a gênese. Diante dessas interpretações, haveria de se perguntar se, de fato, ainda seria possível falar em *infinito*, já que a imaginação, mesmo na sua função prática, não deixa de ser uma atividade objetiva e, portanto, finita em alguma medida. Mais que isso: haveria de se perguntar se absolutizar a imaginação não seria cometer o mesmo erro que todo idealismo dogmático, especialmente na sua figura mais abstrata: a filosofia elementar de Reinhold, que ao tornar a atividade representante a atividade fundamental da razão acabava por ter de objetificar tudo, inclusive a si mesmo, tendo, ao final, de postular uma finitude absoluta, o que é uma contradição. Nesse sentido, Schelling teria razão ao condenar a doutrina da ciência como uma filosofia presa ao ponto de vista da reflexão, isto é, do finito, e por isso, constituindo-se como mero idealismo subjetivo que reduziria tudo àquilo que a consciência consciente pode compreender. Mas ele não tem razão. As análises anteriores, por si só, já bastam para mostrar isto: que

²² “Nós mostraremos que o primeiro sistema é ‘uma filosofia da infinidade’. O que explica por que essa problemática diretriz de uma infinidade se reencontra, logicamente, nas exposições posteriores de Fichte. Identidade reflexiva e ato, saber e infinito, tais são, portanto, os eixos que nós seguiremos”, THOMAS-FOGIEL, *Op. Cit.*, p. 15.

²³ “O ponto de descontinuidade, a cesura na exposição, o momento em que ela passa de uma linguagem a outra, a transição em que se instaura, pelo abandono do nível propedêutico, o nível propriamente transcendental, é sempre marcado por aquilo que Fichte chamou em 1794 de *imaginação criadora* (...). Esse momento foi chamado por Fichte, em 1801, de intuição intelectual, saber que repousa sobre si mesmo como um olho fechado sobre si mesmo, e, em 1804, de doutrina da verdade”, TORRES FO. R. R. *Op. Cit.*, p. 18.

Schelling cai no erro diametralmente oposto e finitiza o próprio infinito, a *Tathandlung*, como se ela fosse uma consciência. Como Schelling e Fichte, no entanto, discutiram esses problemas em vida, vale a pena retomar em separado seu debate, ainda mais porque nele muitos dos pontos já tratados serão retomados, agora, sob uma nova luz.

Excursus 1: Schelling e a doutrina da ciência como filosofia da reflexão¹

Se a relação de Schelling com a doutrina da ciência de Fichte é inicialmente de concordância, elogio e quase reiteração, com o tempo, ela passa a assumir um caráter crítico e de distanciamento em relação ao projeto de uma filosofia transcendental, que culminará não só em uma ruptura filosófica, como também pessoal. A rigor, esse distanciamento começa a tomar corpo com os trabalhos de Schelling sobre a filosofia-da-natureza, nos quais o modo de explicação idealista para a natureza – tal como entendida por ele – passa a ser criticado e é proposto um outro modo de argumentação: a natureza não deve, pois, ser somente objeto do saber, mas também sujeito, ela deve ser sujeito-objeto, embora inconsciente e não para si, uma identidade de produtividade e produto, não mais algo meramente real, mas também ideal, quer dizer, real-ideal. É assim que na *Introdução a um projeto de uma filosofia-da-natureza*, Schelling já passa a descrever a inteligência como sinônimo tanto de espírito humano, como da própria natureza, dizendo que “há uma produtividade inconsciente, mas originariamente aparentada à consciente, cujo mero reflexo nós vemos na natureza”². Daí ser possível e mesmo necessário, para Schelling, fazer o caminho inverso ao do idealismo transcendental (“idealismo transcendental” na interpretação schellingeana) e, ao invés de deduzir o real do ideal, deduzir o ideal a partir do real, e, por consequência, exigir uma ciência totalmente nova e

¹ Não pretendemos aqui exaurir a discussão entre os dois filósofos, cuja correspondência já serviria de base para um trabalho inteiro. Trata-se, antes, de delinear o sentido geral desses dois projetos filosóficos, em especial no caso de Schelling, tal como ele se configurou nos últimos anos do século XVIII e primeiros do século XIX. Tal discussão entra aqui em cena porque ela é ao mesmo tempo a discussão de uma interpretação da doutrina da ciência que, digamos, fez escola. Sobre a discussão entre Fichte e Schelling, remetemos o leitor aos seguintes títulos: Görland, I. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt, Klostermann, 1973; HÜHN, L. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart, Metzler, 1992; TRAUB, H. “Schellings Einfluss auf die WL 1804. Oder: ‘Manche Bücher sind nur zu lange geratene Briefe’”. In: *Fichte Studien*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000; WAIBEL, V. “Fichtes Kritik an Schelling – ‘Alle Wissenschaften sind nur Teile der WL’”. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005, n° 25; e ZÖLLER, G. “Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein”. In: *Fichte in Berlin – Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Hannover, Wehrhahn, 2006, org. Ursula Baumann.

² SCHELLING, F. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, AA I/8, p. 29.

complementar ao idealismo transcendental: a filosofia-da-natureza³. E até o *Sistema do idealismo transcendental*, ambas ciências são complementares, porque não há privilégio de nenhuma ciência sobre a outra, ambas se distinguindo somente pelas direções opostas de suas tarefas, e, contudo, porque ambas são igualmente necessárias no sistema do saber. Com o advento da sistema da identidade de Schelling, todavia, a filosofia-da-natureza não é mais uma ciência complementar ao idealismo transcendental, mas seu fundamento, cabendo a ela justamente a primazia no sistema do saber – é então quando as críticas de Schelling a Fichte são explícitas e diretas.

Agora, é o próprio princípio da filosofia transcendental, o “eu”, que não pode ser mais o pressuposto absoluto do saber, mas já é algo derivado e aparece como um *produto*. Já de início, Schelling distingue “um idealismo da natureza e um idealismo do eu” e diz: “aquele é o originário, este, o derivado”⁴. Quer dizer, a natureza, enquanto sujeito-objeto objetivo, é pensada como um momento do *logos* anterior ao advento do eu, enquanto sujeito-objeto subjetivo, e o que cabe à filosofia é deixar o subjetivo surgir a partir do objetivo – ou “expresso na linguagem filosófica superior, isso significa algo como: *deixar o sujeito-objeto da consciência surgir do puro sujeito-objeto*”⁵. E quanto à doutrina da ciência, Schelling a entende agora somente como uma filosofia do filosofar, que, como ciência meramente subjetiva, exporia somente as condições de possibilidade do próprio filosofar, mas não seria ela própria o “sistema do saber”, isto é, a doutrina da ciência só seria primeira quanto à possibilidade da filosofia, mas não seria primeira no próprio saber, por isso, é ela agora que sofre a acusação que ela própria fez a Kant: ela é a propedêutica à “filosofia mesma”. E nisto, pois, ao ser um saber subjetivo sobre as condições do próprio filosofar, já estão traçados os seus limites enquanto especulação: “ela nunca sai de si mesma e do princípio de que parte”, e por isso, aos olhos de Schelling, já pressupõe faticamente justamente o que a própria filosofia tem de expor:

“não há nenhuma dúvida de que essa filosofia sobre o filosofar é, subjetivamente (em referência ao sujeito filosofante), a primeira, tampouco é duvidoso que na pergunta: como a filosofia é possível, eu já me situo na potência suprema e, desse modo, respondo à pergunta também somente para

³ “Como o oposto da filosofia transcendental, a filosofia-da-natureza está separada da última na medida em que ela põe a natureza como autônoma (não, decerto, na medida em que ela é produto, mas na medida em que ela é ao mesmo tempo produtiva e produto)”, idem, p. 30.

⁴ *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, Schellings AA I/10, p. 88.

⁵ Idem, p. 91.

essa potência. – Derivar novamente a própria potência não pode ser exigido, pois a própria *pergunta* já a pressupõe”⁶.

O “eu” de que parte a doutrina da ciência já é, nessa leitura de Schelling, uma “consciência consciente” – a “potência suprema” do processo de desenvolvimento do sujeito-objeto absoluto –, de modo que ela também nunca pode ir além dessa identidade, mas tem de derivar a consciência apenas com os termos da consciência. Mais que isso: ao pressupor todas as potências anteriores ao seu surgimento, a doutrina da ciência tem pressupostos fáticos que não pode questionar, e se ela pretende ser um saber genético de todo saber, anterior a todo saber de algo, o seu fracasso especulativo é patente. Como diz Schelling: “enquanto, no filosofar, eu me mantenho nessa potência, não posso contemplar nenhum outro objetivo a não ser no momento da sua entrada na consciência (...), nunca, porém, em seu surgir <Entstehen> originário, no momento do seu *primeiro* emergir (na atividade inconsciente) – ao chegar em minhas mãos, ele já percorreu todas as metamorfoses que são necessárias para se elevar à consciência”⁷.

Ora, ficar preso à “consciência consciente” significa ficar preso ao determinado estrato da *reflexão*, cujo momento é designado desde o *Sistema do idealismo transcendental* pela *abstração transcendental* de todo objetivo – e cujo ponto de vista é justamente aquela “da reflexão”. É a partir dessa abstração que o eu, no interior da história da autoconsciência, aparece para si mesmo como uma consciência consciente, já que, ao se reconhecer como limitado pela intuição produtiva, que produziu (inconscientemente) os objetos, tem diante de si a objetividade, o mundo objetivo, sobre o qual, nessa medida, ele pode atuar doravante conscientemente de acordo com seu *querer* – e por isso, aliás, a abstração é a ação pela qual o eu passa do domínio teórico (o inconsciente e objetivo) para o domínio prático (consciente e subjetivo), o que significa: quando objetivo e subjetivo se separam e constituem-se para o eu como dois domínios distintos: “pela própria abstração, diz Schelling, a inteligência torna-se algo diferente do seu produzir, o qual, porém, justamente por isso não pode mais aparecer como um agir, mas apenas como um produzido”⁸. Ora, como o único dado que a consciência tem para si, *neste*

⁶ Idem, p. 89.

⁷ Idem.

⁸ Idem, *System des transzendentalen Idealismus*, AA I/9, p. 204. É exatamente aqui que se encontra o momento da separação entre produzir e produto, entre subjetivo e objetivo, entre teórico e prático:

momento da história de sua formação, momento justamente da *reflexão*, é a sua atividade consciente, então, caso se queira construir um *sistema* da filosofia a partir dele, tudo será concebido a partir dessa atividade consciente, ou melhor, só será concebido o que essa atividade consciente pode explicar ou *representar*, e o próprio mundo objetivo só poderá aparecer como o representado, mas, por isso mesmo, não pode ser mais deduzido – está, pois, faticamente *dado*, e é impossível para a consciência pôr em questão o agir inconsciente anterior que produziu a objetividade, quer dizer, a natureza. Quem, no contexto do *Sistema*, aparece como expondo um sistema da filosofia a partir do ponto de vista da reflexão é, notadamente, Reinhold. Afinal, como já vimos, é ele quem procura fundar a sua “filosofia elementar” como ciência originária e fundamento das outras ciências (metafísica, lógica, moral e direito natural) sobre o princípio da representação, cuja sede é justamente a consciência⁹. Ficar preso à reflexão no estabelecimento do sistema, portanto, significa estar impedido de compreender a atividade produtiva (objetiva) da inteligência que antecede toda a sua atividade consciente, justamente caracterizada pela reflexão. Contra Reinhold, nesse momento, escreve Schelling:

“para quem, por exemplo, em toda atividade do espírito, não há nada de inconsciente <*Bewusstloses*> e nenhuma região para além da região da consciência, este compreenderá tão pouco como a inteligência se esquece em seus produtos, como também como o artista pode se perder em sua obra. Para ele, não há nada a não ser o mero produzir moral comum, mas em parte algum um produzir, no qual a necessidade está unificada com a liberdade”¹⁰.

"como pela abstração transcendental tudo que na síntese originária da intuição estava unificado se separa, então, tudo isso se tornará objeto para a inteligência como separado, embora sempre pela liberdade" (idem, p. 223).

⁹ Retomando Reinhold: “a ciência, que, portanto, tem de preceder a metafísica e fundar seu primeiro princípio, não pode ser outra que a teoria da faculdade-de-representação, como aquela ciência na qual a representabilidade, na medida em que ela não é propriedade dos objetos representados, não é predicado metafísico, mas está fundada na faculdade do sujeito representante, é investigada e desenvolvida” (REINHOLD, K. *Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*. In: *Beiträge I*, p. 94-5). Tendo em mãos esse princípio, Reinhold terá de afirmar que todo restante saber tem de ser derivado da faculdade-de-representação e da representabilidade em geral: “as formas da faculdade-de-desejar são determinadas, em relação àquilo que nelas é a priori, apenas pela forma da faculdade-de-representação; a possibilidade de desejar depende da possibilidade de representar; e o conceito da razão prática só pode ser derivado do conceito da razão em geral e, logo, não sem o auxílio do conceito da razão teórica” (idem, p. 95). Lembremos que Fichte via na origem do filosofar de Reinhold um “calor prático”, movido pelo “interesse prático” – cf. nossa Introdução.

¹⁰ SCHELLING, F. *System des transzendentalen Idealismus*, AA I/9, p. 125.

