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

Bárbara Assis Vianna da Silva

Aenesidemus: as objeções de G. E. Schulze à leitura de Reinhold da Filosofia Crítica

São Paulo
2013

Bárbara Assis Vianna da Silva

Aenesidemus: as objeções de G. E. Schulze à leitura de Reinhold da Filosofia Crítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profª. Drª. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

São Paulo
2013

Por que será então que ainda aqui não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? KANT, CRP, B XV, p. 19.

Este esquematismo do nosso entendimento, em relação aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr à descoberto perante os nossos olhos. KANT, CRP, A 141/ B 180,181, p. 183.

Agradecimentos

Em primeiro lugar e em especial, à Prof.ª Dr.ª Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, pela orientação, pela condução deste trabalho, pela confiança e pelas muitas críticas até esta versão final. Agradeço também por me receber na USP e aceitar me orientar.

Ao Prof. Dr. Eduardo Brandão e ao Prof. Dr. Roberto Bolzani, pela leitura do texto para a qualificação. Agradeço por todas as sugestões e críticas, pela gentileza e generosidade.

A Maria Helena, Marie, Luciana e Geni, por toda atenção e competente trabalho na Secretaria do Departamento de Filosofia.

Ao meu querido Luís Henrique, por todo apoio, suporte e incansável incentivo. Você é meu grande exemplo de disciplina e trabalho no exercício filosófico. Obrigada também pelo auxílio com as traduções e leitura dos meus textos.

Ao meu pai e Sônia, por todo amor e paciência; a minha mãe, por desde sempre colocar meus estudos como prioridade e pela força de todos os dias; a Tatá, pelo acolhimento e escuta nos momentos difíceis; e a minha avó Lourdes, pela importante presença em minha vida. Também ao meu Tio Paulo, Tetê, primo Billy, Carina, meu irmão, Amanda e o pequeno Davi, pelo carinho e por estarem sempre por perto.

Ao DAAD, pela bolsa concedida para frequentar o *Hochschulwinterkurs* na Universität Leipzig, Alemanha.

Finalmente, ao CNPq, pela concessão dos dois anos de bolsa para a pesquisa.

Resumo

SILVA, Bárbara Assis Vianna da. ***Aenesidemus*: as objeções de G. E. Schulze à leitura de Reinhold da Filosofia Crítica**. 2013. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

As principais objeções do *Aenesidemus* (1792) de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) à filosofia kantiana segundo a Filosofia elementar de Reinhold sinalizam duas tendências. Por um lado, servindo-se de argumentos que recusam a proposição suprema proposta por K. L. Reinhold (1757-1823) apontam para o esgotamento de investigações relativas ao âmbito puramente teórico em filosofia, mais especificamente, o da busca por um primeiro princípio universal em filosofia. Por outro lado, dão ensejo à solução dialética no iminente idealismo alemão, através da leitura que J. G. Fichte (1762-1814) faz das objeções, partindo então para a construção da Doutrina da ciência. É com a dialética, elemento central neste novo período, que Fichte irá propor o que entende ser o primeiro princípio capaz de fundamentar a filosofia como saber do saber. Mais que uma proposição teórica, este princípio será o Eu absoluto.

Palavras-chave: Filosofia kantiana, K. L. Reinhold, Filosofia Elementar, G. E. Schulze, objeções, Eu absoluto.

Abstract

SILVA, Bárbara Assis Vianna da. ***Aenesidemus*: G. E. Schulze's objections to Reinhold's reading of the Critical Philosophy**. 2013. 147 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

In its main objections to the Kantian philosophy as presented by K. L. Reinhold's Elementary Philosophy, G. E. Schulze's (1761-1833) *Aenesidemus* (1792) brings two different tendencies to the fore. On the one hand, by relying on arguments which refuse the supreme proposition as proposed by Reinhold (1757-1823), they signal the exhaustion of investigations regarding the purely theoretical side of philosophy - more specifically the one concerning the search for a first universal principle. On the other hand, they prepare the context for the dialectic solution by rising German idealism, namely through J. G. Fichte's (1762-1814) reading of those objections as he moves on to the construction of his Doctrine of Science. It is with his dialectic, a key element of this new period, that Fichte will propose what he takes to be the first principle capable of grounding philosophy as the "knowledge of knowledge". More than a theoretical proposition, this principle will be the absolute I.

Key words: Kantian philosophy, K. L. Reinhold, Elementary Philosophy, G. E. Schulze, objections, absolute I

Sumário

Introdução.....9

Capítulo 1- Sobre as observações de Schulze a respeito da Doutrina fundamental da Filosofia elementar (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*) a partir das Contribuições (*Beiträge*) de Reinhold*:* O fundamento da Filosofia elementar (*das Fundament der Elementarphilosophie*).....15

1.1. Schulze e o ceticismo de Enesidemo e David Hume.....15

1.2. As primeiras cartas trocadas entre Hermias e Enesidemo no *Aenesidemus*.....18

1.3. Enesidemo, o filósofo antigo.....27

1.4 Exposição da Doutrina Fundamental da Filosofia Elementar de Reinhold (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*) seguida das observações (*Bemerkungen*) de Schulze.....36

Capítulo 2 - A defesa schulzeana do ceticismo contra as pretensões da crítica.....56

2.1. O ceticismo de Hume e a *Crítica da razão* kantiana.....56

2.2. Ceticismo moderno.....60

2.3. Ceticismo no *Tratado*.....61

2.4. Ceticismo na *Investigação*.....70

2.5. Avaliação kantiana do ceticismo de Hume.....75

2.6. Sobre a retomada de Hume no *Enesidemo*.....80

2.7. Schulze e a defesa do ceticismo.....88

2.8. A refutação kantiana do idealismo na *CRP* e a interpretação de Schulze: idealismo material *versus* idealismo transcendental.....94

Capítulo 3 - A denúncia cética como pressuposto para a solução dialética de Fichte, o primeiro representante do Idealismo alemão.....101

3.1. O princípio de identidade como solução para o impasse da Filosofia crítica 101

3.2. A identidade entre a forma e o conteúdo como proposta epistemológica.....112

3.3. O papel da imaginação na doutrina-da-ciência.....116

3.4. O retorno a Kant.....124

3.5. A conclusão do *Aenesidemus* nas duas últimas cartas trocadas.....133

Conclusão.....137

Referências bibliográficas.....143

Introdução

A recepção da *Crítica da Razão Pura* (1781/1787) é marcada por debates suscitados principalmente na Universidade de Jena, tendo como peça-chave o então professor Christian Gottfried Schütz, "o primeiro que chamou a atenção de seus alunos para a obra de Kant, a partir de 1784 " [1]. Karl Leonhard Reinhold [2] participa dessas lições e rapidamente torna-se o principal divulgador da filosofia kantiana com a publicação de suas *Briefe über die Kantische Philosophie*[3]. Em seguida surge uma série de recensões, cartas, textos, obras cuja temática incide sobre a filosofia kantiana. Dentre os divulgadores, "aprimoradores" e também oponentes deste período podemos citar Eberhard (1739-1809)[4], Jacobi (1743-1819)[5], Hamann (1730-1788)[6], o próprio Reinhold, Maimon (1753-1800)[7], Schulze (1761-1833)[8] e Beck (1761-1840)[9], além

---

[1] GIL, F (org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura:* Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. XXV. Prefácio de Oswaldo Market.

[2] Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), considerado o principal discípulo de Kant, propagador e continuador da filosofia crítica até então. Ocupou a cadeira de filosofia crítica na Universidade de Jena em 1787. Suas obras principais estão compreendidas entre 1789 e 1791. "Há que se ter presente que, de fato, a partir de 1789, todo o diálogo com o pensamento kantiano se faz através da versão que dele oferece Karl Reinhold." MARKET, Oswaldo. Reinhold. In: *Recepção da Crítica*, p. 158. Sobre as implicações disto nos deteremos no decorrer da dissertação.

[3] Estas cartas são publicadas entre os anos de 1786 e 1787 no *Deutsches Merkur* e depois divulgadas como livro.

[4] Johann August Eberhard, professor da Universidade de Halle, seguidor da escola leibnizo-wolffiana e colaborador no movimento da *Popularphilosophie*. Funda em 1788 o *Philosophisches Magazin* e "declara no Prefácio do primeiro número que o objetivo expresso da publicação irá ser o ataque sistemático e permanente à filosofia kantiana". Em geral contesta a "originalidade da filosofia kantiana, a coerência interna e as implicações da doutrina". FERREIRA, Manuel. Eberhard. In: *Recepção da Crítica*, p. 41.

[5] Friedrich Heinrich Jacobi publica em 1787 a obra *David Hume sobre a crença, idealismo e realismo*, contestando a contradição do idealismo transcendental ao manter um idealismo universal e ao mesmo tempo a fidelidade ao realismo. "Sendo o criticismo, tendencialmente, um idealismo integral e um niilismo que se confunde com um subjetivismo total, a distinção mantida entre fenômeno e coisa-em-si testemunha uma fidelidade ao realismo que supõe a subsistência em si do mundo e que afirma Deus, a imortalidade da alma e a liberdade como caução inabalável da ordem prática, mesmo se reduzidos a ficções heurísticas no plano teorético." FERREIRA, Manuel. Jacobi. In: *Recepção da crítica*, p. 89.

[6] Johann Georg Hamann, mediador da primeira publicação da *Crítica* em 1781, publica uma *Recensão* (1781) e a *Metacrítica* (1784). Contesta também a *Crítica da razão*. Para Hamann, a razão é eminentemente linguagem, ele entende que "a razão humana não pode receber como único critério de avaliação a mesma razão, que a razão não possui nela mesma a sua razão de ser, que o ato de pensar não é atribuível unicamente ao ato constitutivo do sujeito, que o que move o ato de pensar ultrapassa o movido, que a medida da razão não é a razão [...]" MOLDER, Maria Filomena. Hamann. In: *Recepção da Crítica*, p. 124.

[7] Salomon Maimon publica o *Ensaio sobre a Filosofia Transcendental* e recebe em seguida o elogio de Kant como sendo aquele que melhor o compreendeu. No manuscrito enviado a Kant, Maimon resume suas principais objeções nas seguintes perguntas: "1) Que sentido manter na distinção entre proposições analíticas e sintéticas e como poderão estas alguma vez ser *a priori*? 2) A questão *quid juris*?, que parece

daqueles que publicam anonimamente. O fato é que tal período é ainda bastante negligenciado por estudiosos de Kant e do idealismo alemão. Talvez isso ocorra pelo fato de, tanto Kant como os que compõem o idealismo alemão já darem suficiente trabalho. Além disso, em nosso país a ausência de traduções disponíveis e mesmo acesso aos originais também dificultam esses estudos. Com efeito, entende-se que temas e questões que serão tratados no idealismo alemão encontram suas raízes nestes primeiros estudiosos de Kant.

Pressuposto o contexto da recepção brevemente descrito, o objetivo principal desta dissertação consiste em expor e investigar, a partir da obra *Aenesidemus* (1792) de Schulze, suas objeções céticas direcionadas à filosofia crítica tal como lida por Reinhold e, além disso, apontar o "despertar" de Fichte a partir de sua leitura do *Aenesidemus*. Esta obra, tanto em seu impacto entre aqueles que ainda buscavam a compreensão

---

respondida satisfatoriamente na *Dedução Transcendental das Categorias*, esgotar-se-á no âmbito em que coloca Kant ou deixará intacto o problema de saber como se pode aplicar um conceito *a priori* a uma intuição? 3) Ao lado das idéias da razão que exprimem totalidades meramente formais, não será necessário afirmar também idéias do entendimento, distintas dos seus conceitos, de modo a tornar igualmente inteligíveis totalidades materiais, por exemplo, uma série infinita de números prosseguida segundo uma lei determinada e que a intuição nunca alcançará, mas que é um objeto pois pertencem-lhe determinadas propriedades? 4) A constituição da legalidade própria da experiência através de juízos universais e necessários em resposta à questão *quid facti*? suprimirá efetivamente a contestação cética de Hume que inviabiliza uma ciência da experiência?" FERREIRA, Manuel. Maimon. In: *Recepção da Crítica*, p. 208.

[8] Gottlob Ernst Schulze publica sob o pseudônimo *Aenesidemus* suas principais objeções à filosofia crítica. Sua obra começa a circular anonimamente. Mas a posterior descoberta de que o autor anônimo era na verdade Schulze, professor de filosofia que ocupara cadeiras na Universidade de Helmstedt (1788) e posteriormente na Universidade de Göttingen (1810), é fundamental para que sua obra tivesse maior divulgação no período. É na Universidade de Göttingen que Schulze tem como aluno Schopenhauer (1788-1860). Este, primeiramente inscrito em ciências naturais, passa a freqüentar os cursos de lógica, metafísica e psicologia ministrados por Schulze. Cf. apresentação de Hélène Slaouti. In: SCHULZE, Gottlob Ernst. *Ènésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*. Paris: Vrin, 2007, p. 11. Suas objeções são conhecidas como "céticas". Schulze recorre aos seus conhecimentos de filosofia antiga (ceticismo antigo) e retoma Hume na parte intitulada *Defesa do ceticismo contra as pretensões da Crítica*. Esta parte específica será tratada no segundo capítulo desta dissertação. "O objetivo de Schulze é o de mostrar, pois, que o criticismo não é uma superação das grandes teses céticas em filosofia, nem sobre a existência e não existência das coisas em si e das respectivas propriedades, nem sobre os limites das forças do conhecimento humano [...]" MARQUES, Antonio. Schulze. In: *Recepção da Crítica*, p. 249.

[9] Jacob Sigismund Beck, aluno de Kant, tem como principal obra *Único ponto de vista possível de se julgar a filosofia crítica*. Entende que o idealismo transcendental cai em uma incongruência, a saber, "que as coisas em si, por uma parte, nos afetem e nos forneçam, pela afeição, a matéria das representações e, por outra parte, existam fora do tempo, do espaço e da causalidade". MARTINS, Estevão. Beck. In: *Recepção da crítica*, p. 273.

da*Crítica da razão pura* (1781/1787) de Immanuel Kant (1724-1801), ou tentavam aprimorá-la, quanto por seu declarado ceticismo perante o que resultou de algumas das formulações kantianas e reinholdianas, representa um divisor de águas no que se refere ao pensamento pós-kantiano. A pergunta que se poderia colocar é: por que a escolha específica por Schulze? E, para responder, recorremos ao idealismo alemão. Pois é principalmente Fichte que nos leva a Schulze. Como nos esclarece Market sobre Fichte: "Num par de meses, lê as três críticas e converte-se num rendido discípulo de Kant. Em cartas a familiares e amigos, manifesta um entusiasmo desbordante, sobretudo pela descoberta da primazia absoluta da liberdade."[10] Fichte seria então supostamente o novo continuador da filosofia kantiana, no lugar de Reinhold.

Mas, logo após sua leitura do *Aenesidemus* de Schulze, em carta a H. Stephani, fala da reviravolta que tal obra acarretou: "Você leu o *Aenesidemus*? Ele me confundiu por um bom tempo, derrubou para mim Reinhold, tornou-me Kant suspeito, e agora causou uma reviravolta em todo o meu sistema, desde o fundamento. E viver sob o céu aberto não dá!".[11] O fato é que Fichte é considerado o grande inaugurador do idealismo alemão e já por isso considera-se necessário compreender bem o que de fato foi lido por ele, abalando sua segurança filosófica inicial. Assim, no terceiro capítulo, propomos analisar brevemente o efeito que as observações de Schulze terá neste que é o primeiro representante do idealismo alemão. Pretende-se apontar para o importante papel que o ceticismo teria desempenhado neste "despertar" fichteano.

Na resenha do *Aenesidemus*, Fichte expõe alguns de seus próprios princípios e afirma abandonar a especulação puramente teórica do conhecimento. Com isso, há um rompimento profundo com as tentativas de aprimoramento e reformulação da filosofia teórica kantiana, dando início assim ao suposto idealismo subjetivo, no qual o conhecimento objetivo teórico une-se ao primado da prática e dá lugar à *Wissenschaftslehre.* Ora, é fundamental compreender que, em grande medida, o que possibilita esta reviravolta no pensamento a partir de Reinhold são as observações céticas.

De acordo com Hoyos, os estudos sobre algumas concepções filosóficas muito influentes em fins do século XVIII e início do XIX na Alemanha manifestam a necessidade da pergunta: "É a filosofia transcendental um bom guia, o modo

[10] MARKET, Oswaldo. Prefácio. In: *Recepção da Crítica*, p. XXVIII.

[11] Cf. FICHTE. Carta para H. Stephani, dezembro de 1793. Apresentação Hélène Slaouti apud SCHULZE. *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold.* Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison*. Paris: Vrin, 2007.

transcendental de filosofar instaurado por Kant, para sair deste beco sem saída em que, como o fez ver Hume, encontra-se a teoria moderna do conhecimento de corte subjetivista?" [12]

O desenvolvimento da pesquisa seguirá o plano de trabalho já estabelecido, o qual está dividido em três capítulos.

A primeira consiste na leitura do *Aenesidemus* de Schulze, que será realizada em dois momentos. Primeiramente, com o foco na parte intitulada "Doutrina fundamental da Filosofia elementar" (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*), que se refere diretamente às *Contribuições* (*Beiträge*) de Reinhold e tem como subtítulo "Conforme a nova exposição da mesma nas Contribuições para a correção de mal-entendidos cometidos até agora pelos filósofos" (*Nach der neuen Darstellung derselben in den Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*). Nesta parte, em que Schulze expõe 1) a proposição da consciência (*der Satz des Bewusstseins*); 2) o conceito originário de representação (*der ursprüngliche Begriff der Vorstellung*); 3) o conceito originário de *faculdade de representação* (*der ursprüngliche Begriff des Vorstellungsvermögens*), faz-se a tentativa de compreender o ponto de partida inicial da crítica de Schulze ao conceito de representação elaborado por Reinhold. Nesta etapa, quer-se evidenciar que tais tópicos lidam diretamente com a crítica de Schulze à Filosofia elementar de Reinhold. Schulze expõe passagens literais de Reinhold seguidos das observações (*Bemerkungen*). Aqui, Schulze não se refere a Kant em absolutamente nenhuma passagem. As objeções a Reinhold apontam, aos olhos de Schulze, para o fracasso do intento de Reinhold, o principal discípulo de Kant neste momento, de aprimorar a filosofia crítica.

Neste primeiro capítulo, também tentaremos compreender a relação do "ceticismo" de Schulze com o ceticismo antigo, já que Schulze assina esta obra sob o pseudônimo *Aenesidemus*. Ora, sabe-se que Enesidemo foi um filósofo cético antigo autor dos dez tropos da suspensão do juízo e dos oito tropos da causalidade. Também aqui, a título de uma pequena introdução, vamos expor as primeiras cartas da obra, a saber, dos personagens Hermias e Enesidemo. São três cartas que iniciam a obra, antes do texto em si (o qual supostamente é uma carta também). Estas três primeiras cartas

[12] HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía transcendental*: Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001, p. 15. Publicado em alemão pela editora Karl Alber Freiburg/München em 2008 sob o título: *Der Skeptizismus und die Transzendental philosophie*: Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts. Esta obra é a tese de doutorado de Hoyos defendida em Göttingen.

são importantes por evidenciar parte do contexto da época, em que Reinhold era o grande divulgador da filosofia kantiana.

A segunda etapa (este é o segundo momento da leitura do *Aenesidemus*) consistirá também na leitura do *Aenesidemus* com foco na subdivisão: "Uma defesa do ceticismo contra as pretensões da Crítica da razão" (*Eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*). Esta subdivisão é parte da seção intitulada "Doutrina fundamental da Filosofia elementar" (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*), que será analisada na primeira etapa em seus três primeiros tópicos. Na defesa do ceticismo, serão analisados os tópicos: 1) "Breve apresentação do ceticismo de Hume" (*Kurze Darstellung des Humischen Skeptizismus*) e 2) "O ceticismo de Hume foi verdadeiramente refutado pela crítica da razão?" (*Ist Hume's Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden?*). A perspicaz retomada de Hume por Schulze tem como objetivo por um lado, apontar para o fato de que um filósofo anterior a ele já havia levantado um argumento parecido e, por outro lado, defender o próprio ceticismo diante da Crítica da razão. Propõe-se ainda, neste capítulo, a compreensão do ceticismo de David Hume e, com essa finalidade, busca-se na própria letra de Hume sua compreensão do ceticismo. São analisadas, portanto, suas obras: *Tratado da natureza humana* e *Investigações sobre o entendimento humano*.