Porque só admite o que entra na consciência através da representação, esse ponto de vista estará impossibilitado de conceber como pode surgir esse mundo objetivo para a inteligência, que, na verdade, é apenas um produto da sua atividade produtiva inconsciente, donde é levado, de um lado, a fixar as oposições entre teórico e prático, espírito e natureza, sem nunca pressentir que no fundamento dessa separação pode haver uma identidade, e de outro, faz do agir prático consciente seu principal critério de verdade, sendo capaz por isso, segundo Schelling, somente de uma prova prática e subjetiva. Não se distinguindo muito de uma mera ética, o idealismo do ponto de vista da reflexão “tem de fazer exigências práticas *<praktische Anforderungen>*” e “por isso não tem nenhuma realidade puramente teórica”¹¹. “Uma filosofia, que parte da consciência, continua Schelling no *Sistema*, nunca poderá explicar aquela concordância, nem esta há de ser explicada sem a identidade originária, cujo princípio justamente se encontra necessariamente para além da consciência”¹². Ora, se é verdade que a crítica de Schelling no *Sistema do idealismo transcendental* endereçada à filosofia presa ao ponto de vista da reflexão não é uma crítica a Fichte, porque até esse momento Fichte ainda não é visto como refém dele, trata-se, contudo, da mesma concepção do ponto de vista da reflexão, de modo que, com a emergência do sistema da identidade e a interpretação de que o “eu” da doutrina da ciência também é uma consciência consciente que teria diante de si um mundo objetivo, uma natureza, o alvo da crítica amplia-se, incluindo agora também a doutrina da ciência: também esta é vista como fixando as oposições entre natureza e espírito, próprias ao ponto de vista da reflexão, e constituindo-se somente como uma mera ética, refém de “exigências práticas”.

Ora, se a filosofia não quer ser apenas a “parte prática e idealista” do sistema do saber, mas quer expor o saber em todo seu sistema e no seu agir mais originário, enquanto puro sujeito-objeto e não mero sujeito-objeto subjetivo, apresentando assim todo produzir inconsciente e real presente na natureza, ela tem, evidentemente, de se retirar do ponto de vista *subjetivo* da reflexão e, com isso, elevar-se ao ponto de vista desse puro sujeito-objeto, no qual não há mais nenhuma intervenção subjetiva da consciência, mas é o próprio sujeito-objeto objetivo que expõe a si mesmo. Quer dizer, é preciso se elevar do ponto de vista subjetivo da consciência para aquele da

¹¹ Idem, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, Schellings AA I/10, p. 95 – um pouco antes Schelling diz: “parte idealista da filosofia ou, o que significa o mesmo, parte prática da mesma” (idem, p. 90).

¹² Idem, *System des transzendentalen Idealismus*, AA I/9, p. 204.

própria razão, que Schelling, retomando a tradição metafísica, chamará de “ponto de vista do Absoluto”: “não há filosofia a não ser do ponto de vista do Absoluto – nesta exposição não será instituída nenhuma dúvida quanto a isso: a razão é o Absoluto”, “o ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da razão, seu conhecimento é um conhecimento das coisas, como elas são em si, isto é, na razão”¹³. Para tanto, é preciso neutralizar esse elemento objetificador da consciência consciente, o que significa, conforme o Schelling do sistema da identidade: abstrair aquilo ao que o idealista transcendental permanece preso: o subjetivo ou o consciente da sua intuição intelectual, de tal modo que não se trate mais da “minha” intuição, mas da intuição do próprio sujeito-objeto, do próprio Absoluto: “o que eu denomino *natureza*, não é, para mim, nada mais que o puramente objetivo da intuição intelectual, o puro sujeito-objeto, que aquele [o filósofo transcendental] põe =eu, já que ele não faz a abstração do intuente, que é, contudo, necessária, se uma filosofia puramente teórica, isto é, efetivamente teórica deve se realizar”¹⁴. Daí que, ao pôr os pressupostos da doutrina da ciência e mostrar todos os atos da intuição produtiva anteriores à consciência e que fornecem o real de todo saber, a filosofia-da-natureza acaba por fundar a filosofia transcendental e possuir uma realidade puramente teórica – por isso, a primazia absoluta sobre o idealismo no interior do sistema do saber: a própria filosofia-da-natureza é o “filosofar puramente teórico (liberto de toda intervenção subjetiva e prática)”. E o eu, como consciência consciente, é apenas o produto supremo de um desenvolvimento de potências, que tem início com o inteiramente objetivo ou real, mas que, como esse real também é ideal (sujeito-objeto), tem a tendência a se elevar progressivamente ao ideal:

“com a filosofia-da-natureza, diz Schelling, eu nunca saio daquela identidade do ideal-real; eu conservo ambos continuamente nessa ligação originária, e o puro sujeito-objeto, do qual eu parto, é justamente esse simultaneamente ideal e real na potência 0. Apenas a partir dele surge, para mim, o ideal-real da potência superior, o eu, em relação ao qual aquele puro sujeito-objeto já é objetivo”¹⁵.

Desde o início, então, situando-se no ponto de vista do Absoluto, em que toda objetividade já está justificada, Schelling começa de pronto sua exposição do sistema

¹³ Idem, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I/10, p. 121.

¹⁴ Idem, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, Schellings AA I/10, p. 94.

¹⁵ Idem, p. 92.

da identidade com a *definição* da razão: a razão absoluta tem de ser pensada como a total indiferença do subjetivo e do objetivo¹⁶, restando mostrar como nela está inscrito um Conhecer (ideal, subjetivo) e um Ser (real, objetivo), que, se originariamente um e o mesmo, *aparecem*, porém, como uma diferença *quantitativa* entre subjetividade e objetividade. Tal aparecer da indiferença *como* diferença quantitativa tem seu fundamento na tendência ao subjetivo ou à subjetivação igualmente inscrita nesse subjetivo-objetivo, na medida em que o subjetivo ou ideal limita progressivamente o objetivo ou real, tendo lugar uma crescente diferenciação da indiferença originária entre subjetivo e objetivo, na qual, por conseguinte, enquanto permanece na base a indiferença originária, *aparece* um desenvolvimento gradativo em série de potências, no qual cada potência se distingue das outras em virtude da preponderância do subjetivo ou do objetivo: magnetismo, eletricidade, processo dinâmico, mundo inorgânico e orgânico, etc. até a consciência consciente, o eu de que partiria a doutrina da ciência. Apesar desse diversificado *Erscheinung*, no entanto, todas as potências são, sob o ponto de vista do Absoluto e em si, uma e a mesma identidade, pois apenas para o ponto de vista da consciência elas aparecem como diferentes. Como diz Schelling:

“as coisas ou *Erscheinungen*, que nos aparecem como diferentes, não são verdadeiramente diferentes, mas *realiter* Uma, de tal modo que não cada uma por si, mas todas na totalidade, na qual originalmente as potências opostas se suprimem mutuamente, expõem a própria identidade pura e incólume. (...) A força, que se espalha na massa da natureza, é, segundo a essência, a mesma que a que se expõe no mundo espiritual, exceto que lá ela tem de lutar com a preponderância do real e aqui com a do ideal, mas mesmo essa oposição, que não é uma oposição segundo a essência, mas segundo a mera potência, aparece como oposição apenas àquele que se encontra fora da indiferença e não contempla a identidade absoluta como o originário”¹⁷.

É dessa forma, aliás, que o sistema da identidade se apresentará como o sistema do saber exposto em três partes: uma parte puramente teórica e realista: a filosofia-da-natureza – e aqui se vê mais claramente por que apenas a filosofia-da-natureza alcança uma realidade puramente teórica: porque apenas ela pode explicar o puro sujeito-objeto; uma parte prática e idealista: a filosofia transcendental – que,

¹⁶ Idem, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I/10, p. 120.

¹⁷ Idem, p. 123-4.

justamente, apenas entra em cena depois que o sujeito-objeto se elevou à consciência através do querer – e que, por isso, só possui uma prova prática; e, por fim, uma terceira parte real-idealista que, como unificação das duas anteriores, é a filosofia da arte.

Portanto, é porque se encontra na totalidade e contempla o puro sujeito-objeto em seu produzir originário que Schelling pode apresentar o “sistema do saber”, expor todo o agir inconsciente da razão, ou Absoluto, pôr, afinal, todos os seus pressupostos do saber e, com isso, explicar a própria filosofia transcendental: esta mesma é algo limitado, porque ainda se prende a um *produto* da razão – a consciência consciente –, não se eleva ao seu produzir originário, é incapaz assim de compreender a identidade originária entre subjetivo e objetivo (consciente e inconsciente) e, por isso, ainda está presa à Aparência transcendental: ainda existem condições do saber que são tomadas por objetos do conhecimento e que estão fixadas nas oposições da reflexão, *separando* aquilo que originariamente e no ponto de vista da totalidade está unificado. É nestes termos, enfim, que Schelling descreve o ponto de vista da doutrina da ciência: “Fichte poderia ter pensado o idealismo em uma significação totalmente subjetiva, eu, ao contrário, em uma significação objetiva; Fichte poderia, com o idealismo, se manter no ponto de vista da reflexão, eu, ao contrário, teria me colocado com o idealismo no ponto de vista da produção”¹⁸ – que é exatamente esse ponto de vista da razão como totalidade, em que não há *produtos*, mas apenas o produzir.

Não é isso, contudo, o que pensa Fichte. As críticas de Schelling não só não atingem a doutrina da ciência, como, antes, decorrem de uma determinada leitura da filosofia transcendental. Fichte escreverá a Schad no final de 1801, quando a ruptura entre os dois já era eminente: Schelling “*nunca entendeu o meu sistema*” (BW: 619, GA III/5, p. 101). Tendo recebido de Schelling seu *Sistema do idealismo transcendental* e a *Exposição do meu sistema da filosofia*, o descontentamento de Fichte é, por consequência, imediato; para ele, o mal-entendido é claro: Schelling não só não compreendeu a doutrina da ciência, como seu sistema da identidade só pode ser uma saída para problemas decorrentes dessa incompreensão. Não entender a doutrina da ciência, diz Fichte, significa, antes de tudo, limitar seu princípio e todo

¹⁸ Idem, p. 111. Mais adiante, no mesmo Prefácio, Schelling escreve: “Para apreender em seu íntimo o sistema absoluto da identidade, que eu estabeleço aqui e que se afasta totalmente do ponto de vista da reflexão, já que esta parte apenas de oposições e repousa nelas, é extremamente útil conhecer exatamente o sistema-da-reflexão, ao qual aquele está oposto” (idem, p. 115).

seu *domínio* tão somente à consciência, interpretando, nessa medida, o “eu” apenas como uma atividade consciente, o sujeito-objeto subjetivo, que, necessariamente, tem de aparecer como algo fixado e em oposição a um outro *domínio*, aquele do inconsciente ou sujeito-objeto objetivo (BW: 620, a Schelling, 15.01.1802, GA III/5, p. 111). Assim lendo, Schelling é levado à compreensão de que há uma cisão entre consciente (eu, espírito) e inconsciente (não-eu, natureza) – o pensamento e a extensão de Espinosa –, no fundamento da qual tem de se encontrar, necessariamente, uma unidade. Na mesma carta a Schelling, Fichte escreve: “há um *saber relativo*, *membro correlato* <*Nebenglied*> do Ser. (...) Ora, você sempre encontrou a minha doutrina da ciência no ponto de vista *desse Saber*. O membro correlato *desse* Saber é o Ser supremo e, justamente por isso, absoluto – *Ser*, digo eu. Ora, você acredita ter se elevado ao conceito desse Ser, acima da doutrina da ciência, e unifica então os membros correlatos” (idem, p. 111-2). Ou seja, entendendo a doutrina da ciência como circunscrita ao domínio da consciência – aqui, Saber relativo – que tem diante de si a objetividade – aqui, o Ser correlato ao Saber relativo –, é preciso encontrar um fundamento comum de ambos, que os explique e os funde – um fundamento comum que seja ao mesmo tempo a identidade originária dos dois, da consciência – o subjetivo – e da não-consciência – o objetivo –, identidade que é justamente a indiferença entre subjetivo e objetivo, tal como ela aparece na definição inicial da razão na *Exposição* do sistema da identidade. Com essa identidade originária, Schelling crê, decerto, explicar os dois opostos e, como a filosofia transcendental se limita a um deles apenas, explicar esta também. Segundo Fichte, todavia, isso significa que Schelling, nessa unificação *através* <*durch*> da indiferença entre subjetivo e objetivo, *pressupõe* como algo já dado tanto a cisão bem como os seus próprios membros, de tal modo que a unificação, como em toda metafísica dogmática, teria antes o caráter de uma unificação *post factum*, do que realmente o caráter de uma unidade originária. – Fichte continua: “se você vê apenas nisto o Ser mais absoluto que você pode estabelecer, então você encontra nele a clara característica de uma composição <*Zusammensetzung*>, que, certamente, não pode ocorrer sem *cisão*; por isso, você deriva desse ser, também de modo correto, o saber (relativo) e, desse saber, novamente o ser” (idem, p. 112). Em outras palavras, é como se Schelling partisse do “subjetivo” (espírito) e do “objetivo” (natureza) como de dois domínios já dados, isto é, duas significações já objetivas, cuja cisão teria de ser suprimida por uma unificação.

Ora, essa interpretação de Fichte *da compreensão de Schelling* do idealismo transcendental faz jus a uma leitura rigorosa dos textos de Schelling. É o que mostra uma análise do *Sistema do idealismo transcendental*, justamente aquela obra na qual Schelling procura dar acabamento aos seus trabalhos sobre o idealismo que corriam em paralelo àqueles sobre a filosofia-da-natureza, expondo-os então em forma sistemática; uma obra, entretanto, que conduz Schelling a tais impasses que o obrigam a considerar o idealismo transcendental como um saber meramente preso ao ponto de vista da consciência e da reflexão, e que carece, por isso, de uma fundação mais originária através de uma filosofia-da-natureza, enquanto parte real do sistema da identidade.