A análise destas duas passagens do *Aenesidemus* tem por objetivo compreender a metacrítica de Schulze. Esta sustenta que David Hume não foi refutado de nenhum modo, o que resulta numa questão que se refere ao conhecimento em geral. Pretende-se também salientar algumas das referências de Kant a Hume na *Crítica da razão pura*. Tais referências estão na Introdução da segunda edição, na *Passagem à dedução transcendental das categorias*, parte da *Analítica dos conceitos* e nos *Prolegômenos.* Esta busca pelas referências do próprio Kant a Hume tem como finalidade investigar a gênese do problema da causalidade e do conhecimento em geral que, segundo Kant, não foi plenamente executado por Hume (e até mesmo desacreditado). Quanto a tal retomada de Hume por Schulze, de forma geral, resulta a possível insuficiência da resposta de Kant a este filósofo, o que nos fornece a compreensão de que o problema do conhecimento em filosofia é bem maior do que Kant julgou, e talvez não possa ser resolvido em um sistema do conhecimento. A outra direção desta etapa será a análise da conclusão de Schulze de que a *Crítica*, enfim, não triunfa sobre o idealismo de Berkeley.

Uma vez que justificamos a presente pesquisa, em parte, a partir do importante papel que a "denúncia cética" desempenharia nos primórdios do idealismo alemão, especialmente na obra de Fichte, tornou-se necessária a inclusão de um capítulo final sobre este tema; noutros termos, trata-se de avaliar a importância e sentido do "ceticismo" de Schulze nos textos iniciais de Fichte. Ora, a recusa do "cético" em aceitar um primeiro princípio como fundamental em filosofia, da maneira como o fez Reinhold, é o que despertará Fichte e, ao mesmo tempo, fará com que este filósofo coloque "mãos à obra".

Capítulo 1- Sobre as observações de Schulze a respeito da Doutrina fundamental da Filosofia elementar (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*) a partir das contribuições (*Beiträge*) de Reinhold*:* O fundamento da Filosofia elementar (*das Fundament der Elementarphilosophie*) [13]

> *... o estudo da história da filosofia é o estudo da própria filosofia, como de fato não pode ocorrer de outra maneira*... HEGEL, **Introdução à história da filosofia.**

1.1.Schulze e o ceticismo de Enesidemo e David Hume[14]

O fato de Schulze atribuir à sua obra cética um título que alude a um filósofo cético antigo despertou-nos duas tarefas iniciais. Primeiramente, voltar à filosofia antiga em busca de referências sobre quem foi Enesidemo. E, posteriormente, compreender, caso seja legítimo, a correlação entre as denúncias apresentadas na obra de Schulze e o

[13] Interessa a Schulze este primeiro volume das *Beiträge*, e especificamente a parte intitulada "Nova exposição dos momentos principais da Filosofia elementar, primeira parte" (*Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie, Erster* Teil). O segundo volume das *Beiträge*, a saber, "Os fundamentos do saber filosófico, a respeito da metafísica, moral, religião moral e doutrina do gosto" (*die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend*), não chega a ser alvo das observações de Schulze.

[14] David Hume (1711-1776) será especificamente tratado no segundo capítulo, de acordo com a seqüência *Aenesidemus*. É fato que há uma variedade de estudos humeanos que defendem tanto o filósofo como um cético (e também diferentes interpretações do tipo de ceticismo endossado), como estudos recentes que defendem Hume como um naturalista. Um dos argumentos contra o Hume cético é dizer que quem almeja um "sistema da natureza humana" não pode ser cético. O fato é que se seguirá o tratamento que Schulze confere a Hume que, no caso, o toma, em geral, como cético.

ceticismo de Enesidemo. Além disso, na passagem "uma defesa do ceticismo contra as pretensões da Crítica da razão" (*Eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*), Schulze pretende fazer uma defesa do ceticismo perante a filosofia crítica. Para isso irá retomar também David Hume. A princípio, a partir do exposto, ficam-nos algumas perguntas: qual a relação entre esses três "céticos" (Enesidemo, Hume, Schulze)? Será que esta obra tem, de fato, um fio condutor que se baseia em um princípio comum? Há algum argumento principal levantado por Schulze que endossa a sua afirmação de que a filosofia crítica não conseguiu proteger-se do ceticismo? Na verdade, defende-se que Schulze, ao recorrer a dois filósofos precedentes a ele, quer deixar subentendido que sua argumentação não é original, mas, pelo contrário, dois "céticos" anteriores a ele já haviam levantado estas mesmas questões em diferentes momentos. Neste sentido, Schulze enfatiza o caráter atemporal do ceticismo, sua capacidade de renascer em diferentes épocas.

Em última análise, quer-se mostrar que o problema que une esses três filósofos e que é levantado na defesa do ceticismo contra a filosofia crítica, tem como fio condutor a questão da causalidade, tema discutido por estes três filósofos. Primeiramente, Schulze somente aponta na intitulação de seu texto este que foi um importante nome na filosofia antiga. Cabe a nós então a tarefa de buscar por este sentido em um todo da obra. E, em seguida, retoma Hume a fim de evidenciar que a *Crítica da razão* não responde a este filósofo.

Neste primeiro capítulo pretende-se então, em um primeiro momento, a busca por referências a Enesidemo a partir das três primeiras cartas trocadas na obra entre os personagens Hermias e Enesidemo. E, além disso, aponta-se para o fato de que a troca de cartas (primeiramente de Hermias a Enesidemo e as duas seguintes de Enesidemo a Hermias, antes do texto em si) tem por objetivo também a defesa do ceticismo, por parte de Enesidemo, contra a compreensão dogmática do ceticismo em Hermias. Ou seja: na verdade, Hermias não compreendeu o objetivo do ceticismo, como afirma na passagem: "Sim, querido amigo, a leitura dos filósofos críticos me curou totalmente do ceticismo destruidor de toda filosofia."[15] É a partir de afirmações como esta que Enesidemo, o

[15] SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996/1792, alemão p. 11/2, edição francesa p. 49. A edição francesa que também será utilizada é a seguinte: SCHULZE. *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold.* Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison*. Paris: Vrin, 2007. As duas edições (1996 e 2007) fazem referência à paginação original de 1792. Nas citações, colocaremos primeiramente a página da edição

personagem, buscará responder e esclarecer, primeiro (1): que o ceticismo não objetiva destruir a filosofia, mas, pelo contrário, exige dela respostas, provas ou demonstrações plausíveis, contundentes; e segundo (2): que os filósofos críticos ainda não conseguiram proteger-se do ceticismo. Com isso quer-se apresentar aqui um breve estudo que enuncie o fato de que o título *Aenesidemus* não foi sem pretensões ou sentido. Pelo contrário, representa justamente o tipo de ceticismo a que Schulze recorre a fim de acusar a filosofia crítica[16].

alemã de 1996 com uma barra (/) em seguida com a página da edição de 1792. E logo depois a página da edição francesa. A referência à edição de 1792 é importante, pois facilita a busca dos textos nas duas edições (alemã e francesa).

[16] Interpreta-se aqui a denúncia cética sob dois pontos de vista. Em primeiro lugar, no sentido de que a filosofia crítica (que Schulze entenderá também como dogmática) de fato não responde às questões colocadas pelos céticos já desde a Antiguidade e, em segundo lugar, que ela, a própria filosofia crítica, alia-se ao ceticismo ao promulgar o acesso cognoscível somente aos fenômenos e não à coisa em si.

1.2.As primeiras cartas trocadas entre Hermias e Enesidemo no *Aenesidemus*

O *Aenesidemus* é um livro em forma de cartas. Schulze utiliza dois nomes antigos como seus interlocutores fictícios, a saber, Hermias e Enesidemo[17]. A grande diferença é que Hermias torna-se um partidário da filosofia kantiana, principalmente após a leitura de Reinhold, e deixa claro sua convicção absoluta da certeza dos fundamentos que a Filosofia elementar trouxe à luz. Hermias afirma que foi "curado" de todo ceticismo destruidor, principalmente após a leitura da Filosofia elementar de Reinhold. O ex-cético afirma que havia projetado há muitos anos estudar a *Crítica da Razão Pura*, mas só pôde fazê-lo há um ano. Com efeito, Hermias expõe suas primeiras impressões sobre a leitura da *Crítica* e o porquê de só ter se convertido à filosofia crítica após a leitura de Reinhold.[18] Interessante perceber que são justamente os elogios que Hermias faz à Filosofia elementar que Schulze irá combater na obra, pois, para Hermias, faltava um fundamento ou um princípio primeiro na filosofia crítica que foi dado por Reinhold. Assim, segundo tal personagem, Reinhold de fato aprimorou a *Crítica* e estabeleceu as bases para que a filosofia crítica pudesse ser denominada "verdadeira filosofia".

Neste sentido, Hermias explicita então seu "encontro" com Reinhold:

[17] Sobre a dificuldade em situar Enesidemo em um período específico, ver estudo de Brochard: "Enesidemo nasceu em Cnossos, Creta, ou talvez na Egeia; ensinou em Alexandria, não se sabe em que época. Num período de duzentos e dez anos (80 a.C. a 130 d.C.) não se pode designar-lhe um lugar com certeza." BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Tradução Jairmir Conte. Odysseus, 2009, p. 248. O fato é que a maioria dos historiadores concorda que Enesidemo é quem inaugura o *novo ceticismo*.

[18] Segundo as próprias palavras de Hermias e sobre os julgamentos contraditórios dos quais a *Crítica* era alvo neste momento, e que o deixou confuso quando da leitura: "Uma multidão de obscuros sentimentos se apossaram de mim desde o instante em que comecei a leitura desta obra: com efeito, segundo o juízo de certos filósofos, ela teria revertido de novo o ceticismo e idealismo, enquanto que ela teria, segundo outros, defendido e encorajado o materialismo, e enfim, segundo o juízo daqueles que dizem estar bem familiarizados com o espírito daquela (obra), ela não somente teria destruído totalmente o idealismo, o ceticismo, o materialismo e o ateísmo, mas teria igualmente fornecido as mais tranquilizadoras, as unicamente verdadeiras e as mais convincentes descobertas tanto a propósito do fundamento (*Grund*) de nossas esperanças (*Hoffnungen*) em uma vida futura e de nossos deveres e direitos na vida presente, quanto a propósito dos verdadeiros limites do saber humano (*menschlichen Wissens*)." SCHULZE, alemão p. 13/4, edição francesa p. 50.