Já na Introdução do *Sistema*¹⁹, Schelling distingue um *subjetivo* e um *objetivo*, e diz que o conjunto do primeiro é o *eu*, enquanto o do segundo é a *natureza*, sendo que o saber só pode consistir na *concordância* *<Übereinstimmung>* de subjetivo e objetivo. Diante disso, há, pois, dois caminhos possíveis para explicar essa concordância: ou se parte do objetivo e se chega ao subjetivo – como o faz a filosofia-da-natureza –, ou se parte do subjetivo e se chega ao objetivo – como o faz o idealismo transcendental, sendo que, como já se mostrou, filosofia-da-natureza e idealismo transcendental são, neste contexto, duas ciências igualmente necessárias no sistema do saber. Como se trata aqui do idealismo transcendental, Schelling tem de partir do subjetivo e explicar como um objeto pode concordar com ele. Para tanto, é preciso encontrar um único princípio, que seja a certeza primeira do saber e, por conseguinte, fonte de toda outra certeza. A Autoconsciência como ato originário, no qual intuinte e intuído, representante e representado, são um e o mesmo, mas que ao se efetuar como ato produz esta *duplicidade originária* constituinte de toda inteligência entre ideal (intuinte, subjetivo) e real (intuído, objetivo), cumpre, com efeito, os requisitos exigidos e é estabelecida como primeiro princípio do sistema. Na autoconsciência originária, portanto, expressa-se a identidade sintética dessa duplicidade originária de atividade ideal e real, através da qual o próprio produzir dessa autoconsciência, o real, pode se tornar objeto para a autoconsciência, algo ideal, e é, aliás, dessa pressuposição de ambas atividades que há de ser deduzido todo o mecanismo do eu: “como, porém, a partir desse originalmente não-objetivo surge um

¹⁹ Assim denominaremos o *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling. Faremos aqui, decerto, uma análise breve e dirigida, tendo em vista unicamente ilustrar a interpretação fichteano do “idealismo transcendental” de Schelling.

objetivo, não seria compreensível se esse não-objetivo não fosse um *eu*, isto é, um princípio que *vem-a-ser* ele mesmo objeto. (...). A partir dessa duplicidade originária nele próprio se desenvolve para o eu todo objetivo que chega à sua consciência, e apenas essa identidade *originária* na duplicidade é que traz unificação e conexão em todo saber sintético”²⁰. Logo, é da explicitação dessa duplicidade originária das atividades objetiva e subjetiva, que serão expostas todas as ações do eu pelas quais ele progressivamente se objetiva, isto é, torna-se para si mesmo objeto, quando então ele toma consciência de si mesmo como autoconsciência. Esse processo, pois, é a história das épocas da autoconsciência, na qual o eu inicial, que é objeto apenas para o filósofo, torna-se progressivamente objeto para si mesmo.

Com efeito, no interior dessa dedução das épocas da autoconsciência, filosofia teórica e, depois, filosofia prática são derivadas como momentos necessários nesse processo de tomada de consciência do eu – a primeira como momento necessário pelo qual o eu pode pensar uma objetividade, cujo conceito correlato é a natureza, a segunda como momento igualmente necessário pelo qual o eu, abstraindo de todo objeto, eleva-se para si mesmo como querer e toma consciência de si como inteligência que tem diante de si a objetividade da natureza, donde a dedução dos conceitos da moral e do direito. Da dedução desses dois domínios, todavia, emerge uma contradição que tem de ser resolvida, pois do contrário não é possível pensar o agir prático da inteligência – uma contradição fundamental, já que o próprio Schelling designará a sua solução como a “tarefa suprema de toda filosofia”²¹. A saber: se, na filosofia teórica, mostra-se como a representação concorda com o objeto e há aqui um predomínio do real sobre o ideal, e se, na filosofia prática, mostra-se como um objeto deve concordar com uma representação do querer, havendo, por conseguinte, um predomínio do ideal sobre o real, surge uma contradição entre as duas direções das concordâncias, como se com a certeza teórica se perdesse a prática e com a certeza prática se perdesse a teórica²². Tal contradição emerge com toda clareza ao final da filosofia prática, quando é deduzido o conceito do direito, que, justamente como uma “segunda natureza”, é condição do agir livre e, portanto, da própria autoconsciência, mas que, ao mesmo tempo, só pode ser instituído pelo próprio agir e, por consequência, através da liberdade. Trata-se, pois, da contradição

²⁰ SCHELLING, F. *System des transzendentalen Idealismus*, AA I/9, p. 64.

²¹ Idem, p. 38.

²² Idem, p. 38.

entre a necessidade do teórico e a liberdade do prático, e que exige uma síntese necessária para se pensar o próprio agir do eu na realização completa da autoconsciência, visto que, para Schelling, sem o direito e uma constituição universal cosmopolita não é possível o agir livre do eu e, por conseguinte, a própria autoconsciência. Se o direito deve se realizar, isso tem de se dar em uma história, pois é nela que se cruzam necessidade e liberdade, é nela que ambas se unificam. A questão é: como pensar essa história? Schelling diz: a liberdade deve ser necessidade, a necessidade deve ser liberdade, isso significa, o inconsciente deve ser igual ao consciente e vice-versa: pela liberdade deve surgir inconscientemente, sem minha intervenção, o que eu não tencionava, deve haver, pois, um engrenar de uma necessidade oculta na liberdade do eu que garanta a sua própria realização, decerto, não como indivíduo, mas como espécie. A história, portanto, tem de possuir um plano prévio que apareça como uma síntese absoluta de todas ações, a partir da qual tudo o que ocorre se desenvolve e é unificado para a realização da constituição universal cosmopolita. Como uma *unidade sistemática* de todas ações, por conseguinte, essa história é concebida como uma *harmonia* entre o inconsciente e o consciente e, ao ser anterior ao próprio agir, como uma *harmonia preestabelecida*. Quer dizer, não seria possível pensar a síntese absoluta de ações, na qual necessidade e liberdade estivessem conjugadas, se em seu fundamento não houvesse uma harmonia das duas, na qual o agir que aparece como livre está conjugado em um plano anterior e inconsciente que trabalha para a sua realização: “como, ao mesmo tempo, o mundo objetivo se orienta segundo representações em nós, e representações em nós segundo o mundo objetivo, não é compreensível se entre os dois mundos, o ideal e o real, não existe uma *harmonia preestabelecida*”²³.

Por sua vez, essa harmonia preestabelecida entre o teórico e o prático, o inconsciente e o consciente, só é pensável se em seu fundamento já se encontra uma *identidade originária* das duas atividades, dos dois domínios. Como diz Schelling: “uma tal harmonia preestabelecida do objetivo (legal) e do determinante (livre) só é pensável por algo superior, que está *acima* de ambos, que, portanto, não é nem inteligência [domínio do teórico, FG] nem livre [domínio do prático, FG], mas a fonte comum do inteligente e do livre ao mesmo tempo”²⁴. Um superior que, assim pensa Schelling, não é a soma dos dois, mas a fonte comum de ambos, que aqui, pela

²³ Idem, p. 38.

²⁴ Idem, p. 299.

primeira vez, antes mesmo do sistema da identidade, já aparece como *identidade absoluta*. Schelling continua:

“se esse superior não é nada mais que o fundamento da identidade entre o absolutamente subjetivo e o absolutamente objetivo, o consciente e o inconsciente, que justamente em vista do *Erscheinung* no agir livre se separam, então esse superior não pode ser nem sujeito, nem objeto, nem mesmo ambos ao mesmo tempo, mas apenas a *identidade absoluta*, na qual não há nenhuma duplicidade e que, justamente porque a duplicidade é condição de toda consciência, não pode chegar à consciência”²⁵.

Assim, a realização do agir livre e, por conseguinte, da própria autoconsciência só são pensáveis se se admite uma harmonia preestabelecida que conjuga os dois domínios da natureza e do querer, para a qual se tem de admitir que a atividade objetiva, que tem lugar na produção do mundo objetivo, é idêntica à atividade subjetiva, que tem lugar no querer, embora em um domínio a mesma atividade se exteriorize com consciência enquanto no outro sem consciência. Ao eu tal identidade originária se revela, especificamente, em duas espécies de produtos: na natureza orgânica e na obra do gênio, na arte. Nas duas, há a unificação das atividades consciente e inconsciente: a primeira, como atividade inconsciente, aparece como se fosse consciente – produtos finais sem serem produzidos finalmente (conscientemente); a segunda, como atividade consciente, aparece como se fosse inconsciente, como se fosse natureza. Em ambos os casos, por conseguinte, é a *teleologia* que soluciona a contradição central emergida com as filosofias teórica e prática: “a filosofia dos *fins naturels* ou a teleologia é, portanto, aquele ponto de unificação da filosofia teórica e da prática”²⁶.

Não obstante, há de se perguntar em que sentido essa solução ainda permanece nos marcos do idealismo que o próprio Schelling estabeleceu no início do *Sistema*. Se a exposição deve ser sistemática, o seu primeiro princípio – a autoconsciência – tem aparecer ao final como seu resultado. No entanto, não é isso o que se passa: a identidade originária que está no fundamento das duas atividades não é idêntica ao princípio do idealismo, a autoconsciência. Não é à toa que a arte, ao final de toda epopeia da autoconsciência, não é mais a expressão no eu da própria *identidade sintética* do eu – sua duplicidade originária –, mas da *identidade*

²⁵ Idem.

²⁶ Idem, p. 39.

originária: “a obra de arte reflete para mim somente o que, do contrário, não é refletido por nada: aquele absolutamente idêntico, que mesmo no eu já se separou; aquilo que o filósofo, já no primeiro ato da consciência, deixa se separar, é refletido <zurückgestrahlt> pelo milagre da arte a partir dos seus produtos, e que, do contrário, é inacessível para toda intuição”²⁷. Em outras palavras, o princípio do idealismo transcendental, *tal como entendido por Schelling*, não consegue resolver os seus próprios problemas e, por estes, se é impelido para fora desse princípio, para a afirmação de uma identidade originária do subjetivo e do objetivo, que, no fundo, torna possível o próprio eu, enquanto autoconsciência. Ora, é justamente essa *identidade originária* entre esses dois mundos, que, já no ano seguinte, aparecerá como a definição da razão: a *indiferença* entre o subjetivo e o objetivo, que está no fundamento de todo o desenvolvimento do sistema da identidade. Mas o sair do princípio inicial do idealismo já estava dado, todavia, desde o momento em que ele fora interpretado como o subjetivo, a partir do qual se tem de explicar como se chega a um objetivo; afinal, partindo dele, como um *dado*, se tem diante de si um *outro dado*, que está *diante* dele, restando entender como um *concorda* com o outro – é assim que na Introdução, esse subjetivo é definido como *inteligência*, diante o qual se encontra um objetivo, que é definido como *natureza*, restando a tarefa de entender como ambos coincidem: “em todo *saber* um coincidir de ambos (do consciente e do inconsciente em si) é necessário; a tarefa é: explicar esse coincidir”²⁸. Já dados como dois pólos do saber, a coincidência de ambos terá de se apresentar como um *terceiro* que está no fundamento dos dois – a identidade originária de uma e mesma atividade que é ao mesmo tempo consciente e inconsciente.

Ora, esse terceiro só é estabelecido *em vista* dos dois pólos já dados, isto é, ele os *pressupõe*, de modo que essa identidade dos dois domínios: da consciência (eu) e da não-consciência (natureza), tem de ser pensada como *posterior* a eles, como os pressupondo, para unificá-los, então, em uma unidade superior. Nesse sentido, Schelling não está muito longe daquilo que Kant propõe através dos *postulados práticos* da razão. O problema, aliás, é o mesmo: a saber, estabelecer uma unidade sistemática que permita pensar o agir moral e a realização do Sumo Bem no mundo, na natureza. Ali também, em Kant, diante da pergunta: o que me é permitido esperar?, era preciso pressupor que o mundo era governado por uma razão suprema,

²⁷ Idem, p. 325-6.

²⁸ Idem, p. 29.

que conjugasse a natureza e as ações livres em uma unidade sistemática. Ali também, enfim, essa unidade sistemática era uma unidade final que era pensada a partir dos dois domínios, quer dizer, *depois* do seu estabelecimento. Não sem razão, o próprio Kant chamava essa finalidade de *objetiva*, afinal trata-se de uma finalidade em cuja base já se encontra um conceito de objeto, em contraposição à finalidade subjetiva, anterior a todo conceito de objeto²⁹. Traço característico, para Fichte, do ponto de vista da *Crítica*, na qual natureza e liberdade já estão dados e Kant simplesmente postula uma raiz comum suprassensível porém inescrutável, onde, portanto, ainda se está no âmbito do fático, mas não do genético (WL1804, 28-9), essa identidade originária do sistema da identidade é inevitavelmente, para Fichte, uma síntese *post factum*, já que é uma síntese posterior ao *factum* do saber. Daí então Fichte dizer a Schelling que sua identidade ou indiferença traz a marca da *composição*: a cisão dos dois domínios e a sua *significação e determinação* como consciente, subjetivo, de um lado, e inconsciente, objetivo, de outro, precisam ser pressupostas como dadas, e só a partir desses dados é possível estabelecer essa “identidade originária”. Trazendo a marca da composição, essa identidade só pode ser *relativa*, isto é, se refere aos termos que ela identifica: Schelling “começa e diz: a razão é a absoluta indiferença entre sujeito e objeto. Ora, aqui tem de ser mostrado a ele, que ela não pode ser ponto absoluto de indiferença sem ser ao mesmo tempo ponto de diferença. Logo, que ela não é nenhum dos dois absolutamente, mas ambos são apenas relativamente” (WL1804, p. 141). Sendo uma unidade relativa, ela é, no fundo, apenas *negativa*: ela é *indiferença*. Fichte escreve a Schelling: você unifica os membros correlatos “não *materialiter*, por visão <*Einsicht*>, mas *formaliter*, porque a carência do sistema é unidade, não por *intuição* (que teria de fornecer algo positivo), mas pelo *pensar* (que apenas *postula* uma *relação*) – em uma *identidade negativa*, isto é, *não-diferença* do saber e do Ser, em um ponto de indiferença” (BW: 620, GA III/5, p. 112 – “postula” grifo nosso). Enfim, unidade realizada pelo pensar, que, por sua vez, sempre estabelece uma relação entre termos, essa identidade traz a marca de uma *projeção*, isto é, algo captado pelo saber já fático, que se dá no interior do saber e segundo as suas leis de projeção, e, por conseguinte, só pode ser considerado um *produto* seu. – Para falar com Kant, é uma “verdade empírica”, de modo algum, uma “verdade transcendental”. Como diz Fichte: Schelling “diz: a razão é; logo, ele aliena

²⁹ Sobre isso, vale a pena retomar os desenvolvimentos feitos no terceiro capítulo deste trabalho.