> O Senhor já tinha elogiado o autor das *Cartas sobre a filosofia kantiana* como aquele de quem, entre os filósofos atualmente vivos, podia-se esperar os mais importantes esclarecimentos (*Aufklärungen*) sobre o sistema da filosofia crítica; e eu não podia então permanecer na incerteza quanto a saber em qual, dentre os numerosos intérpretes e defensores (*Auslegern und Verteidigern*) dos escritos kantianos, deveria principalmente buscar ensinamento sobre o que me permanecera incompreensível na *Crítica da Razão Pura*. E eu lhe sou grato de todo coração por ter chamado minha atenção para este grande e perspicaz discípulo (*grossen und scharfsinnigen Schüler*) da filosofia crítica.[19]

Apesar de Hermias citar nesta passagem as *Cartas sobre a filosofia kantiana* 1790 (*Briefe über die Kantische Philosophie*), o fato é que o *Aenesidemus* analisará, na verdade, as *Contribuições* (*Beiträge*). Segundo Beiser, "Quase dois terços do livro são dedicados a um exame detalhado dos *Beiträge* de Reinhold, em particular o terceiro ensaio do primeiro volume, onde Reinhold reformula os primeiros princípios de sua Filosofia Elementar"[20]. E o próprio Hermias fará um comentário sobre a importância das *Beiträge*: "Contudo, é ainda preciso que eu lhe relate como, através dos *Beiträge* de Reinhold, consumou-se mais e mais em mim a vitória da filosofia crítica sobre o ceticismo."[21]

Primeiramente, nas *Contribuições* de Reinhold, Hermias ocupa-se com o quinto ensaio, a saber, "Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa" (*Über die Möglichkeit der Philosophie als strenger Wissenschaft*), afirmando que após tal leitura adquiriu "um conhecimento bem determinado da *única coisa* da qual a filosofia tem necessidade, coisa que foi pressentida por muitos filósofos anteriores, indicada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, mas que não foi exposta de uma maneira verdadeiramente clara e precisa senão neste ensaio, e cuja descoberta deve necessariamente destruir o ceticismo."[22]

Em seguida, ocupa-se com o segundo ensaio intitulado "Sobre a necessidade, a possibilidade e as propriedades de um princípio de filosofia universalmente válido" (*Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden*

---

[19] SCHULZE. Alemão p. 15/7, edição francesa p. 52.

[20] BEISER, F. C. *The fate of reason*: German philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 285. Este terceiro ensaio do primeiro volume, do qual Beiser faz referência é intitulado "Neue Darstellung der hauptmomente der Elementarphilosophie. Erster Teil. Fundamentallehre", que constitui o primeiro volume dos *Beiträge*: REINHOLD. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790.

[21] SCHULZE. Alemão p. 15, 16/8, edição francesa p. 53.

[22] SCHULZE. Alemão p.16/9, edição francesa p. 53.

Grundsatzes der Philosophie). Sobre este afirma ter compreendido, "a saber, que um primeiro princípio universalmente válido sobre o qual seria estabelecido todo o edifício da filosofia, que um acordo nas afirmações e julgamentos da razão filosófica, e que uma paz eterna entre os enamorados da filosofia, não são ideias que se pode esperar ver se realizar enquanto se desconhecer totalmente a essência da faculdade de conhecer humana e da filosofia."[23] A busca pela "essência da faculdade de conhecer" como um fato incontestável e universalmente válido é, então, o alvo da Filosofia elementar enquanto tentativa de estabelecer um primeiro princípio.

Mas é, com efeito, a partir da obra de Reinhold "Nova apresentação dos momentos principais da Filosofia Elementar" (*neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*) que Hermias crê ter sido aberto o caminho em direção à solução em torno das disputas filosóficas sobre questões que concernem à possibilidade da filosofia enquanto um sistema universalmente válido, "que constitui o princípio último de toda filosofia e sua suprema premissa nos domínios teórico e prático"[24]. Ele confessa, ademais: "[...] após ter lido esta obra várias vezes, e tê-la compreendido, a verdade dos princípios supremos da atividade filosófica que ela explicita me apareceu de maneira tão luminosa e evidente que eu fui totalmente liberado da dominação do ceticismo sobre minhas convicções."[25] Assim, vê-se que é a partir desta última obra que Hermias entende terem sido estabelecidas todas as premissas e condições para que a filosofia se edifique como um sistema completo. Hermias ainda cita seu estudo dos outros ensaios das *Contribuições*, e outra obra de Reinhold denominada "Nova teoria da faculdade humana de representação" (*Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*).

Nosso personagem expressa então sua certeza de que principalmente tais obras de Reinhold trarão o "estabelecimento de uma paz perfeita e eterna no país da filosofia; pois como os artigos preliminares deste tratado de paz já foram perfeitamente bem redigidos, não será necessário esperar ainda um meio século para terminar completamente o instrumento da paz."[26] Tal "paz perfeita" que se espera em filosofia é então, segundo Hermias, divulgada nos escritos de Reinhold e está perto de ser concretizada. Assim, não há dúvida, da parte de Hermias, que, com Reinhold, a filosofia finalmente respondeu às perguntas mais essenciais, podendo então ser elevada ao posto

[23] SCHULZE. Alemão p. 16/9, edição francesa p. 53.
[24] SCHULZE. Alemão p. 17/10, edição francesa p.54.
[25] SCHULZE. Alemão p.16/10, edição francesa p. 53.
[26] SCHULZE. Alemão p.17/11, edição francesa p.54.

de “rainha” de todas as ciências. Reinhold seria, portanto, o filósofo que conseguiu fundamentar a filosofia de maneira rigorosa e universal.

Ora, a fala que Schulze concede a Hermias evidencia-nos dois pontos principais: primeiramente o vasto conhecimento que Schulze tinha das obras de Reinhold e sua ampla divulgação no período, o que certamente comprova o fato de que Reinhold foi o principal divulgador da filosofia crítica neste momento e que pretendia aprimorá-la. Em segundo lugar, põe em evidência os principais escritos e opiniões que Schulze combaterá a fim de afirmar que, de fato, a Filosofia elementar não pode garantir “a paz no reino da filosofia”.

Enfatiza-se com isso dois pontos que serão tratados mais à frente: Primeiro, a noção de que, no geral, Schulze não dialoga diretamente com a filosofia kantiana, mas com a filosofia crítica segundo Reinhold, o que aponta Beiser em seu texto *The fate of Reason* [1949],1987. E, segundo, a importância que a obra *Aenesidemus* adquire ao argumentar contra as conclusões de Reinhold. Segundo Hartmann, “reside na descoberta do erro de Reinhold a importância de Schulze para a elaboração e desenvolvimento posteriores do idealismo kantiano. Não se podia de modo algum ficar parado na Filosofia Elementar.”[27] Ora, pode-se dizer, portanto, que até o surgimento da obra *Enesidemo*, a Filosofia elementar atendia às expectativas daqueles que buscavam respostas referentes a fundamentação da filosofia a partir de um primeiro princípio.

Por outro lado, N. Hartmann aponta também para o mérito de Reinhold que, segundo o comentador, consiste na incansável tentativa de compreender Kant [28]:

> O mérito de Reinhold é ter dado o impulso mais decisivo para promover uma forma diferente de apreciação de valor. As suas *Briefe über die Kantische Philosophie* (cartas sobre a filosofia kantiana), publicadas em 1786/87, no Deutscher Merkur (mercúrio alemão) de Wieland, lançaram a questão. Com decisão acertada, tomou como ponto de partida aqueles aspectos da teoria kantiana que iam na generalidade mais ao encontro da compreensão de esferas mais amplas, os problemas morais e religiosos, indicando depois o caminho natural que ele próprio tinha aberto para a *Crítica da razão pura.*

[27] HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 27.

[28] Ao todo, Reinhold trabalhou sete anos em sua Filosofia Elementar, anos em que foi professor na Universidade de Jena. Sua primeira obra é *Briefe über die Kantische Philosophie* (Cartas sobre a filosofia kantiana). Segundo Hartmann, “Esta primeira obra, que foi para os contemporâneos o primeiro guia de Kant, torna-o de repente conhecido, traz-lhe o aplauso de Kant e a chamada para professor de Filosofia na Universidade de Jena.” A Filosofia Elementar é exposta principalmente em suas obras *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* 1789 (Ensaio duma nova teoria da faculdade humana de representação), nos *Beiträgen zur Berichtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophie* 1790 (Contribuições para a retificação dos erros até hoje cometidos pela filosofia) e no *Fundament des philosophischen Wissens* (Fundamento do saber filosófico).

> Com a divulgação da doutrina kantiana introduz-se, no entanto, não só a interpretação do seu significado específico, mas também a tendência de retirar dela certos pontos insatisfatórios. O próprio Reinhold faz a primeira tentativa desta interpretação e torna-se o primeiro continuador da nova teoria. [29]

O fato de Reinhold ser o primeiro a publicar estudos baseados na filosofia crítica e que objetivavam sua compreensão, fez com que os contemporâneos vissem a filosofia de Kant à luz de Reinhold, o que contribuiu "poderosamente para a fama de Kant" que finalmente acreditou ter sido melhor compreendido. "Assim, no primeiro momento, parecia que havia desaparecido a diferença entre ambas as doutrinas. Se isso foi com o andar dos tempos um impedimento para a compreensão de Kant, foi também uma razão para o desconhecimento de Reinhold."[30] E é desta maneira que "Reinhold inicia a sua carreira, tão brilhante quanto desconcertante."[31] Reinhold torna-se então, não só um divulgador da filosofia kantiana, mas um transformador do pensamento de Kant. Mas, com o passar do tempo, quanto mais se compreendia a filosofia de Kant, mais se afastava das novas propostas de Reinhold.

Enesidemo responde às principais questões colocadas por Hermias na segunda carta da obra *Aenesidemus*, e se concentra no argumento de que "meu ceticismo não foi vencido nem pela *Crítica da razão pura* [...] muito menos pela "Nova teoria da faculdade humana de representação" (*neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) e pela "Nova apresentação dos momentos principais da Filosofia Elementar" (*Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*). O filósofo afirma então que partirá para a defesa do ceticismo, já que principalmente Reinhold em suas obras supôs "completar os fundamentos da filosofia crítica já estabelecidos por Kant e conduzir seus resultados por uma via nova e ainda mais

---

[29] HARTMANN, p. 11. Na apresentação da tradução do *Aenesidemus* para o Francês, SLAOUTI afirma que só recentemente algumas das obras de Reinhold foram traduzidas para o Francês. E que Reinhold é alvo de um esquecimento relativo, com exceção da parte dos comentadores de Fichte: "Esquece-se, freqüentemente, na sombra dos grandes, que os interlocutores de Fichte ou de Schelling, foram antes Reinhold, Schulze e Maïmon." Apresentação de Hélène Slaouti. In: SCHULZE, Gottlob Ernst. *Ènésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*. Paris: Vrin, 2007, p. 23. As obras de Reinhold traduzidas são: uma seleção de textos e extratos intitulada *Philosophie élémentaire* (Paris, Vrin, 1989), uma tradução parcial da *Nouvelle présentation des Moments principaux de la Philosophie élémentaire*, sob o título *Le principe de conscience* (GOUBET, L. Harmattan, 1999) e uma tradução também parcial dos *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIX siècle* (Paris, Vrin, 1986, p. 83-97).