<entäussert> a mesma diante de si, coloca-a diante de si objetificando-a; de modo que ainda se tem de lembrá-lo, de que com essa definição ele não encontrou a autêntica razão. Essa objetificação da razão não é, em parte alguma, o caminho correto. Na filosofia, não se trata de falar de fora sobre a razão, mas de praticar o ser-racional com toda a seriedade” (WL1804, p. 141). Daí Schelling cometer o mesmo pecado de todo dogmatismo: colocar o Absoluto em uma “coisa”, *objetificar* a razão. Na exposição de 1801/2, Fichte dirá, referindo-se explicitamente a Schelling:

“essa visão da absolutez, esse saber do saber de si mesmo, e o que está inseparável disso, como absoluto, é a *razão*. O mero e simples saber, sem que ele se apreenda novamente como saber, é o *entendimento*. A segunda espécie de inteligências compreende, decerto, segundo as leis da razão, coagida a isso aliás, já que, do contrário, ela não poderia compreender e não seria nenhuma espécie de inteligência; portanto, ela *tem* razão, mas ela não apreende a razão. A razão delas não é interior e para si, mas fora delas, na natureza e em uma admirável alma da natureza, que elas denominam Deus” (WL1801/2, GA II/6, p. 212-3).

Nesse mesmo sentido, em outra carta, Fichte compara Schelling a Espinosa, declarando que Schelling, como Espinosa e todo dogmatismo, “vai *imediatamente* ao Absoluto com o seu pensar, sem se lembrar do seu pensar, isto é, sem considerar que esse Absoluto pode ser enformado <formiert> pelas leis imanentes do pensar” (BW: 614, a Schelling, 15.10.1801, GA III/5, p. 91). Assim como todo dogmatismo, Schelling deixa o Absoluto existir sob a forma do pensar, a forma da *quantidade*, mas nunca se pergunta *como* se dá a *passagem* do Absoluto para a quantidade e seus respectivos pontos de vista. Ora, lembremos que essa questão foi justamente aquela que Fichte enfrentou na “parte prática” da *Grundlage*, quando estava em jogo a passagem do eu absoluto para todo não-eu (para o eu). Tal problema foi resolvido pela reflexão do eu sobre si, mediante a qual ele saía de si e exigia que tudo fosse produzido pelo eu, para, nessa medida, ser compreendido pelo eu; de modo que, primeiro, todos os objetos da consciência empírica em geral estão nessa relação de finalidade *subjetiva* com a razão em geral – *anterior* a todo conceito de objeto, logo, anterior a toda consciência –, e segundo, os domínios da razão: eu e não-eu, subjetivo e objetivo, teórico e prático, são resultados do modo de funcionamento dessa reflexão e não podem receber qualquer significação antes dessa passagem. Não sem razão,

Fichte denominou essa questão em carta a Reinhold de “questão-capital” de toda especulação. É o que se repete nas diversas exposições da doutrina da ciência³⁰. É o que também Fichte escreve a Schelling: se, decerto, o Absoluto aparece no saber sob uma forma, tem-se, porém, de perguntar: “de onde, contudo, vem a forma – em todo caso da *quantidade*, também sobre isso eu estou de acordo com você – sob a qual ele *aparece* (...) – ou também: como, pois, o Um se transforma primeiro em um *infinito* e, então, em uma totalidade do múltiplo” (BW: 614, GA III/5, p. 91). E a ignorância dessa questão será também a repreenda que Fichte fará a Espinosa, enquanto dogmático por excelência: ele tem o Um, a substância, que aparece multiplamente em seus acidentes (atributos), mas ele é incapaz de compreender *como* se dá a passagem da substância para os acidentes, do Um para o Tudo e vice-versa, e por isso, diz Fichte, “ele introduz as *duas* formas fundamentais do Absoluto, Ser e Pensar, sem dar nenhuma prova” e – continua Fichte: “como você [Schelling] também o faz” (BW: 620, GA III/5, p. 112). Por isso, referindo-se a essa questão-capital de toda especulação, arremata Fichte a Schelling:

“essa é a questão que a especulação que vai até o fim tem de solucionar, e que, como você já encontra essa forma [forma da quantidade, FG] no Absoluto e com ele ao mesmo tempo, você tem necessariamente de ignorar. Ora, aqui, em uma região portanto, à qual você se fechou através do seu novo sistema, e que nunca foi conhecida por você, como agora se pode dizer com segurança, encontra-se o idealismo da doutrina da ciência e o kantiano: de modo algum, ali embaixo, onde você o localiza” (BW: 614, GA III/5, p. 91).

Diante das críticas de Schelling contra a doutrina da ciência, cabe a esta, portanto, a última palavra: enquanto ciência de toda ciência, a doutrina da ciência é mais originária que toda outra ciência, inclusive a filosofia-da-natureza. – Fichte escreve, enfim, ao filósofo-da-natureza:

“as perguntas, se a doutrina da ciência toma o saber subjetiva ou objetivamente, se ela é idealismo ou realismo, não têm nenhum sentido; pois essas distinções são feitas apenas *no interior* da doutrina da ciência, não fora dela e antes dela; e sem a doutrina da ciência, elas permanecem também ininteligíveis. Não há nenhum idealismo particular, ou realismo, ou filosofia-

³⁰ Por exemplo, na exposição de 1801/2: “a questão-capital permanece sempre aquela pelo fundamento originário da multiplicidade” (WL1801/2, GA, II/6, p. 278).

da-natureza e tais, que seriam verdadeiros; mas em toda parte só há uma ciência, esta é a doutrina da ciência” (BW: 605, GA III/5, p. 45-6).

Na realidade, é o sistema da identidade que está preso ao ponto de vista da consciência, porque está preso ao seu ato de objetificação (à projeção): ele exterioriza, isto é, objetiva a razão, segundo as leis da consciência, nessa indiferença entre subjetivo e objetivo, na qual a consciência consciente seria explicada como produto final do processo de desenvolvimento da própria natureza, agora entendida como razão também. – A solução da contradição entre o consciente e o inconsciente, afinal, se resolve em uma *teleologia*, que nunca deixa de ser uma *certa* representação ou concepção positiva das coisas. E se Schelling acusava a doutrina da ciência de se limitar a uma mera ética, de ser uma parte do sistema do saber que, ao fazer “exigências práticas”, só é capaz de uma validade prática e subjetiva, há de se perguntar se não é justamente o contrário que se dá, quer dizer, se o sistema da identidade não passaria de uma determinada *Weltansicht* (ou mesmo *sabedoria de vida*) motivada por um interesse – exigindo a unidade sistemática – que, inconfessado, permanece o fundamento de suas formulações, tal como se dá com os postulados práticos da razão em Kant. Caberia antes ao sistema da identidade estar sob o domínio da fé, não à doutrina da ciência. Afinal, estar preso à consciência e ao seu ato de objetificação significa permanecer no ponto de vista comum do saber que, segundo Fichte, é justamente vincado pelo interesse prático e pelo agir em geral, e daí ser chamado também de “ponto de vista prático” (WLnm, GA IV/3, p. 342)³¹. – No caso da especulação, o que ali é pensado é algo produzido pela liberdade já consciente do indivíduo – pelo arbítrio –, mas que, nessa perspectiva, significa a objetificação da própria liberdade absoluta e espontaneidade que estão no fundamento de toda consciência³². É o que o próprio Schelling parece confirmar, consistindo nisso, aliás, o valor da própria filosofia:

³¹ “Pode-se denominar o ponto de vista do *indivíduo* o comum ou o da experiência; se ele é visto geneticamente a priori, então nota-se que se chega a ele através do agir e, por isso, ele se chama o ponto de vista prático. Toda especulação filosófica só é possível ao se abstrair (e no agir não tem lugar nenhuma abstração)” (idem).

³² Por isso, Fichte também dirá, referindo-se explicitamente a Schelling, que o *falar* do Absoluto é sempre uma marca da individualidade do filósofo que assim o faz, nunca, contudo, da própria razão e do Absoluto. “Isto é o primeiro disparate ruim que vem ao seu encontro: o *Dizer*, que sempre vem da subjetividade e, segundo sua natureza, estabelece um objeto morto, não é superior, mas antes muito inferior ao fazer” (WL1804, p. 140-1).

a filosofia “parte daquela separação originária, para unificar novamente o que no espírito humano estava originalmente e *necessariamente* unificado, isto é, para suprimir para sempre aquela separação. (...) Nós queríamos, depois que tínhamos por liberdade separado objeto e representação, unificar novamente por liberdade, nós queríamos saber, que e por que entre ambos não há *originalmente nenhuma* separação”³³.

Enfim, ao contrário do que afirma Schelling, é a filosofia-da-natureza e o sistema da identidade de Schelling que, nessa constelação, podem receber os traços característicos de uma filosofia da consciência, agora, porém, no sentido de Fichte. E se é possível dizer que a doutrina da ciência é uma filosofia da reflexão, isso se dá em um sentido outro e insuspeitado para Schelling, que, de modo algum, se correlaciona com uma filosofia da representação, todavia é exatamente a sua crítica. O que é, de fato, essa filosofia da reflexão, vem à tona com o debate entre Fichte e Jacobi. É a essa contenda que, à guisa de conclusão, devemos nos dirigir agora, a fim de perfazermos de modo completo o trajeto traçado no início, porque, mesmo que o problema inicial acerca da verdade e da síntese já esteja solucionado através das figuras da espontaneidade: teórica, prática e absoluta, é graças à análise dessa contenda que poderemos definir os pontos de vista da filosofia e da vida e empreender a derradeira síntese a ser feita, aquela entre filosofia e vida.

³³ SCHELLING, F. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, AA I/5, p. 72-3. Em carta a Fichte, Schelling afirma que já em suas *Cartas sobre dogmatismo e criticismo*, ele tinha um “sentimento cru e não desenvolvido de que a verdade se encontra mais alto do que onde o idealismo chega” (BW: 613, de Schelling, 03.10.1801, GA III/5, p. 85). E de fato, ao se tomar em consideração as *Cartas* citadas por Schelling, vê-se que o problema da especulação não é tanto expor a unidade originária, a partir da qual surge toda oposição, mas acabar com o conflito entre sujeito e objeto em uma tese, na qual a síntese deve “terminar” – “o fim de toda síntese é tese” – seja como sujeito absoluto (criticismo), seja como objeto absoluto (dogmatismo). De qualquer forma, o conflito é pressuposto e sua solução tem lugar em uma tese absoluta *posterior* a ele, que só pode ocorrer mediante o *agir*, isto é, no domínio *prático*, que, curiosamente, será chamado por Schelling como o domínio dos “postulados práticos”: “aquela questão teórica se torna necessariamente um *postulado prático*”. “O fundamento que me leva a afirmar que esses dois sistemas inteiramente opostos entre si, o dogmatismo e o criticismo, são igualmente possíveis, e que ambos subsistirão um ao lado do outro enquanto todos os seres finitos não tiverem atingido o mesmo grau de liberdade é, concisamente, o seguinte: os dois sistemas têm o mesmo problema, e esse problema absolutamente não pode ser solucionado teoricamente, mas apenas *praticamente*, isto é, por liberdade” (SCHELLING, F. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritikismus*, AA I/3, p. 75 (191-2)). “Prático” aqui entendido no sentido de “atitude de vida” ou, se quiser, como “visão de mundo”. Schelling escreve: “todo sistema traz na frente a chancela da individualidade, pois não pode perfazer-se a não ser *praticamente* (isto é, subjetivamente). Quanto mais uma filosofia se aproxima do sistema, maior é a participação que têm nela a *liberdade* e a *individualidade*” (idem, p. 72 (190)). Sobre a filosofia de Schelling como um “atitude de vida” <Lebenshaltung>, ver GÖRLAND, I. *Op. Cit.*, pp. 51-78.

Excurso 2: Jacobi e a doutrina da ciência como niilismo¹

“Embora a imaginação não encontre nada para além do sensível no qual ela possa se conservar, ela se sente, contudo, justamente através dessa remoção de seus limites, ilimitada: essa separação, portanto, é uma exposição do infinito, que exatamente por isso não pode ser nada mais que mera exposição negativa, mas que, todavia, amplia a alma”².

“As ações que são estabelecidas são *sintéticas*; mas a reflexão que as estabelece é *analítica*” (GWL, GA I/2, p. 284 (64)).

Falta perguntar, com efeito, o que restaria desse saber de todo saber que não diz nada de objetivo sobre as coisas – “não pode proporcionar nenhum saber novo e particular” (WL1801/2, GA II/6, p. 141) –, mas parece dissolver a realidade das coisas nesse mero agir da razão, inclusive todo o Valor que alguma vez poderia ser incondicionado e absoluto? Qual é, pois, o resultado desse “*pathos* da distância”, se é que é possível falar aqui em *pathos*, visto que a doutrina da ciência se afasta de toda *Gesinnung*? Tais são, sabe-se, as perguntas que Jacobi faz a Fichte, em sua *Carta a Fichte*, quando da eclosão do “conflito do ateísmo”. Seu diagnóstico, ali, não é nada generoso: a doutrina da ciência, saber de todo saber, resulta em um niilismo. Pois ela aniquila toda a consistência do Ser em um mero produzir da razão, o que, para Jacobi, significa suprimir o Ser em um *nada*. “Se um ser deve se tornar um objeto *inteiramente* concebido <*begriffen*> por nós, então temos de suprimi-lo objetivamente no pensamento – *como algo consistente por si* –, aniquilá-lo, a fim de que ele nasça de maneira inteiramente subjetiva, que ele se torne nossa própria criatura, um *mero esquema*” (BW: 428, de Jacobi, 03-21.03.1799, GA III/3, p. 234).

¹ Como Jacobi também só teve acesso à primeira exposição da doutrina da ciência, a *Grundlage*, nosso objeto de análise neste trabalho, é proveitoso discutir sua interpretação. Por outro lado, o mais comum entre os comentadores dessa contenda é referir-se sempre à *Destinação do homem*, como a resposta de Fichte a Jacobi. Não é o que faremos aqui. Continuando com nosso plano, analisaremos a *Grundlage* propondo uma outra interpretação que Jacobi para o mesmo texto, sendo possível assim comparar dois comentários sobre ele. Sobre as fontes utilizadas por Jacobi na sua interpretação da doutrina da ciência, ver RADRIZZIANI, I. “Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den Denkbüchern”. In: *Fichte Studien*, Band 14, 1998, pp. 43-62. Para um comentário mais geral sobre a relação Fichte-Jacobi, ver TRAUB, H.: “Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte”. In: *Fichte Studien*, Band 14, 1998, pp. 87-106.

² KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 274.

Ora, ao ser uma filosofia imanente da razão pura, a doutrina da ciência radicaliza esse processo de aniquilamento – a *reflexão abstraente* – presente em todo conhecimento, fazendo dele seu modo de atuar por excelência. Todo Ser transforma-se em um nada, ou melhor, em mero produto da imaginação produtiva: “nada deve subsistir nele [no objeto, FG], nada deve constituir uma parte essencial de sua ideia que não seja nossa ação, que não seja *agora* uma mera exposição de nossa imaginação produtiva” (idem, p. 234). Pior: ao ser uma reflexão sobre a própria razão e sua atividade, a doutrina da ciência tem de aniquilar o próprio eu, fazer dele um nada, porque só assim, afinal, ela o conhece – o próprio Fichte dizia: “toda realidade é produzida pela imaginação” (GWL, GA I/2, p. 368 (120)). “Ele [o espírito humano, FG] – continua Jacobi – somente pode ser seu próprio criador sob a condição geral indicada: ele tem de aniquilar-se segundo seu *ser*, para surgir, para ter-se unicamente no *conceito*: no conceito de um chegar e iniciar puros e absolutos; originariamente parte-se *do* nada, vai-se *ao* nada, tem-se *por* meta o nada, está-se *no* nada” (BW: 428, GA III/3, p. 234). Em suma, o sol, as flores, as estrelas são como desenhos bordados pelos fios da imaginação, mas quando esse bordado é desfeito, não resta nada exceto o fio nu tecido entre o eu e o não-eu. Da mesma forma, o próprio eu não é nada senão o vazio, o puro nada, e querer fundar uma moral unicamente no eu significa, segundo Jacobi, colocar no fundamento da vida moral uma vontade que quer o nada, “a mera egoidade do eu sem Si”, e por isso, submeter “a *Gewissen* a uma racionalidade mortificante” (idem, p. 242), cujo fundamento não é nada além de um mero agir vazio: “se o supremo, de que eu posso refletir e que eu posso intuir é meu eu *vazio e puro, nu e simples*, com sua autonomia e liberdade, então a auto-intuição reflexiva *<besonnene Selbstanschauung>*, a racionalidade são para mim uma maldição – e eu execro a minha existência” (idem, p. 243 – *grifos nossos*). Logo, não há “significação mais profunda” para o mundo, nada há além desse nada e todo o ser é mero produto desse eu vazio, devendo ser chamado de mero fantasma. E a doutrina da ciência, por conseguinte, está destinada a cair inevitavelmente em um esvaziamento de sentido, em uma fé artificial, cuja consequência é a constatação de que o idealismo transcendental da doutrina da ciência é sinônimo de niilismo (idem, p. 245). Contra o niilismo do saber do saber, declara Jacobi, é preciso sair do saber mediante um *Salto Mortale* e afirmar um não-saber pura e simples, uma ignorância *<Unwissenheit>*, essencialmente inacessível à ciência, que é, justamente por isso, o lugar do Verdadeiro (Deus), o pressuposto de toda razão, pois ela só é razão, na medida em

que ela reconhece essa existência absoluta e essa sua incapacidade diante dela. Precisamente porque Deus permanece inconcebível ao homem, o homem o encontra: “necessariamente! diz Jacobi, porque, do contrário, teria de habitar no homem uma faculdade supra-divina, Deus teria de ser inventado pelo homem. E então, Deus seria somente um pensamento do finito” (idem, p. 251). Querer compreender Deus, portanto, significa já por isso negá-lo: tem-se de encontrá-lo necessariamente como *Inescrutável* em si.

Mas seria isso mesmo? A solução do problema da síntese articulado pelo conceito de liberdade e seus correlatos acarreta necessariamente nesse “esvaziamento de sentido”? É este o preço a pagar por se ter feito da filosofia uma ciência rigorosa? Ora, diante dessas objeções de Jacobi, a reação de Fichte não é, por incrível que pareça, de estranhamento. A Reinhold ele escreve alguns dias depois do recebimento da carta de Jacobi: “eu subscrevo as afirmações de Jacobi em toda a sua extensão; tudo o que ele diz ali, eu já sabia e já tinha pensado há tempos; e assim como me alegra intimamente que Jacobi tenha escrito esse belo achado *para mim*, igualmente me é incompreensível como ele pôde acreditar escrever *contra* mim” (BW: 440, a Reinhold, 22.04.1799, GA III/3, p. 325-6). Ao mesmo tempo, Fichte deixa vir à luz a razão dessa confusão de Jacobi: que Jacobi esteja contra Fichte, ele só pode acreditar porque ele não faz uso da distinção metodológica entre o ponto de vista fático da vida e o ponto de vista genético da filosofia e, por isso, julga a filosofia a partir do ponto de vista da vida³. É exatamente essa confusão, afirma Fichte, a razão capital da incompreensão que se encontra no fundamento do então conflito do ateísmo, e, na verdade, de todo mal-entendido em relação à doutrina da ciência. Por quê? Fichte é claro quanto a isso: é que há “um preconceito firmemente enraizado em toda filosofia até o presente, segundo o qual se considera a filosofia como uma sabedoria de vida <Lebensweisheit>” (idem, p. 325). A filosofia, já dizia a *Segunda introdução à doutrina da ciência*, não é um “modo de pensar, mas é somente especulação”

³ Essa mesma confusão de Jacobi Fichte já tinha indicado por ocasião da sua leitura do problema da coisa em si na *Crítica da razão pura*, na *Segunda introdução à doutrina da ciência*: “algo que existe como coisa em si, quer dizer, independente de *mim*, o *empírico*, *tenho que o pensar* do ponto de vista da vida em que eu sou apenas o empírico; e, por isso mesmo, nada sei da minha atividade nesse pensamento, *porque ela não é livre*. Só do ponto de vista filosófico posso concluir da *existência dessa atividade* no meu pensamento. Daí advém talvez que o mais clarividente pensador de nosso tempo [Jacobi, FG], a cuja obra me refiro atrás, não tenha admitido o idealismo transcendental assim corretamente compreendido, (...), pois ele não pensou com clareza essa diferença entre os dois pontos de vista, e supôs que a maneira de pensar idealista se pretendia *na vida*” (ZEWL, GA I/4, p. 235 – nota).

(ZEWL, GA I/4, p. 211 – nota). Quer dizer, situado no ponto de vista *artificial* do saber, o filósofo não tem nenhuma pretensão de intervir na vida, mas ele apenas reflete consciente e intencionalmente sobre o modo de agir da razão finita em geral. No *Comunicado claro como o sol*, Fichte escreve: “nem um único de seus pensamentos, proposições, enunciados faz parte da vida efetiva, nem é adequado à vida efetiva. (...) Não pode tornar os homens sábios, bons, religiosos, por demonstração, assim como nenhuma das filosofias precedentes o podia fazer; mas sabe que não pode fazê-lo e não quer fazer aquilo que sabe que não pode fazer” (Sonnenklarer, GA I/7, 247 (239)). Logo, nenhuma proposição “de uma filosofia que se conhece a si mesma é uma proposição para a vida efetiva” (Rückerinnenrungen, GA II/5, p. 120), e no caso de uma filosofia da religião em geral, da crença em Deus e da religião, há de ser dito que: “de modo algum queremos que nosso raciocínio seja tomado como uma conversão do incrédulo, mas como uma dedução da convicção do crente. Nós não temos de responder senão à questão-causal: como o homem chega a ter uma fé?” (Glauben, GA I/5, p. 348). Pois “o que deve ter influência na vida, tem de ter surgido da própria vida” (Rückerinnenrungen, GA II/5, p. 118), e Fichte será tão radical nessa oposição que chegará a afirmar que “ambas, vida e especulação, são determináveis somente uma pela outra <durch einander>. Viver é inteira e propriamente *não-filosofar*; filosofar é inteira e propriamente *não-viver*” (BW: 440, GA II/3, p. 333).

Mas se é assim, então Jacobi tem toda razão quando diz que a *reflexão* conduz a um aniquilamento do objeto refletido e transforma todo seu existir em si em um produto do agir da razão – o próprio Fichte reconhecerá posteriormente esse aniquilar da reflexão⁴, de modo que é possível sim dizer que a doutrina da ciência é niilista. Na mesma carta a Reinhold, lemos: “eu acredito não ter nenhum entusiasmo [pela filosofia, FG] (nem lógico nem pela vida), e considero essa *apatia* <*Apathie*> como pura e simplesmente necessária, para se compreender o idealismo transcendental na sua totalidade e não ser levado por ele ao desespero <*Heillosigkeit*> ou à irritação” (BW: 440, GA III/3, p. 326). Como, todavia, esse proceder de esvaziamento do ser no saber só tem lugar na filosofia, mas nunca no ponto de vista da vida, aquela não rivaliza com esta – ela não tem nenhuma pretensão de ser uma “sabedoria de vida”

⁴ Posteriormente, Fichte admite que “toda reflexão destrói a realidade”, e mesmo confessa que o refletir da doutrina da ciência é o fundamento do seu (suposto) niilismo (WL1807, GA II/10, p. 176). Cf. WL1811, GA II/12, p. 152.

superior – “não pode tornar os homens sábios, bons, religiosos, por demonstração”. Antes, é o contrário que ocorre: justamente porque essa reflexão do filósofo aniquila a consistência de um ser para além do agir da razão, ela é capaz de mostrar o fundamento do ponto de vista da vida, sua legitimidade e os limites da sua convicção, garantindo, desse modo, os plenos direitos do *realismo* da vida.

Foi isso que vimos com as análises da exposição do primeiro princípio da doutrina da ciência na *Grundlage*, como fonte de toda verdade e de toda realidade. Recordemos: para que ele *apareça* na exposição filosófica como conceito figurado na forma científica foi necessária uma *reflexão abstrata* do filósofo. E isso como uma medida profilática de crítica de tudo aquilo que poderia contaminar o primeiro princípio com alguma determinação empírica ou confundi-lo com a própria consciência empírica. Assim, a exposição filosófica partiu de um fato da consciência empírica e separou desse fato *uma determinação empírica após a outra*, até que restou puro aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado (GWL, GA I/2, p. 256 (44)). Tal separação das determinações empíricas foi operação justamente da reflexão abstrata: somente por meio dela “é reconhecido que se deve necessariamente *pensar* aquela *Tathandlung*, como fundação de toda consciência” (idem). Em outras palavras, ou melhor, utilizando as palavras de Jacobi, a reflexão do filósofo foi *esvaziando* o *Tatsache* inicial da consciência empírica, *aniquilando-o* em toda a consistência de suas determinações empíricas, *aniquilando o próprio ato de objetificação da consciência empírica e, com ele, sua Aparência natural*, até que restou somente aquilo que está no seu fundamento e que, na medida em que não é determinado por nenhuma determinação empírica, isto é, não é determinado em geral e não está sob o âmbito da consciência empírica e da *individualidade* do filósofo, mas é puro de toda determinação e absolutamente *indeterminável*, está no fundamento do saber e, não podendo ser em hipótese alguma objeto do saber nem saber algum – é inconcebível –, é o pressuposto absoluto de todo saber, o que é certo “em si, em função de si e por si mesmo”. É um agir que produz a si mesmo por si, fonte de toda verdade e de toda *realidade*. Ora, o que Jacobi não compreendeu é que justamente porque *nada* é determinado desse eu absoluto, porque ele não é *nada* de empiricamente consistente, que ele se apresenta como fonte de toda realidade para a consciência individual fática e torna-se possível, para ela mesma, uma *postulação absoluta* de um *valor* ao mundo. Tudo isso se confirma quando

analisamos a natureza do juízo tético na sua relação com os juízos regidos pelo princípio de razão, os juízos sintéticos e antitéticos.

Os juízos regidos pelo princípio de razão são aqueles em que o eu iguala ou distingue duas coisas através de uma razão de referência ou de distinção, pois igualar opostos é referi-los em um juízo sintético e opor igualados é distingui-los em um juízo antitético. Tais juízos regidos pelo princípio de razão são aqueles que constituem todo o conhecimento de objeto, pois todo conhecimento de objeto se dá através da *determinação* desse objeto, de modo que sempre há uma razão – de distinção ou de referência – que o explique e o determine. Ora, o primeiro princípio não pode ser nem provado nem, muito menos, fundado em nada, pois, enquanto primeiro, ele tem de fundar-se em si mesmo, e se ele é expresso em um juízo, esse juízo certamente não é regido pelo princípio de razão, mas tem de ser um juízo de um tipo completamente diferente:

“um juízo sobre aquilo a que nada pode ser igualado e nem oposto não está submetido ao princípio de razão, pois não está submetido à sua condição de validade; esse juízo não é fundado, mas funda, ele próprio todo o juízo possível; não tem nenhuma razão ou fundamento, mas fornece, ele próprio, a razão ou o fundamento de todo fundado” (idem, p. 273 (56)).