[30] Idem, p. 22.

[31] GIL. *Recepção da Crítica*, p. XXV.

segura."[32] Assim, Enesidemo afirmará que continua cético com relação aos resultados a que chegou Reinhold e sua Filosofia elementar. Sua intenção será, portanto, mostrar a Hermias que o exame de Reinhold não conseguiu vencer seu ceticismo com relação à certeza de um primeiro princípio em filosofia teórica.

Tais cartas introdutórias são importantes porque contém um diálogo esclarecedor não só a respeito do que será exposto no curso do texto, a saber, as principais objeções de Schulze; mas também porque passagens cruciais revelam-nos o grau de convicção, entre os contemporâneos, de que a Filosofia elementar de Reinhold forneceria os "princípios supremos e universalmente válidos":

> Mas como o Senhor está realmente de acordo que é somente através da Filosofia elementar do professor Reinhold que foram fornecidos os axiomas supremos e universalmente válidos (*höchsten und allgemeingiltigen Grundsätze*) sobre os quais repousa com uma firmeza inabalável a filosofia crítica, e que somente esta Filosofia Elementar pode equilibrar todas as faltas e as lacunas do sistema kantiano, faltas cuja supressão pode sozinha vir a conferir a este sistema uma validade universal e o elevar acima de todos os mal- entendidos que até aí tanto tem causado obstáculos a esta validade; é então particularmente o exame da Filosofia elementar de Reinhold que deverá reter minha atenção se eu quiser defender a causa do ceticismo contra as pretensões da filosofia crítica de uma maneira que seja satisfatória para o Senhor.[33]

Aponta-se aqui para a compreensão, por parte do personagem Hermias, de que a Filosofia elementar preenche as lacunas e os mal-entendidos deixados pela filosofia kantiana nesta época. Ora, a Filosofia Elementar de Reinhold não só contribuiria com o estabelecimento da filosofia como ciência, mas de acordo com sua pretensão *só ela* poderia fornecer as proposições principais. O pensamento de Reinhold teria supostamente superado a filosofia crítica de Kant. E é na voz destes personagens que Schulze expõe o que aconteceu neste período em que Reinhold é o maior divulgador da filosofia de Kant. E justifica-se também com isso o fato de Schulze focar sua avaliação na Filosofia Elementar e não nos escritos de Kant.

É ainda nesta carta que o personagem Enesidemo pretende mostrar a equivocada compreensão do ceticismo por parte dos dogmáticos, e que, na verdade, é um erro da

[32] SCHULZE. Alemão p. 21/17, edição francesa p. 57.
[33] SCHULZE. Alemão p. 24/21-22, edição francesa p.60.

filosofia crítica glorificar-se de ter triunfado sobre o ceticismo: "Antes era sobretudo quase sempre usual, entre os dogmáticos, retratar o ceticismo como o mais aventureiro produto de um cérebro doente (*verbrannten Gehirns*), e como uma maneira de pensar engendrada por desordens da alma (*Unordnungen im Gemüte*) para as quais não estão disponíveis intelecções racionais"[34]; pretendendo também fornecer a definição do que seja ceticismo[35]:

> Segundo minha concepção o ceticismo não é outra coisa senão a afirmação segundo a qual *nada, em filosofia, foi estabelecido segundo axiomas* (*Grunsätzen*) *de certeza indiscutível e validade universal, nem sobre a existência ou a não existência das coisas em si e suas propriedades, nem tampouco sobre os limites das forças cognitivas humanas* (*menschlichen Erkenntniskräfte*). Ele não é, então, nada menos que um não saber que segue regras e científico, que não supõe fiabilidade e segurança em nenhuma parte das descobertas humanas. A existência das representações e a certeza de tudo o que se apresenta diretamente na própria consciência e é dado através dela ainda não foi colocada em dúvida por nenhum cético.[36]

Enesidemo ainda sustenta que o "ceticismo tampouco declara como absoluta e eternamente irrespondíveis as questões que a razão humana levanta sobre a existência ou a não existência das coisas em si, sobre suas propriedades reais e objetivas, e sobre os limites dos poderes do conhecimento." [37] De acordo com Enesidemo, o problema dos dogmáticos consiste em afirmar que já sabem e podem provar "de maneira universalmente válida os limites da potência e da impotência da faculdade de conhecer." O ceticismo "deixa inteiramente aberta a questão de saber se uma força de pensamento

[34] SCHULZE. Alemão p. 25/23, edição francesa p. 61.

[35] Nesta carta, ainda sobre a definição de ceticismo, encontra-se a seguinte questão: "Mas, poderia você objetar sobre este ponto, é possível que se trate bem aí do verdadeiro caráter da filosofia cética que floresceu na antiguidade grega, e que achou na modernidade um tão sutil defensor na pessoa de David Hume? – Asseguradamente." SCHULZE, alemão p. 27/26, edição francesa p. 62. Aqui, vê-se Schulze comparando o ceticismo antigo com o moderno. Deixa-se claro que não entraremos em discussões sobre o tipo de ceticismo defendido por Schulze, e nem em suas possíveis equivocações. Hegel, não só em seu texto *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802), mas também em outros momentos de suas obras irá criticar a compreensão do ceticismo por parte de Schulze. E, principalmente, seu argumento é que Schulze não compreendeu a essência do ceticismo antigo. O que queremos neste momento, aqui neste trabalho, é meramente expor o ceticismo de Schulze, da forma que ele se apresenta, tanto faz se equivocado ou não. A análise da "verdade" ou "validade" de seu ceticismo seria uma outra dissertação.

[36] SCHULZE. Alemão p. 26/24, edição francesa p. 61.

[37] SCHULZE. Alemão p. 26/24, edição francesa p. 61. Nesta passagem, pode-se entender um debate direto com os resultados da *Crítica da razão pura*, de que nosso acesso cognitivo às coisas-em-si é impossível (e eternamente impossível). O ceticismo deixa em aberto esta possibilidade também. Ou seja, o ceticismo combate tanto a afirmação de que a coisa-em-si existe (mas nós não a conhecemos). Ela pode não existir de fato. Quanto a afirmação de que a nós é impossível conhecê-la (eternamente).

mais madura e viril (*mehr gereifte und männlichere Denkkraft*) achará ou não um dia a solução dos problemas que a razão levanta sobre a existência e a constituição das coisas em si (*das Dasein und die Beschaffenheit der Dinge na sich*), e não destrói de nenhuma maneira a esperança que esta solução possa ser alcançada."[38] Assim, o ceticismo não tem uma posição definida sobre o que a razão pode obter no âmbito da especulação e também não recusa a noção de que poderá um dia encontrar respostas importantes no domínio do conhecimento: "[...] ao invés de se entregar a declarações vazias e estéreis sobre a incapacidade natural da razão humana ele se esforça por vias diversas em levar a razão, esta faísca da divindade em nós, a um verdadeiro conhecimento dela mesma."[39]

Segundo E. Fischer, a *Crítica da razão pura* "não quis apresentar apenas a origem do componente necessário e universalmente válido em nosso conhecimento", mas quis mostrar principalmente "que nossas representações e juízos *a priori* constituíam apenas as formas dos conhecimentos de experiência." Este autor combate o seguinte argumento acerca do conhecimento da coisa-em-si: já que "a filosofia dogmática foi até agora incapaz de demonstrar suas pretensões ao conhecimento das coisas em si; portanto também a capacidade de conhecimento humana é por natureza incapaz de chegar a um tal conhecimento da coisa em si."[40] Fischer apresenta as objeções levantadas por Schulze, de maneira geral, neste momento principalmente direcionadas "contra a divisão e avaliação kantiana do conhecimento humano em um conhecimento puro *a priori* do qual provém os juízos sintéticos e num conhecimento *a posteriori* criado a partir da experiência". E, a partir daí, mostra porque o argumento exposto acima sobre a filosofia dogmática impedir o conhecimento da coisa-em-si não é válido:

> Também a segunda prova de Kant (b) em favor da tese de que a faculdade de conhecer seria incapaz de um conhecimento das coisas em si não é convincente; pois do fato de que o reino das coisas em si ainda não tenha sido descoberto até agora, não se segue com certeza que ele jamais poderá ser descoberto. Nós nos encontramos portanto, no que diz respeito ao poder e a impotência naturais da faculdade humana de conhecer, ainda na antiga incerteza, e a *Crítica da razão* não irá dissuadir nenhuma cabeça capaz de

[38] SCHULZE. Alemão p. 26/25, edição francesa p. 61, 62.
[39] SCHULZE. Alemão p. 26/25, edição francesa p. 62.
[40] FISCHER, Ernst. *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer*. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Aarau (Zürich): Druck und Verlag von H. R. Sauerländer, 1901, p. 21.

> pensar por si mesma de empenhar-se por um conhecimento das coisas em si.[41]

Assim, o ceticismo quer mostrar o dogmatismo presente na afirmação da filosofia crítica, a qual não alcançou o conhecimento das coisas-em-si e declara a incapacidade para todo o sempre que a faculdade humana teria em conhecê-las. Ora, o ceticismo está, portanto, aberto mesmo à possibilidade do conhecimento das coisas-em si. Aqui já se enuncia parte das objeções de Schulze que será levantada. E que nas primeiras cartas trocadas, já foram enunciadas por Enesidemo, quando do embate entre ceticismo e criticismo, a fim de expor o verdadeiro caminho de reflexão que o ceticismo propõe.

E, finalmente, é da terceira carta, também de Enesidemo a Hermias, que se segue o exame propriamente dito de Schulze dos fundamentos da Filosofia elementar de Reinhold. Na fala de Enesidemo, Schulze afirma que Hume o teria "submetido a uma crítica muito mais rigorosa".[42] Sobre a metodologia adotada, Schulze esclarece: "Como o Senhor poderá constatar, a todo momento fiz preceder à exposição de dúvidas sobre a verdade e a validade universal dos fundamentos da filosofia elementar, as explicações e provas destes fundamentos tais como elas foram estabelecidas pelo próprio professor Reinhold."[43] E, de fato, Schulze transcreve literalmente as principais provas e demonstrações de Reinhold sobre os princípios universalmente válidos em filosofia.[44] Antes de passarmos a estes argumentos, tentaremos compreender parte do pensamento de Enesidemo, o filósofo antigo.