Por isso, esse juízo que não está submetido ao princípio de razão é chamado de juízo *tético*: ele não unifica ou distingue duas coisas, ele não afirma ou nega algo de algo, não utiliza o termo *ser* no sentido *relativo* de uma predicação, mas é a *posição* pura e simples, *absoluta*, de uma tese. Um juízo tético, diz Fichte, “seria aquele em que algo não fosse igualado a nenhum outro nem oposto a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo; não poderia, por conseguinte, pressupor nenhuma razão de referência ou de distinção” (idem, p. 277 (58)), e por essa razão, aliás, não é um juízo de conhecimento, mas um juízo que afirma a si mesmo. Fundamento de si e fundamento de todo fundado, é evidente que o objeto de todos os juízos téticos só pode ser o eu absoluto do primeiro princípio e que tais juízos, na medida em que não estão sob o domínio do princípio de razão, não podem ser provados e, na verdade, não exigem qualquer fundamentação, mas “todos os juízos de que ele [o eu] é sujeito valem pura e simplesmente e *sem nenhum fundamento*” (idem, p. 273 (56) – *grifo nosso*). Ora, justamente esse eu vazio e puro, esse nada e horripilante vazio que leva Jacobi à execração da existência, é aquilo que torna possível a ele próprio, o

indivíduo Jacobi, a afirmação de uma tese absoluta para além de toda a fundamentação, para além de todo saber e de toda relação, para além de todas as razões e de todo juízo regido pelo princípio de razão; em uma palavra, seu *Salto Mortale* – como diz Fichte:

“o juízo supremo e originário dessa espécie [juízo tético, FG] é: o *eu sou*, em que *nada* é dito do eu mas é deixado *vazio* o lugar do predicado para a determinação do eu ao infinito” (idem, p. 277 (58) – *grifos nossos*).

Nada é dito do eu e o juízo tético não é um juízo de conhecimento que expressa um saber fático através de razões e predicados; e o vazio do lugar do predicado não significa ausência de significação, mas significa ausência de uma significação *relativa* a uma razão exterior, ou de referência ou de distinção, e exatamente por isso, porque não é um saber, possibilita ao próprio eu produzir esse sentido pela “determinação do eu ao infinito”; enfim, o lugar vazio do predicado mostra que não se trata de algo que *é*, mas o vazio aponta para além do juízo, aponta para um *agir* que preencheria o juízo, isto é, aponta para um *tarefa*: “o terceiro termo, que ele [o juízo tético, FG] contudo, segundo a forma lógica, tem de pressupor, seria meramente a *tarefa* de um fundamento” (idem). Afinal, se o eu absoluto fosse algo predicado, ele estaria determinado por algo outro, seria um objeto no interior da consciência fática, ele se apresentaria como um conhecimento e estaria em função desse algo outro, sendo portanto um meio para a sua realização, e é impossível um conhecimento, que é sempre algo finito e determinado, fornecer a partir de si um fundamento para todo o fundado – logo, ser um fim em si mesmo⁵.

E as análises anteriores já revelaram como justamente dessa gênese absoluta, pura de todo fático, foi possível deduzir o caráter prático da razão – ou *como* a razão é prática –, caráter expresso justamente através da *postulação absoluta e categórica*

⁵ Em correlação a essa construção especulativa, corre a seguinte construção em forma popular na *Destinação do Homem*: “todo o Fim-Terminal da razão é sua pura atividade, pura e simplesmente por si mesma e sem carecer de um instrumento fora de si – independência de tudo que não é a própria razão, incondicionalidade absoluta”, (BM, GA I/6, p. 284). Aqui, não podemos não citar um trecho da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, no qual já encontramos a mesma ideia de valor absoluto: “no Reino dos Fins, tudo tem ou um *preço* ou uma *dignidade*. Para aquilo que tem um preço, também pode se encontrar algo outro como *equivalente*; mas aquilo que está acima de todo preço e, por conseguinte, não admite nenhum equivalente – tal tem um dignidade. (...) o que constitui a condição sob a qual unicamente algo pode ser fim em si mesmo, isso não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor interno, isto é, uma *dignidade*” (KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, p. 434.)

de um Valor incondicionado ao mundo: o imperativo categórico⁶. É o que reencontramos aqui, agora sob a perspectiva de como isso *aparece* à consciência comum, situada no ponto de vista natural do saber, diante do agir: “que eu devo, e o que eu devo – diz Fichte –, é o primeiro e o mais imediato. Não carece de mais nenhuma explicação, justificação, autorização (...). Não é fundado ou determinado por nenhuma verdade, mas, antes, toda outra verdade é fundada e determinada por ela” (Glauben, GA I/5, p. 352)⁷. Verdade primeira que traz consigo também, como condição de possibilidade do agir, a *postulação* igualmente absoluta de um governo divino do mundo, que, decerto, não é e não pode ser objeto do conhecimento, mas do agir e, portanto, é objeto de *fé*. – objeto que, *representado* pela consciência natural, chama-se *Deus*. Em todo caso, essa fé não pode ser entendida como a resignação de uma razão que é fraca para conhecer e que, por isso, se compadece meramente na fé. Ao contrário, *originariamente* ela é uma *fé* e só porque ela é uma fé que ela se realiza como a postulação absoluta de um valor⁸. É quando transformadas em conhecimento que essa verdade primeira de toda consciência comum e sua fé perdem toda a sua absolutez para se tornar algo determinado e relativo àquilo que as determina, perdendo, por conseguinte, todo seu valor absoluto: “vocês não podem, diz Fichte, procurar essa explicação [para esse *Sollen*, FG], sem prejudicar em vocês mesmos a

⁶ Recordemos o que a parte prática da *Grundlage* dizia: “se em alguma parte se torna claro que Kant colocou como fundamento de seu procedimento crítico, embora tacitamente, exatamente as premissas que a doutrina da ciência estabelece, é aqui. Como teria ele jamais podido chegar a um imperativo categórico, como postulado absoluto de concordância com o eu puro, sem partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não é, ao menos *deveria* ser. (...). Apenas *porque e na medida em que* o próprio eu é absoluto, tem ele o direito de postular absolutamente” (GWL, GAI/2, p. 396 (140) – nota).

⁷ Na *Destinação do Homem*, Fichte diz: “unicamente por meio do mandamento da *Gewissen* vêm verdade e realidade às minhas representações (...). É pura e simplesmente verdadeiro, sem mais prova ou fundamentação, é o primeiro verdadeiro e o fundamento de toda outra verdade e certeza, que eu devo obedecer a essa voz [da *Gewissen*, FG]” (BM, GA, I/6, p. 261).

⁸ A esse respeito ver ZÖLLER, G. “Das Element aller Gewissheit” – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben”. In: *Fichte Studien*, Band 14, 1998, p. 21-42. Pode-se também dizer, que toda fé se funda no caráter prático da razão, tanto a fé no supracensível, quanto a fé em um mundo sensível: “O que mantém, então, os homens nessa primeira perspectiva natural? Argumentos <*Vernunftgründe*> não são, pois aqui não há nenhuma dessa espécie; é o *interesse* por uma realidade que eles querem produzir (...). Ninguém que vive pode se separar desse interesse, tampouco, pois, da fé que ele traz consigo. Nós todos nascemos na fé” (DM, GA, I/6, p. 258-9). Nesse sentido, têm razão aqueles que atribuem à doutrina da ciência a afirmação de uma *Docta ignorantia*, como o fazem Henrich (*Op. Cit.*, p. 220 – nota) e Goddard (GODDARD, J-C. “Introdução”. In: *Quellere de l'athéisme suivi de divers textes sur la religion*, Paris, Vrin, 1993. Não é à toa o elogio de Fichte à proibição judaica de se fazer imagem ou alegoria de Deus: “na medida em que algo é concebido, ele deixa de ser Deus; todo suposto conceito de Deus é necessariamente o conceito de um ídolo. Quem diz: não debes fazer nenhum conceito de Deus, diz, com outras palavras: não debes fazer para você nenhum ídolo, e seu mandamento significa espiritualmente o mesmo que, sensivelmente, o velhíssimo mandamento mosaico: não debes fazer nenhuma imagem, nem nenhuma alegoria etc.” (GV, GA I/6, p. 52).

dignidade dessa admissão e torná-la vacilante. Sua dignidade é a de que ela é certa absolutamente por si mesma e não admite nenhuma sutileza argumentativa [*Klügelei*]” (Glauben, GA, I/5, 355). Ora, é justamente isso o que se passa quando a razão determina seu agir a partir da consideração objetiva do mundo e das consequências que o agir pode ter, quer dizer, quando a razão, determinada pelos objetos – pelo teórico e a *negação da gênese* – só pode colocar-se para si fins relativos e, com eles, imperativos hipotéticos, nos quais, evidentemente, reina a esperteza <*Klugheit*>, mas nunca a dignidade da pessoa. Em outras palavras, isso acontece quando o agir em geral e seu fundamento são objetificados pela consciência fática.

E qual não foi o destino da metafísica dogmática “até Kant” – “e mesmo desde Kant, exceto na doutrina da ciência” –, senão o de ter procurado captar o fundamento dessa verdade, o Absoluto, na forma da consciência, fazendo dele, por conseguinte, um objeto do saber, mas nunca o fundamento do saber e, com ele, o fundamento de todo agir? Afinal, ainda presa ao ponto de vista fático da vida, ela sempre fora impulsionada pela ideia de que deve conhecer o Absoluto, as coisas como elas são em si mesmas, logo, ser uma *sabedoria de vida* e, como se trata da sabedoria última e suprema, uma sabedoria de vida superior àquela da consciência comum. Por isso também, o desdém com o qual a metafísica clássica sempre olhara para a consciência natural. Todavia, o resultado sempre foi o contrário do visado: a objetificação do Absoluto, refém da Aparência e posto então como “coisa”, significa: negação da gênese e, tratando-se da gênese absoluta, negação de toda gênese⁹. É o que o Fichte tardio chamará de “Ser morto”:

“em relação ao ser morto anteriormente estabelecido [pela metafísica dogmática], ficaria claro que ele não é, de modo algum, o Absoluto, mas somente o último produto da vida verdadeiramente absoluta que entrou na forma do eu; o último: portanto, aquilo no que, nessa forma, a vida está encerrada,

⁹ Vemos aqui a contradição entre *falar* e *fazer* que Fichte, na exposição de 1804, apontará como presente em todos sistemas dogmáticos: eles *falam* do absoluto e, por isso, estão em contradição consigo mesmos e com aquilo que eles *fazem*. O Absoluto não é um objeto sobre o qual se fala, não é objeto do saber; o Absoluto é apenas objeto do agir: vive-se o Absoluto somente, ao se agir conforme a espontaneidade da razão. Jacobi, ao *falar* que não há filosofia, saber do Absoluto, mas somente *salto mortale*, justamente *fez* aquilo que a própria razão *faz*, no ponto de vista natural do saber, enquanto indivíduo. Nesse sentido, a não-filosofia de Jacobi simplesmente expressa às claras essa contradição de todo dogmatismo. À doutrina da ciência caba revelar esse fazer da razão que está no fundamento da consciência individual no ponto de vista comum do saber – sobre isso ver WL1804, pp. 188-90.

apagada e exterminada, logo, não restando nele nenhuma realidade” (WL1801/2, GA II/6, p. 132).

“Ser morto” porque, mediante a objetificação, a espontaneidade que está no fundamento de toda razão é fixada, *representada* e, com isso, negada enquanto espontaneidade. A raiz de toda razão, seu elemento genético, é negada e, com ele, seu elemento criador, no sentido mais amplo: tanto prático quanto teórico, é exteriorizado – alienado em algo externo –, extirpando assim, pela raiz, a própria essência da razão: a liberdade, o agir em geral. Não se trata, pois, do fundamento do saber – a gênese – mas de um produto do saber. Ao objetificar essa realidade, o dogmatismo a relativiza, já que a acolhe na forma do saber: um *pelo* outro. Na perspectiva prática, essa mortificação da gênese implica no estabelecimento do agir moral determinado pelos objetos e pelo saber objetivo, quer dizer, não o agir conforme a espontaneidade da razão e seu conteúdo essencial: a gênese, cuja expressão é o imperativo categórico, mas justamente um agir relativo a um conhecimento já fixado, logo, determinado por um produto do saber. Daí que não seja mais criação, mas submissão a algo já criado.

Por sua vez, graças à *reflexão abstrata*, a doutrina da ciência neutraliza, desde seu início, esse ato de objetificação e esvazia todas as determinações fáticas do saber, de modo que, quando toda suposta objetividade está neutralizada em sua Aparência, é possível vir à luz toda a realidade que está no fundamento do saber, tal como com a *Tathandlung*: é justamente quando a forma de todo saber (a da determinação) encontra seu limite que se vislumbra, para além dela, seu fundamento. Daí que, para descrever esse “*pathos* da distância” do filósofo, talvez seja possível falar em uma similitude entre a reflexão filosófica e a experiência do sublime, tal como descrita por Kant: em ambos os casos trata-se de uma “exposição negativa do infinito”, porque apresenta, ao mesmo tempo, a incapacidade da imaginação na determinação do fundamento apontando para a ilimitação e infinitude deste último, que, por isso, funda a sua destinação suprassensível, animando-a desde a raiz¹⁰. E é

¹⁰ O sublime mostra, dizia Kant, que “tudo o que a natureza como objeto dos sentidos contém de grande para nós deve ser avaliado como pequeno em comparação com as ideias da razão” (KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, AA V, p. 257). No terceiro capítulo deste trabalho, descrevemos o sublime kantiano mediante o termo fichteano: “exigência da gênese”, já que ali a totalidade, a apreensão do infinito, era exigida, mas impossível de ser realizada, dada a natureza da imaginação, revelando-se aí a finitude da imaginação e sua destinação suprassensível. Ora, a reflexão do filósofo não deixa de se realizar como uma exigência de gênese, já que ela tem de ser uma dedução genética de tudo o que aparece à consciência, e por isso é tarefa da imaginação criadora. É através desse esquema que, ao nosso ver, deve ser interpretado o trecho da *Grundlage* que diz que “dessa faculdade [da imaginação

aqui, neste ponto onde a reflexão se mostra como o meio pelo qual o filósofo transcendental aniquila o ato de objetificação da consciência, que se pode dizer, em um sentido inédito, que a doutrina da ciência é sim uma “filosofia da reflexão”: ela o é, porque, *através da reflexão*, ela aniquila toda Aparência e mostra a nulidade da forma da consciência na afirmação do Absoluto:

“a doutrina da ciência – afirma Fichte na exposição de 1801/2 – captou a tarefa posta à humanidade pela descoberta kantiana, na medida em que mostrou o que é o saber absolutamente em sua unidade, sabendo, de modo seguro, que dessa unidade resultam por si os seus ramos que puderam ser caracterizados a partir dela – nós queremos aqui, por isso, retirar da realidade toda forma e indicar, pelo conhecimento da nulidade da forma, a verdadeira realidade no fundamento” (WL1801/2, GA II/6, p. 129-30).

Enquanto filosofia da reflexão, portanto, a doutrina da ciência funciona como um elemento catártico da vida racional, criticando todo elemento estranho à espontaneidade de toda razão no ponto de vista natural do saber – afastando toda negação da gênese que pretenda fundar a própria gênese. A doutrina da ciência, diz Fichte, “tem a determinação de purificar o conhecimento comum de todo ingrediente alheio” (Rückerinnerungen, GA II/5, p. 122). Por isso mesmo, a doutrina da ciência não está em conflito com o ponto de vista natural do saber, mas ela concilia vida e filosofia¹¹: ao criticar toda pretensão dogmática contrária a ela, ela deixa a vida formar-se a si mesma, garantindo os direitos do seu realismo em relação àquilo que a filosofia dogmática tratava como seus objetos, porque, no limite, o Absoluto não é objeto do saber, mas do agir – a gênese *deve* ser realizada –, de modo que, como já

criadora, FG] depende que se filosofe com ou sem espírito. A doutrina da ciência é de tal espécie, que não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito; porque suas ideias fundamentais têm de ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora” (GWL, GA I/2, p. 415 (152)). “Não pode ser comunicada pela mera letra” quer dizer: tem-se de anular a Aparência da objetividade. O próprio Fichte reconhecerá essa identificação entre *Soll* e reflexão filosófica na exposição de 1804 (WL1804, p. 226). Daí também, ao nosso ver, a aproximação operada por Fichte, nos tempos de Iena, entre filosofia e arte: é que ambas põem entre parêntesis o pressuposto básico do saber no ponto de vista fático, de que existem o objetos em si fora do saber, cabendo perguntar pelo sua concordância com as representações da consciência empírica, a primeira situando-se no ponto de vista genético do saber, no qual não há nenhuma “verdade empírica” mas só “transcendental”, a segunda fazendo a mediação do ponto de vista genético para o fático (cf. WLn, GA IV/3, p. 522-3). Tal é o “*pathos* da distância”, comum também ao artista.

¹¹ O que ocorre sobretudo com a “parte prática” da *Grundlage*, quando a reconsideração da *Tathandlung* revela o fundamento de toda a realidade para a razão, realidade expressa, como vimos, no sentimento: “através dela [parte prática, FG] o entendimento humano comum, ofendido por toda filosofia pré-kantiana e incompatibilizado com a filosofia por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação, é completamente reconciliado com a filosofia” (GWL, GA I/2, p. 282 (61)).

visto, o agir e, em especial, o agir moral são a expressão mais evidente dessa espontaneidade originária da razão. A doutrina da ciência, diz Fichte,

“não nega ao entendimento comum o direito de julgar sobre esses objetos 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” (Sonnenklarer, GA I/7, p. 188 (201)).

O que Jacobi confunde em sua crítica, portanto, é que se a reflexão filosófica esvazia todo o ser no agir do eu, levando a um esvaziamento de toda consistência fática que o ser poderia ter, ela o faz em outro registro discursivo, podendo mostrar em que se funda essa consistência. Em outras palavras, se é possível dizer que a filosofia é niilista, ela acaba por dar pleno direito à vida a uma postulação absoluta e assim a uma fé em um inconcebível¹². É o que diz uma carta de Fichte a Jacobi de 1795, na qual Fichte apresenta os dois pontos de vista, da filosofia e da vida, e já responde por antecipação às críticas de seu correspondente, recusando sua alternativa, ou Deus ou nada, como falsa, pois fica com os seus dois pólos, cada um, porém, em seu devido ponto de vista:

“assim que nós nos consideramos como indivíduo – e assim nos consideramos sempre na *vida*, só no *filosofar* e *criar artístico* <*Dichten*> que não – nós nos situamos nesse ponto de vista, que eu chamo de *prático* (aquele do eu absoluto chamo de *especulativo*). Desse ponto de vista prático existe um mundo para nós, independentemente de nós, que podemos apenas modificar; nesse ponto de vista o eu puro, que também não desaparece de modo algum nele, é posto fora de nós e chama-se Deus. (...) No âmbito desse ponto de vista prático reina o realismo; através da dedução e do reconhecimento desse ponto pela própria especulação, obtém-se a total reconciliação da filosofia com o *são* entendimento humano” (BW: 307, a Jacobi, 30.08.1795, GA III/2, p. 392).

¹² Nesse sentido, Fichte não discorda de Jacobi quando este diz que Deus aparece para a razão através de um não-saber, pois a postulação, que se encontra na sua base, não é e nunca será saber algum, nunca algo determinado, e por isso o eu, quando situado na vida, tem uma fé em Deus. Como diz Fichte: “Essa é a tendência de minha filosofia. Esta mesma é a da de Kant (...); esta é a de um reformador da filosofia, contemporâneo de Kant, Jacobi, que, se quisesse entender-me, não faria mais tantas queixas sobre meu sistema” (Sonnenklarer, GA/7, p. 194 (205)).

Conclusão

Partimos, no início deste trabalho, da própria descrição fichteana da essência da doutrina da ciência e do idealismo transcendental em geral. Ela dizia: o fundamento de todo saber, de toda razão, repousa na liberdade, chamada também de atividade ou espontaneidade absolutas. Perguntamos, então, de que liberdade se trata na doutrina da ciência. Vimos que, ao contrário do que diziam alguns de seus intérpretes, tal liberdade não é um capricho ideológico ou resultado das “intenções morais” do indivíduo Fichte, como se Fichte fosse movido pelos anseios do coração e suas preocupações políticas e religiosas, e cujo resultado seria, inevitavelmente, uma unilateralidade – não se trata, pois, de uma visão de mundo ou, pior, de uma visão moral do mundo. A liberdade, na verdade, é um operador essencialmente especulativo e entra em cena justamente para solucionar os problemas filosóficos com os quais Fichte se debate. A saber, o problema constituinte de toda filosofia acerca da síntese entre pensamento e ser e sua respectiva validade objetiva, problema que adquiriu uma formulação inédita e definitiva com a *Crítica* kantiana, mas que, porque ali ainda era uma solução propedêutica e se situava em um ponto de vista ainda fático, continha pressupostos que deixavam aberto o flanco para objeções céticas e o dogmatismo da coisa em si. Foi isso o que ficou claro a Fichte com a filosofia elementar de Reinhold mas, sobretudo, com as objeções céticas de Enesidemo e Maimon. Seus ataques incidiam particularmente sobre a solução proposta por Kant para o problema da síntese na Dedução transcendental das categorias, colocando em dúvida, por conseguinte, o que o próprio Kant chamara de “doutrina da verdade”. Havia ali, afinal, elementos fáticos não criticados que tornavam incompreensível a própria “síntese originária” entre conceito e intuição, representação e coisa, e que, por isso, deveriam ser genetizados por um agir da razão ainda mais originário que aquele expresso no registro discursivo do tribunal da razão. E isso não só do ponto de vista estritamente teórico. Pois verificou-se que a solução para o problema da síntese envolvia o estabelecimento do agir da razão na sua totalidade. Se é verdade que a imaginação produtiva é o agir que empreende a síntese

originária, ela própria, contudo, pressupõe uma espontaneidade ainda anterior a ela, chamada de imaginação criadora, que constitui com a imaginação produtiva um “todo sintético”; mas mesma essa espontaneidade criadora e produtiva, a imaginação pensada na sua totalidade, ainda tem de estar fundada em uma espontaneidade absoluta, que produz a si mesma, chamada também de liberdade absoluta. Imaginação produtiva, imaginação criadora e *Tathandlung* são, com efeito, momentos de um “todo sintético”, que o filósofo distingue, com sua reflexão, para poder expor a doutrina da verdade na sua completude, agora formulada como doutrina genética de tudo aquilo que aparece na consciência, deduzindo, destarte, os domínios teórico e prático da razão.

Daí, em primeiro lugar, a doutrina da ciência não ter sido algo *arbitrário* para Fichte, mas um projeto que se impôs a ele a partir da filosofia crítica, do projeto reinholdiano de uma filosofia elementar e das objeções céticas à *Crítica*. – “Algo arbitrário” quer dizer: resultado do arbítrio do indivíduo Fichte, trazendo a marca da sua individualidade e subjetividade. Daí também, em segundo lugar, a liberdade entrar em cena não por ideologia, mas como o conceito que soluciona o problema filosófico por excelência da síntese: é que *liberdade* é sinônimo de *gênese* e, por isso, cabe a ela dissolver todo o fático em seus diversos estratos – seja na produção de uma matéria que aparece como *dada* à consciência empírica, enquanto espontaneidade teórica; seja como causalidade sobre o *Anstoß* como aquilo que a imaginação produtiva não consegue genetizar, enquanto espontaneidade prática; seja, finalmente, na produção absoluta de si mesma, fundamento de toda verdade, enquanto espontaneidade absoluta, isto é, gênese absoluta. Fichte escreve na *Doutrina dos costumes*: “ou se tem de renunciar a toda filosofia ou então tem de ser admitida a absoluta autonomia da razão. Somente sob essa pressuposição o conceito de uma filosofia é racional. Todas as *dúvidas* ou toda negação da possibilidade de um sistema da razão fundam-se na pressuposição de uma *heteronomia*; na pressuposição, de que a razão pode estar determinada por algo fora dela mesma. Mas essa pressuposição é pura e simplesmente contrária à razão; um conflito contra a razão” (Sittenlehre, GA I/5, p. 69 – *primeiro grifo nosso*).

Nisto, todavia, a doutrina da ciência não se apresenta como mais um sistema na história da filosofia, mais uma opinião sobre o mundo, o saber e determinados temas, mas ao ser doutrina de todo saber, ciência de toda ciência, ela pode explicar o que é o olhar e, daí, fundar os pontos de vista possíveis do saber. De fato, ela deixa de

lado a pretensão de ser um saber positivo sobre as coisas, uma *Lebensweisheit*, mas por isso, justamente, torna-se ciência evidente e rigorosa. “Ela [a doutrina da ciência, FG] não é, de modo algum, *objeto*, mas somente uma forma do saber de todos objetos possíveis. Ela não é, de modo algum, nosso objeto, mas somente nosso instrumento; nossa mão, nosso pé, nosso olho; e aliás, nem sequer nosso olho, mas apenas a claridade do olho” (WL1801/2, GA II/6, p. 141). Ao mesmo tempo, pela recondução de todo fático à espontaneidade da razão, a doutrina da ciência revela que as oposições e clivagens empregadas pela tradição metafísica, tais como forma e matéria, sensível e suprassensível, lógico e perceptivo, são, na verdade, somente momentos parciais desse “todo sintético” que é o saber e cuja raiz justamente é a liberdade; momentos que, ao serem fixados e privilegiados em detrimento dos demais, dão ensejo às respectivas posições filosóficas: empirismos e racionalismos, idealismos e realismos – todos, contudo, produtos do saber, fruto da sua maneira de ação, mas nunca exposição dele próprio. – Por isso também, dizíamos acima, a doutrina da ciência, ao expor o que é o olhar, está em condição de apresentar os diversos pontos de vista do saber.