---

[41] FISCHER, p. 22.
[42] SCHULZE, alemão p. 38/41, edição francesa p. 71.
[43] SCHULZE, alemão p. 38/42, edição francesa p. 71.
[44] É óbvio que Reinhold merece um estudo aprofundado que não daríamos conta de fazê-lo aqui. Segundo Market, J., Eduard Erdmann é o único – os estudos posteriores vivem sob seu impacto - que analisa com cuidado e aprofunda o pensamento de Reinhold, principalmente a sua obra *Versuch einer wissenschaftliche Darstellung der neueren Philosophie*. Este comentador entende ser um descuido dos estudiosos do idealismo alemão até agora não haver qualquer edição crítica de suas obras. "[...] deve-se dizer que o pensamento de Reinhold moldou quase fatalmente, de modo direto ou indireto, o destino da grande filosofia alemã [...] É Reinhold quem luta com vigor por uma filosofia como ciência rigorosa, estruturada como sistema e apoiada em princípios que, na sua aplicação, tornam quase forçosas as soluções dialéticas." GIL, op. cit., p. 159. Desta obra interessam-nos os textos de Market e Marques, Antonio.

1.3.Enesidemo, o filósofo antigo

Apesar de termos acesso às importantes formulações do ceticismo – tanto de Pirro[45] (c. 365- c. 270 AC) quanto da nova Academia – através do filósofo antigo Sexto Empírico mais ou menos no século II DC, importantes comentadores apontam para o fato de que, na verdade, Sexto foi aquele que organizou em obras os escritos céticos[46]. Não se sabe ao certo quais eram suas fontes, a quem recorreu, principalmente porque as referências que aparecem em suas obras não são exatas. Por outro lado, Brochard afirma, sobre o legado deixado por Sexto:

> Historiador erudito, dialético e médico, Sexto Empírico, mesmo se supusermos, o que de maneira alguma está provado, que ele não tirou nada da sua própria cabeça, ainda assim se resguarda um belo quinhão. Os livros dele, malgrado suas imperfeições, incluem-se entre os mais preciosos monumentos que a Antiguidade nos deixou. Nós não conhecemos os céticos muito bem, mas, graças a Sexto, podemos conhecer perfeitamente o ceticismo.[47]

Assim, o que sabemos hoje sobre o ceticismo antigo é devido às obras de Sexto Empírico. Elas são a principal fonte de qualquer estudioso do ceticismo antigo. Para Hankinson, pode-se citar como figuras de grande importância no ceticismo grego: "Pirro, Arcesilau (c. 318- c. 243 AC), Carneades (c. 219- c. 129 AC), e Enesidemo (floresceu primeiro século AC)." Interessante que, como completa o comentador "os

---

[45] É a escola de Sexto Empírico que irá denominar-se pirrônica em homenagem a este filósofo que até onde se sabe não deixou escritos e não fez 'escola'. Ele é considerado um ícone do ceticismo principalmente por exemplos de sua própria vida. Como assinala Brochard: "Pirro de Élis não deixou nenhum escrito, mas seu discípulo Tímon diz que aquele que quer ser feliz deve considerar estes três pontos: em primeiro lugar, o que as coisas são em si mesmas? depois, que disposições devemos ter em relação a elas? finalmente, o que nos resultará dessas disposições? As coisas não têm diferença entre si, e são igualmente incertas e indiscerníveis. Por isso, nossas sensações e nossos juízos não nos ensinam o verdadeiro nem o falso. Por conseguinte, não devemos nos fiar nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer sem opinião, sem nos inclinarmos para um lado ou para o outro, impassíveis. Qualquer que seja a coisa de que se trata, diremos que não se deve mais afirmá-la do que negá-la, ou que se deve afirmá-la e negá-la ao mesmo tempo, ou que não se deve nem afirmá-la nem negá-la.[...]" BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 68.

[46] Endossam esta opinião Brochard e Julia Annas, Jonathan Barnes na introdução *Outlines of scepticism*. EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. E também os estudos de Hankinson e Richard Bett.

[47] BROCHARD, p. 330.

três não escreveram absolutamente nada".[48] Entre estes, Pirro é o primeiro filósofo a ser descrito pela tradição como um cético mas, para Hankinson "ele não foi o primeiro a dar um alerta epistemológico. Este fato, ligado a uma tendência geral grega de remontar o próprio pedigree intelectual aos grandes homens do passado, não nos deixa ficar surpresos quando Sexto, entre outros, voltem aos pré socráticos para encontrar as origens do caminho cético." Assim, a título de uma breve citação pode-se apontar como precursores Xenófanes (c.575-c. 475 AC), Parmênides (c. 520-c.450 AC), Empédocles (c.495- c. 435 AC), Anaxágoras (c. 500- c. 428 AC) entre outros.[49] Também David Sedley confirma a antiguidade de questões que concerniam já às dúvidas próprias do ceticismo:

> Dúvidas sobre as habilidades do homem em obter conhecimento têm uma ancestralidade que era convencionalmente traçada até pelo menos Xenófanes no sexto século, e objeções ao conhecimento sensorial foram formuladas por Parmênides na primeira parte do quinto século e, logo depois, por seus seguidores Zenão de Eléia e Melisso, e, com reservas, pelo atomista Demócrito. Todos eles, e outros, vieram a ser vistos como precursores do ceticismo [...].[50]

A importância de estudos que apontam para a antiguidade do ceticismo ou mesmo para os primeiros filósofos que duvidaram do que era convencionalmente aceito é que a partir deles constatamos a persistência desta corrente que, para o bem ou para o mal foi denominada ceticismo até pode-se dizer a filosofia contemporânea. E com isso pode-se perceber o grande benefício que ele traz à filosofia que é o de sinalizar que a filosofia necessita sempre voltar atrás, corrigir, refazer, reconstruir, já que o cético é o exigente inquiridor.

Voltando a Sexto Empírico, ocorre, porém que apesar da importância deste filósofo em esclarecer o ceticismo e de seu "trabalho de reconstrução", suas obras consistem em uma variedade de argumentos céticos os quais não explicitam sua principal fonte. Portanto, o problema de se estudar os gregos consiste principalmente

---

[48] HANKINSON, R. J. *The Sceptics*: the arguments of the philosophers. London and New York: Routledge, 1995, p. 5.

[49] HANKINSON, op. cit., p. 31. Conferir interessante capítulo III do livro I (Os precursores, p. 31) desta obra de Hankinson.

[50] SEDLEY, David. Os Protagonistas. In: SCHOFIELD, M. et al. (ed.). *Doubt and Dogmatism:* Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980, p. 1-19. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito, este texto foi publicado na Revista Indice: [http://www.revistaindice.com.br] vol 02, n. 01, 2010/1, p. 114.

neste fato, frustrante em grande medida, da necessidade de se lidar com material incompleto e na imprecisão das fontes. Como comenta Hankinson: "[...] o filósofo antigo trabalha com material frequentemente incompleto e fragmentário escrito em línguas mortas. Mesmo plantônicos e aristotélicos, embora relativamente bem servidos pela tradição, ainda precisam levar em consideração lacunas e imperfeições nos textos transmitidos, assim como do fato de que algumas partes de suas obras foram perdidas nas depredações do tempo"[51]. E isto não é diferente com relação à transmissão do ceticismo antigo. Um exemplo da dificuldade nestas pesquisas é o estudo de Richard Bett especificamente sobre Enesidemo. Grande parte de seu estudo é dedicado à tentativa de compreender as próprias contradições nas referências a Enesidemo a partir das "fontes principais", que também são pouco seguras, a saber, Sexto Empírico, Fócio (*Photius*) e Diógenes Laércio. Este comentador levantará nestas três fontes as interpretações relativas ao que de fato Enesidemo defendia. Entre seus interesses estão a transição entre a posição de Pirro e a de Enesidemo, e na própria transição entre a posição de Enesidemo e a interpretação de Sexto Empírico.[52] Assim, a busca por referências a Enesidemo é claramente complexa e portanto vamos nos ater somente ao que temos como referência clássica em Sexto Empírico. E, pelas próprias palavras de Sexto sabe-se que, dos principais *tropos* do ceticismo, a saber, os dez tropos da suspensão do juízo, os oito tropos da causalidade e os cinco tropos de Agripa, os dois primeiros grupos são atribuídos a Enesidemo[53].

Defende-se aqui a idéia de que o que Schulze quis apontar, ao intitular sua obra cética de *Aenesidemus*, foi o nome deste como um símbolo dos principais argumentos dos céticos e que, no mínimo, organizou a principal forma de argumentos dos antigos[54]. Os historiadores do ceticismo defendem que os tropos "eram o bem comum da escola

---

[51] HANKINSON, op. cit. p. 3.

[52] Pode-se exemplificar com o trecho: "A passagem de Photius frequentemente relata que, de acordo com *Aenesidemus*, certas coisas estão além de nosso alcance, além de nosso conhecimento, ou além de nossa apreensão. Isto também parece ser diferente da posição de *Outlines of Pyrrhonism*, a qual especificamente distingue o pirronismo da afirmação que coisas não podem ser conhecidas [...]." BETT, Richard. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy.* Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 203.

[53] Brochard afirma que os historiadores geralmente dividem a história do ceticismo em antigo e novo ceticismo, e entre os dois está a nova Academia. Enesidemo faria parte do novo ceticismo. O fato é que, segundo Brochard, por outro lado, os próprios céticos estão em desacordo com tal divisão, pois, segundo os escritos de Sexto Empírico, Enesidemo consta entre os antigos céticos. Com efeito, o estudo de Brochard aponta para a proximidade de Enesidemo de fato com o novo ceticismo. BROCHARD, p. 51.

[54] "Os dez tropos do ceticismo são, como nos dizem as histórias da filosofia, uma coleção sistemática de todos ou dos mais importantes argumentos contra a possibilidade do conhecimento usada pelos antigos pirrônicos." STRIKER, Gisela. *Essays on hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.116.

cética”.[55] Primeiramente, Enesidemo classifica e intitula *tropos*[56] os principais argumentos céticos deixados pelos seus predecessores: “Enesidemo foi o primeiro a colocá-los em ordem, a enumerá-los com método seguro, a dar-lhes, em uma palavra, a forma que conservaram.” E, em seguida, mostra que a razão, da mesma forma que os sentidos, também não nos dá certezas, e isso através dos argumentos referentes à verdade, às causas, ao signo ou provas.[57] A questão do método é crucial como característica do ceticismo e é algo inovador no período, por exemplo, em comparação com os sofistas: “[...] os argumentos dos sofistas são apresentados sem ordem e sem nenhum cuidado quanto ao método. Veremos, ao contrário, com que arte consumada os novos acadêmicos sabem dispor as diversas partes de uma argumentação. Carnéades (Nova academia, sucessor de Arcésilas) em particular, ainda que o conheçamos apenas por fragmentos mutilados, deixou modelos de discussão nos quais todos os argumentos são sabiamente agrupados [...] ”.[58] Este comentário pretende somente apontar para a especificidade do ceticismo em comparação com outras “escolas”, principalmente com relação ao método.

Para Brochard, Enesidemo “é, com Pirro, o mais ilustre representante do ceticismo na Antiguidade” [59]. E ainda completa: “O ceticismo lhe deve seus argumentos mais fortes e mais temíveis.” [60] A doutrina de Enesidemo é classificada então sob o nome de tais tropos. Brochard apresenta-nos tanto os dez tropos da suspensão do juízo quanto os oito tropos da causalidade. Pretendemos apontar aqui, nestes dois grupos de tropos, quais os que teriam relação com a crítica de Schulze; como já adiantamos, defende-se que Schulze assina sua obra com o psudônimo Enesidemo justamente para reforçar suas objeções frente à teoria da representação em Reinhold. Os dez tropos da suspensão do juízo seriam, de acordo com o resumo de Brochard dos textos de Sexto

[55] BROCHARD, p. 260. Gisela Striker em sua obra *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, na análise dos dez tropos, já os intitulará “Os dez tropos de Enesidemo”. Segundo suas palavras: “A lista de oito, nove ou dez tropos, ou modos de argumento, presumivelmente remontam a Enesidemo, o reanimador da escola pirrônica no primeiro século a. C.” STRIKER, Gisela, p. 116.
[56] Pode-se denominar tropos ou modos. O termo tropos na tradução para o português (plural) coincide com o termo no singular em grego, que seria “tropos” (τρόπος). E o termo no plural em grego seria “tropoi” (τρόποι).
[57] BROCHARD, p. 260. Brochard ainda afirma: “Enesidemo classifica metodicamente os argumentos céticos sob o nome de tropos; e em Sexto Empírico o cuidado com a ordem e com o método é levado tão longe que se torna cansativo [...]” BROCHARD, p. 34.
[58] BROCHARD, p. 33-34.
[59] BROCHARD, p. 248.
[60] BROCHARD, p. 248.

Empírico e Diógenes Laércio[61]: "1º A diversidade dos animais, 2º As diferenças entre os homens, 3º A diversidade dos sentidos, 4º As circunstâncias, 5º As situações, as distâncias e os lugares, 6º As misturas, 7º As quantidades ou composições, 8º A relação, 9º A frequência e a raridade, 10º Os costumes, as leis, as opiniões".[62] No geral, pode-se dividir tais *tropos* em grupos, de acordo com Sexto Empírico:

> Sexto inclusive assume o fardo de simplificar sua lista e indica que os dez *tropos* podem ser reduzidos a três: o primeiro se refere àquele que julga, ao sujeito (compreende os quatro primeiros da lista); o segundo se refere ao objeto (compreende o sétimo e o décimo); o terceiro se refere ao sujeito e ao objeto (trata-se do quinto, sexto, oitavo e nono).[63]

Com efeito, é fato que há todo o sentido em relacionar parte das objeções de Schulze com estes dez tropos da suspensão do juízo; e, especificamente com o quinto, sexto, oitavo e nono. Nestes quatro tropos pode-se perceber o questionamento com relação à em que medida se conhece algo. Quando temos acesso a um objeto nossos sentidos poderiam nos enganar? Os dez modos são construídos justamente contra a afirmação de que temos representações apreensivas da realidade. O principal destes tropos é a relação sujeito e objeto que também pode ser traduzida por conhecimento. Como veremos no segundo capítulo, a obra *Aenesidemus* de Schulze é uma crítica à teoria da representação de Reinhold e seus desdobramentos. É o declarado "ceticismo" com relação a uma *faculdade de representação*, à própria representação e à proposição da consciência da qual derivariam as primeiras. Resumiremos, portanto, o que nos dizem estes quatro tropos:

> 5º (Situações) Um navio visto de longe parece pequeno e imóvel, visto de perto, parece grande e em movimento. Uma torre quadrada vista de longe parece redonda[...] Um remo parece quebrado na água e reto fora[...] Como, porém, conhecer as coisas, abstração feita do lugar que ocupam, da distância em que nos encontramos, da posição que assumem? Portanto, nós não as conhecemos.

[61] "Com a palavra *tropos*, os céticos designavam as diversas maneiras ou razões pelas quais se chega a esta conclusão: deve-se suspender o juízo [...]. Eles são expostos, com extrema abundância de exemplos e de comentários, por Sexto, e com mais sobriedade, mas quase nos mesmos termos, por Diógenes: uma passagem deste faz pensar que ele tinha o próprio texto de Enesidemo diante dos olhos." BROCHARD, p. 262.
[62] BROCHARD, p. 264-65.
[63] BROCHARD, p. 266.

> 6º (Misturas) Um objeto jamais nos aparece sozinho, mas sempre unido a alguma outra coisa: ao ar, ao calor, à luz, ao frio, ao movimento. Como conhecer o objeto em si mesmo nessa mistura? Por outro lado, nós não conhecemos as coisas senão por intermédio de nossos órgãos, nova união que altera a percepção. Por isso, tudo parece pálido e esbranquiçado aos que têm icterícia.
>
> 8º (Relação) Cada coisa é ao mesmo tempo relativa a outras coisas, com as quais é percebida, e àquele que a percebe. Uma coisa não está à direita ou à esquerda em si mesma, mas somente em relação a outra. Nada é conhecido em si mesmo.
>
> 9º (Frequência) Um cometa nos assombra porque aparece raramente; o sol nos assustaria se não o víssemos todos os dias. Logo, não são as características das coisas em si mesmas que decidem nossos juízos, mas sua frequência ou sua raridade: nova prova de que só alcançamos as aparências.[64]

Estes argumentos, portanto seriam os que reforçariam as objeções de Schulze direcionadas à representação especificamente. Ora, como veremos à frente, Reinhold defende que nossas representações conferem com a realidade. A defesa de uma teoria da representação chega à conclusão de que na representação há a união adequada da forma e da matéria (objeto). Aqui, deixa-se claro que os céticos não duvidam do conhecimento de objetos ou do que o mundo lhes apresenta, eles simplesmente contestam a pretensão de certos filósofos de afirmar: aqui está a prova! Ou aqui está uma teoria que prova o vínculo subjetivo- empírico. E esta é a pretensão de Reinhold, apresentar-nos uma teoria que dê conta de tal vínculo e que pretenda estabelecer este fundamento ou princípio filosófico. Os tropos de Enesidemo como crítica à representação e à possibilidade de se fundamentar o conhecimento serão apontados em nota de rodapé no decorrer desta dissertação todas as vezes que nos referirmos à Reinhold e sua teoria da representação e entendermos que se pode aplicá-la no contexto.

Também propomos relacionar a objeção de Schulze com relação à teoria da representação com os oito tropos da causalidade. Entende-se que estes tropos de Enesidemo podem reforçar a objeção de Schulze direcionada à Reinhold com relação à representação como sendo um efeito de uma causa externa à sensibilidade. [65] Assim, os oito tropos referentes às causas são:

---

[64] BROCHARD, p. 264-65.

[65] Supomos que a relação de Schulze com os oito *tropos* da causalidade seja a mais relevante, já que como veremos no segundo capítulo, Schulze também retomará Hume em sua crítica à incapacidade da razão de apreender o vínculo causa-efeito.

> 1º Recorrer a uma causa que não é evidente e que não é atestada por outra coisa que se possa considerar evidente; 2º Tendo que escolher entre várias boas razões igualmente plausíveis, ater-se arbitrariamente a uma única; 3º Acontecendo as coisas conforme uma ordem regular, invocar causas que não dão conta dessa ordem; 4º Supor que as coisas que não se vêem sucedem como as que se vêem, embora elas possam suceder também de outra maneira; 5º Dar conta de todas as coisas, assim como fez a maior parte dos filósofos, com ajuda de elementos que foram imaginados, em vez de seguir as noções comuns admitidas por todo mundo; 6º Levar em conta, como muitos filósofos fazem, somente as causas que são conformes às suas próprias hipóteses e passar em silêncio sobre as que lhes são contrárias, embora elas sejam igualmente prováveis; 7º Invocar causas que são contrárias não somente às aparências, mas também aos princípios que foram adotados; 8º Para explicar coisas duvidosas, servir-se de causas igualmente duvidosas.[66]

Selecionamos aqui os seguintes *tropos*: primeiro, terceiro, quarto, quinto, sexto, e oitavo. Defende-se que tais tropos e, de maneira indireta, também os que não foram citados, definitivamente reforçam a objeção que será direcionada a Reinhold por Schulze com relação ao que se desdobra a partir de sua teoria da representação. Com efeito, torna-se explícita a razão porque Schulze intitula sua obra *Aenesidemus*. Ora, este filósofo combateu especificamente o uso inapropriado do conceito de causa. Como veremos mais à frente, Reinhold, em sua teoria da representação apresenta-nos dois conceitos, a saber, o de *faculdade de representação* e o de simples representação. O fato é que, segundo Schulze, a partir do que Reinhold expõe, conclui-se que a *faculdade de representação* seria aquela que causaria a simples representação e, além disso, no próprio conceito de representação há algo fornecido por aquilo que é empírico que não é explicado. E a outra direção de sua objeção com relação ao uso inapropriado do conceito de causa seria a coisa-em-si. Enesidemo, como todos os outros céticos, parte do pressuposto da distinção entre o fenômeno e aquilo que é em si. Já que não se sabe nada a respeito daquilo que é em si, não se pode atribuir o elemento causalidade no sentido de se afirmar que o que é em si pode ser causa daquilo que aparece. E Schulze entende que o que se pode concluir da exposição de Kant da coisa-em-si é que ela é o fundamento do fenômeno. E, com isso, na epistemologia kantiana, garante-se a realidade de um mundo de coisas-em-si e, ao mesmo tempo, combate-se um mundo de ilusões fenomênicas. E entende-se que estes são, no geral, os principais argumentos que

[66] BROCHARD, p. 268.