Se, enfim, o ceticismo é, decerto, um elemento impulsionador e determinante da reflexão transcendental, ao mostrar as insuficiências e fraquezas do saber tal como ele fora estabelecido até então – e no caso de Fichte, precisamente as insuficiências da *Crítica* kantiana –, ele, todavia, permanece ainda preso ao ponto de vista da vida e, por isso, interpreta a questão da síntese como um problema pela correspondência efetiva de representações e coisas que existiriam em si e independentemente da razão, comungando assim as mesmas pretensões que o dogmático ao conhecimento de uma coisa em si. E como ele, no interior desse ponto de vista natural do saber e a partir dele, vê somente uma impossibilidade *fática* e, mesmo, *empírica* de representar e estabelecer um conhecimento das coisas em si – o que ficou ainda mais patente com Enesidemo, que formulava a hipótese de que no futuro seria possível conhecer as coisas em si –, ele assume-se cético, quer dizer, determina uma ignorância momentânea, acidental (contingente) e fática. Com isso, no entanto, o cético nunca pode *satisfazer* o problema filosófico da síntese e trazer repouso à contenda entre as diversas posições filosóficas. Uma vez formulada a pergunta filosófica, todavia, ela tem de ser resolvida – “uma vez metido com a especulação, as dúvidas que ela despertou em mim perdurarão intimamente e me inquietarão. Depois que eu me coloquei nessa situação, eu não posso obter nenhuma satisfação enquanto tudo o que

eu admito não esteja justificado diante do tribunal da especulação” (DM, GA I/6, p. 254). Porque desfeita, pela dúvida, a síntese originária e “natural” – ingênua, diriam alguns – entre representação e coisa, emergem todos os fantasmas de que tudo não passe de Aparência e ilusão; é preciso agora “saber”, por meio da reflexão, como se dá essa síntese, fundando-a no agir da razão em geral, não, contudo, para criar uma nova realidade através da filosofia, unificando aquilo que só pode ser unificado pelo agir, mas justamente a fim de criticar toda visão – metafísica e artificial – que, estranha ao agir natural, apenas desvirtua a espontaneidade inscrita nele, devolvendo a ele toda essa sua espontaneidade. É sabendo e sabendo cientificamente que a filosofia encontra o repouso e responde à sua tarefa satisfatoriamente. Na *Nova Methodo*, Fichte afirma que o fim da filosofia é “trazer o homem em concordância consigo mesmo, de modo que ele creia na sua consciência a partir da convicção e por razões, como ele o fazia anteriormente a partir do instinto da razão” (WLnm, GA IV/3, p. 326). Foi o que mostrou o debate de Fichte com Jacobi. Jacobi, no final, assumia uma posição cética: partindo da concepção (dogmática) de que a filosofia deve ser um saber objetivo do Absoluto e, ao mesmo tempo, do malogro dessa pretensão, só restava a ele saltar para fora de todo saber e afirmar um não-saber, chamado por ele de Deus, esquecendo-se, porém, que era o próprio saber que assim o fazia. A ciência de toda ciência, contudo, não versa sobre objetos, mas sobre o agir da razão em geral, descrevendo todas as figuras do seu agir e o limite de todo conceber e, por isso, pode determinar toda a extensão da razão, estabelecendo cientificamente no que se fundam os direitos e os limites do realismo da vida. Para isso, todavia, a filosofia tem de sair do ponto de vista da vida, desvencilhar-se de todo ato de objetificação e elevar-se ao ponto de vista genético do saber. Tal elevação foi o que procuramos caracterizar com esse “*pathos* da distância”, chamado por nós de “distância do olhar”. Tanto dogmáticos quanto céticos não empreendem essa distância, mas, presos ao olhar, apenas olham para as coisas, objetivando-as, sem olhar para a atividade que torna tudo isso possível e que, por isso, pode definir o que é o saber e o que não é. Olhando pura e simplesmente para as coisas, eles sempre permaneceram cegos para o próprio olhar. Algo semelhante encontramos estabelecido pelo próprio Kant, “o instituidor da filosofia transcendental”, como não podia deixar de ser em se tratando da doutrina da ciência. Relembrando, no final da *Crítica da razão pura*, que a ignorância <*Unwissenheit*> que se liga aos limites do saber – não às coisas – é algo absolutamente necessário, mas não contingente, porque fundado na

própria razão, Kant conclui que ela não pode ser constituída “empiricamente” a partir da “observação” de quem está imerso no saber, isto é, pelo ceticismo, que sempre fornece apenas uma ignorância fática e empírica – uma “percepção” –, mas tão somente “criticamente” a partir de uma “fundação das primeiras fontes do nosso conhecimento”, que, como conhecimento da ignorância, é “ciência”. O ceticismo, portanto, permanece imerso na experiência, na vida e, por isso, só consegue estabelecer uma ignorância fática, justamente daquilo que ele, naquele momento e naquela situação, não consegue ver: é uma percepção, não uma ciência. Kant explica isso com uma imagem:

“se eu represento a superfície da Terra (conforme a aparência sensível) como um prato, então eu não posso saber até onde ela se estende. Isso, porém, ensina-me a experiência: que onde eu vou, eu sempre vejo em torno de mim um espaço no qual eu poderia continuar a ir; por conseguinte, eu conheço a cada vez as fronteiras <*Schranken*> do meu conhecimento terrestre efetivo, mas não os limites <*Grenzen*> de toda descrição terrestre possível. Contudo, *se eu fui tão distante* para saber que a Terra é uma esfera e sua superfície uma superfície esférica, então, a partir de uma pequena parte da Terra, por exemplo, da grandeza de um ângulo, eu posso conhecer determinadamente e segundo princípios a priori o diâmetro e, através deste, toda delimitação da Terra, isto é, sua superfície”¹³.

Foi essa distância de toda imersão na objetificação natural do saber que a doutrina da ciência teve de tomar, levando às últimas consequências o empreendimento transcendental instituído por Kant, já que capaz de resolver o problema definidor de toda filosofia acerca da síntese originária entre pensamento e ser, de um lado, na totalidade da sua extensão, de outro, a partir da liberdade tomada na plenitude de seu sentido, em todas as suas figuras parciais. Mas fez isso tão somente para retornar à vida, agora sem os falsos acréscimos que a metafísica dogmática pensava estabelecer. Nisto, Fichte apenas trouxe à luz aquilo que é mais próprio de toda razão, mas que foi colocado de lado, ou melhor, de fora da própria razão: “por que não se viu isso? Porque tudo se encontrava mais perto de nós que justamente o próprio olhar – porque estávamos dispersos e procurávamos fora de nós, o que se encontra em nós” (WL1801/2, GA II/6, p. 245).

¹³ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A759/B787 – grifo nosso.

Bibliografia:

1) Fichte:

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, frommann-holzboog, 2000, org. Reinhard Lauth, 42 vols.

_____ *WL 1804 II° Vortrag*, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

2) Kant:

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Felix Meiner, 1902, 29 vols.

3) Maimon:

MAIMON, S. *Gesammelte Werke: herausgegeben von Valerio Verra*, Hildesheim, Olms, 2000 (citada como: *Werke*, a paginação segue a da primeira edição de cada texto).

_____ *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 2004.

4) Schelling:

SCHELLING, F. *Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart, frommann-holzboog, 2000, org. Wilhelm Jacobs, 2003 (citada como: *AA*).

_____ *Schellings Werke*, Munique, Becksche, 1965, org. Manfred Schröter (citada como: *Werke*).

5) Jacobi:

JACOBI, F. H. *Werke*, Stuttgart, Hamburg, Felix Meiner, holz-boog, 2004, org. Klau Hammacher e Walter Jaschke.

6) Reinhold:

REINHOLD, K. L. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Hamburg, Felix Meiner, 2003.

7) Schulze:

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herren Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

8) Bibliografia geral:

AMERIKS, K. *Kant and the fate of autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ASMUTH, C (Herausg.) *Sein-Reflektion-Freiheit*, Amsterdam, Grüner, 1997.

BAUMANN, P. *Fichtes Wissenschaftslehre – Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier, 1974.

_____. *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Bonn, Fromm-Holzboog, 1999.

BAUMGARTNER, H. *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, Karl Albert, 1975.

BOURGEOIS, B *L'idealisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995.

BREAZEALE, D *Thinking through the Wissenschaftslehre*, Oxford, Oxford University Press, 2013

BREAZEALE, D., ROCKMORE, T. (orgs.) *After Jena – new essays on Fichte's later philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

BÜRKLE, S. *Die Frage des Skeptizismus beim späten Fichte*, Magisterarbeit, Ludwig-Maximilian-Universität München, 2014.

CECCHINATO, G. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*, Würzburg, Ergon, 2009.

COURTINE, J.-F. *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

DRUET, P-P “La première philosophie de Fichte et ses ambiguïtés” in: *Revue philosophique de Louvain, Louvain*, Institut Supérieur de Philosophie, tomo 73, 4^e série, n^o 20, nov./1975, pp. 643-657.

_____. “L’Anstoß fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore” in: *Revue Philosophique de Louvain, Louvain*, Institut Supérieur de Philosophie, tomo 70, 4^a série, n^o 7, agos./1972, pp. 384-392.

DUYCKAERTS, F. “L’imagination productrice dans la Logique transcendentale de Fichte” in: *Revue philosophique de Louvain, Louvain*, Institut Supérieur de Philosophie, tomo 50, 3^e série, n^o 26, maio/1952, pp. 230-250.

FUCHS, E., LAUTH, R., SCHIECHE, W. (orgs.) *Fichte im Gespräch*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, 6 vols..

- FUCHS, E., JACOBS, W., SCHICHE, W. (orgs.) *J.G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1995, 4 vols..
- GAWOLL, H.-J. *Nihilismus und Metaphysik*, Stuttgart, frommann-holzboog, 1989.
- GÖRLAND, I. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt, Klostermann, 1973.
- GODDARD, J.-CH. E MAESSCHALCK, M. (org.) *Fichte – La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003.
- GODDARD, J.-C. “Introdução”. In: *Quellere de l'athéisme suivi de divers textes sur la religion*, Paris, Vrin, 1993
- GUÉROULT, M. *L'évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930.
- _____. *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.
- _____. *La philosophie transcendental de Salomon Maimon*, Paris, Felix Alcan, 1929.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, Lisboa, Calouste Gulbekian, 1983, trad. José Gonçalves Belo.
- HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- _____. *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, Lisboa, Casa da Moeda,
- HEINIGFELD, J. “Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre” in: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, 1997, vol. 12, pp. 235-246.
- HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- _____. “La découverte de Fichte” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72^a année, n° 2, abril-junho/1967, p.154-169.
- _____. *Selbstverhältnisse*, Ditzingen, Reclam, 1982.
- HÜHN, L. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- HYPPOLITE, J. “L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien” in: *Husserl et la Pensée Moderne*, Haia, Martinus Nijhoff, 1959.
- _____. “L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte” in: *Hommage à Martial Guérault*, Fischbacher, edição C.N.R.S., 1964.
- JANKE, W. *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1970.

KISS, E. "Zur Fichte-Darstellung in Hegels Differenzschrift" in: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, 1997, vol. 12, pp 247-256.

KLOTZ, C. "'Synthesis der Geisterwelt' – Fichtes Systemsskizze im Briefwechsel mit Schelling". In: *Fichte-Studien*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2002, n° 25.

_____. *Selbstbewusstsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

_____. "Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)". In: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, Band 7, pp. 27-48.

_____. "Der Ichbegriff in Fichtes Eörterung der Substantialität". In: *Fichte Studien*, Amsterdam, Rodopi Band 10, pp.157-173.

_____. "Identidade volitiva: a contribuição de Fichte para a explicitação do conceito de pessoa". In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, Dep. de Filosofia-USP, n° 12, 2008, pp. 11-28.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1977.

LAUTH, R. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München und Salzburg, Anton Pustet, 1965.

_____. "Die Verschränkung der Evidenzbegründung geseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System". In: HENRICH, D. (org.) *Kant oder Hegel – Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

_____. *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

_____. *Die Entstehung der Schellings Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichte*, Hamburg, Felix Meiner, 1998.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

_____. *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 2001, org.: Rubens Rodrigues Torres Filho.

_____. *A paciência do conceito*, São Paulo, Unesp, 2007, trad. Silvio Rosa Filho.

_____. *A filosofia e sua história*, São Paulo, Cosac Naif, 2006, org.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lucia Cacciola e Marta Kawano.

LEON, X. *Fichte et son Temps*, Paris, Armand Colin, 1954, 2 t, 3 vol.

MARQUET, J.-F. *Liberté et existence. Étude sue la formation de la philosophie de Schelling*, Paris Gallimard, 1973.

- METZ, W. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991.
- _____. “Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant”. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, Band 5, pp. 71-94.
- _____. “Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins”. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, Band 20, pp. 69-99.
- PAREYSON, L. *Il sistema della libertà*, Milão, Mussia, 1976.
- PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.
- PRAUSS, G. “Zur Wahrheitsproblem bei Kant”. In: PRAUS, G. (org.) *Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Gütersloh, Kiepenheuer und Witsch Köln, 1973.
- RADRIZZIANI, Y. “Place de la Destination de l’Homme dans l’œuvre Fichtéenne” in: *Revue Internationale de Philosophie*, dez./1994, t. 4, n° 206, pp. 665-696.
- _____. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.
- _____. “Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie”. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, 1997, n° 17.
- _____. “Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den Denkbüchern”. In: *Fichte Studien*, Band 14, 1998, pp. 43-62.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. “Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings” in: *Fichte-Studien*, Amsterdam, Rodopi, 1997, vol. 12, pp. 211-234.
- SIEP, L. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München, Karl Albert, 1969.
- SCHRADER, W.H. *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart, frommann-holzboog, 1972.
- STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- _____. “Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes WL 1801”. In: *Fichte-Studien*, Amsterdam, New York, 1997, n° 17.
- SUZUKI, M. *O gênio romântico*, São Paulo, Iluminuras, 1998.
- TERRA, R. *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Fichte*, Paris, Vrin, 2004.
- _____. *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.

- TILLIETTE, X. *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, 2 vol.
- _____. *Fichte – la science de la liberté*, Paris, Vrin, 2003.
- TORRES, R. R. *O espírito e a Letra*, São Paulo, Ática, 1975.
- _____. *A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte*, São Paulo, FFLCH-USP, dissertação de mestrado, 1966.
- _____. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004.
- TRAUB, H. "Schellings Einfluss auf die WL 1804. Oder: 'Manche Bücher sind nur zu lange geratene Briefe'". In: *Fichte Studien*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.
- VETÖ, M. *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977.
- VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution Copernicienne*, Paris, Press Universitaires de France, 1954.
- WAIBEL, V. "Fichtes Kritik an Schelling – 'Alle Wissenschaften sind nur Teile der WL'". In: *Fichte-Studien*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005, n° 25.
- WIDMANN, J. *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens*, Hamburg, Felix Meiner, 1977.
- ZÖLLER, G. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin, de Gruyter, 1984.
- _____. *G. Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- _____. "Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichte". In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2003, org. Karl Ameriks e Jürgen Stolzenberg.
- _____. "Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein". In: *Fichte in Berlin – Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Hannover, Wehrhahn, 2006, org. Ursula Baumann.
- _____. "Fichte in Berlin in München". In: *Fichte-Studien*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006, org. Zöller e von Manz, n° 28.
- _____. "Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre bei letzten Fichte". In: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.