Schulze utiliza no confronto com Reinhold e sua teoria da representação[67] e, em outro momento, com Kant e a coisa-em-si.[68]

Enesidemo debate principalmente com os estóicos[69] e com os epicuristas. O comentador David Sedley afirmará sobre Enesidemo:

> Em seu trabalho, a refutação do Estoicismo e outras filosofias dogmáticas permanece como a principal reivindicação, mas ele também lança mão de uma sustentação da posição cética por vias positivas. Neste intuito, ele catalogou em tópicos, ou "modos", todas as maneiras disponíveis de suspender o juízo.[70]

De forma geral, pode-se dizer que ele pretendia destruir a tese de que "os efeitos, em outros termos, os fenômenos seriam, então, *sinais* ou provas cuja presença atestaria a realidade das causas: o raciocínio seria o meio que o nosso espírito possui para elevar-se à explicação das coisas."[71] Ora, vê-se que Enesidemo reclama pela causa em si, pela causa real, e não pelo raciocínio desta a partir do seu efeito. E pode-dizer que o que está evidenciado é que não havia demonstração para isto. Esta pergunta, que será também retomada por Hume, sobre este vínculo racional do efeito com sua causa, ou sobre

---

[67] GIL, op. cit., p. 167. As objeções de Schulze especificamente à teoria da representação de Reinhold serão vistas à frente. Este vínculo entre a doutrina de Enesidemo e as objeções de Schuze não é exposto na obra *Aenesidemus*. Mas é o que se entende (o que resulta) quando da pesquisa histórico-filosófica de Enesidemo. Importante apontar aqui como que a discussão sobre a representação remonta à Antiguidade. E, provavelmente, os dez *tropos* da suspensão do juízo e, de certa forma, os oito da causalidade direcionam-se justamente em oposição, por exemplo, aos estóicos que, entre outras doutrinas, afirmavam que temos representações apreensivas da realidade, ou seja, que não há dúvida de que representamos o objeto real-empírico exatamente como ele é. Os acadêmicos são os primeiros a combater essa idéia com os argumentos: "1º) há representações falsas; 2º) elas não dão lugar a um conhecimento certo; 3º) se algumas representações não apresentam nenhuma diferença entre si, é impossível dizer que umas sejam certas e outras não; 4º) não há representação verdadeira ao lado da qual não se encontre uma falsa que se oponha a ela de alguma maneira" BROCHARD, p. 140. O fato de apontarmos aqui para a antiguidade das discussões em torno da representação é com o intuito de evidenciar que a retomada de Reinhold de uma teoria da representação (claramente muito mais sofisticada) será, com efeito, rapidamente alvo do ceticismo, novamente. E Schulze, com o *Aenesidemus*, mostra que, de certa forma, os antigos já haviam questionado e discutido este problema.

[68] Estes argumentos serão vistos detalhadamente no decorrer da dissertação.

[69] Zenão (334 AC) é quem foi considerado na época o fundador do estoicismo. Seus sucessores são Cleantes e Crisipo. Este último desenvolve o estoicismo "em um sistema verdadeiramente maior, revisando, ampliando e estendendo em direção a novas áreas o trabalho de seus predecessores [...]." SEDLEY, David. Os Protagonistas. In: SCHOFIELD, M. et al. (ed.). *Doubt and Dogmatism:* Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980, p. 1-19. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito, este texto foi publicado na Revista Indice: [http://www.revistaindice.com.br] vol 02, n. 01, 2010/1, p. 109.

[70] SEDLEY, David. Os Protagonistas. In: SCHOFIELD, M. et al. (ed.). *Doubt and Dogmatism:* Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980, p. 1-19. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito, este texto foi publicado na Revista Indice: [http://www.revistaindice.com.br] vol 02, n. 01, 2010/1, p. 121.

[71] BROCHARD, p. 273.

qualquer demonstração plausível com relação a isto, é, além de científica, uma pergunta metafísica. Para o filósofo, o problema não está em se buscar a "verdade", mas principalmente, nas afirmações dogmáticas. O dogmatismo "se vangloria de alcançar as realidades em si, tais como elas são, independentemente de toda relação entre elas ou com o pensamento."[72]

Pode-se perceber a aproximação de Enesidemo a Hume e Kant, segundo Brochard, principalmente pelo fato de, "como Hume e Kant mostraram, a relação de causalidade é uma relação *sintética*. Os dois termos colocados como causa e efeito não são dados ao pensamento humano como idênticos, mas apenas como ligados de certa maneira, numa categoria *sui generis* que se chama causalidade. É o que Enesidemo compreendeu [...]".[73] Assim, a importância da retomada de Enesidemo por Schulze é aqui enunciada. Este filósofo grego, apesar de não ter sido explicitado na obra *Aenesidemus*, pois apareceu como um pseudônimo, certamente será uma espécie de símbolo ou um ícone da refutação do dogmatismo que, na leitura de Schulze, é afirmado por Reinhold e sua teoria da representação.

[72] BROCHARD, p. 297.
[73] BROCHARD, p. 297.

1.4. Exposição da Doutrina Fundamental da Filosofia Elementar de Reinhold (*Fundamental-Lehre der Elementar-Philosophie*) seguida das observações (*Bemerkungen*) de Schulze.

Na Filosofia elementar, Reinhold pretende o estabelecimento de um princípio primeiro fundamentador de todo conhecimento filosófico, a base para todas as condições do conhecer em geral. Tal tentativa de estabelecimento de um primeiro princípio também pode ser considerada como uma tentativa de fundamentar a realidade. Reinhold toma os conceitos de representação, de objeto representado e de *faculdade representativa*, os quais toda a filosofia moderna fez uso, na tentativa de clarificá-los.[74] Na compreensão de Reinhold, a filosofia transcendental kantiana necessitava de um fundamento que seria então dado por sua Filosofia elementar. A proposição da consciência seria, portanto, o fundamento primeiro que daria à filosofia transcendental condições de ser entendida como absoluto fundamento em teoria do conhecimento. Insatisfeito com o desenvolvimento da Filosofia elementar, Schulze escreve a obra *Aenesidemus* com a intenção de refutar de forma definitiva o que Reinhold propõe como "aprimoramento" da filosofia transcendental kantiana.

Parte-se aqui, seguindo a obra *Aenesidemus*, para o exame prometido pelo personagem Enesidemo, na terceira carta trocada entre este e Hermias, sobre os fundamentos da Filosofia elementar de Reinhold[75]. Como já explicitamos anteriormente, o procedimento adotado por Schulze será o de expor passagens literais das provas e explicações dos principais argumentos de Reinhold, seguidos das observações (*Bemerkungen*) que são exposições a respeito das dúvidas do próprio Schulze "sobre a verdade e a validade universal dos fundamentos da *Filosofia elementar*".[76] A crítica de Schulze incide sobre o intento de Reinhold de fundamentar a

[74] MORUJÃO, Carlos. K. L. Reinhold e Kant. In: *Herança de Kant II*. Revista Portuguesa de Filosofia, Julho-Dezembro, volume 61, 2005, p. 734.

[75] Segundo Market, o não aprofundamento da filosofia de Reinhold entre os estudiosos do Idealismo Alemão deve-se a três motivos: "a) a redução reinholdiana do criticismo, fundamentalmente, à sua dimensão teorética, pelo que será amplamente superado por Fichte; b) o ser injustamente identificado com a sua obra de divulgação *Briefe über die kantische Philosophie*; e, em último lugar, c) o ter sido considerado definitivamente refutado pelo *Aenesidemus* de Schulze." GIL, op. cit., p. 159.

[76] SCHULZE. Alemão p. 38/42, edição francesa p. 71.

filosofia transcendental a partir de um primeiro princípio. Reinhold crê propor uma teoria que explica as condições da representabilidade e da cognoscibilidade em geral.[77] A exposição de Schulze de passagens literais de excertos de Reinhold (e que também apontaremos aqui) fornece-nos os conteúdos principais da Filosofia elementar.

Sobre o fato da crítica de Schulze incidir sobre a Filosofia elementar de Reinhold, Fichte afirma em sua *Resenha do Enesidemo* (1794): "Sem dúvida, o ceticismo, na pessoa deste seu representante, tinha de voltar suas armas particularmente contra a Filosofia elementar de Reinhold, e, na verdade, contra sua nova exposição nas *Contribuições*, porque este escritor, de acordo com a declaração da maioria dos amantes da filosofia crítica, já completou ou ao menos preparou da maneira mais primorosa a fundação da filosofia como ciência." [78] Assim, é o próprio Reinhold que afirmará estar em condições de estabelecer o fundamento último na teoria do conhecimento com sua Filosofia elementar; portanto de fato o que incomodará o cético será justamente esta pretensão, pois este mostrará que ainda não foram dadas as provas suficientes para que este fundamento seja estabelecido com segurança.

Antes da exposição de alguns dos conteúdos da Filosofia elementar, seguida das *Bemerkungen*, Schulze levanta dois pontos sobre a importância de uma Filosofia elementar, mas já adianta algumas de suas críticas. Estes pontos são: 1) "Que até o presente falta um supremo princípio universalmente válido para fundar mediatamente ou imediatamente as proposições da filosofia [...]: sobre este ponto estou totalmente de acordo com o autor da Filosofia elementar." E, em segundo lugar,

> 2) Parece igualmente inegável, e admitido entre os filósofos que pensam por si próprios (*selbstdenkenden Philosophen*), que se a filosofia deve um dia cessar de ser uma rapsódia de proposições problemáticas e de meias

[77] Beiser comenta o porquê de Reinhold pretender estabelecer um primeiro princípio em filosofia e sua visão de que a tradição epistemológica é problemática e falha em diversos pontos: "Reinhold levanta uma importante questão: Por que a epistemologia de Kant como a de Descartes, Locke e Hume falhou tão claramente em seu ideal de estabelecer a *philosophia prima*? Por que de fato toda a tradição epistemológica não foi bem sucedida em sua grande ambição de fazer da filosofia uma ciência? De acordo com Reinhold, os próprios Descartes, Locke, Hume e Kant são grandemente culpados." BEISER, p. 226.

[78] FICHTE. *Resenha do Enesidemo*. In: Beckenkamp, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 75. Sobre Reinhold, Hoyos comenta: "O aparecimento de Reinhold no cenário dos debates que concernem à recepção da *Crítica* possui um caráter e uma significação muito peculiares. Na fase em que sua filosofia mais exerceu influência sobre o meio acadêmico alemão, pode-se apontar um motivo que dinamizou com maior força a evolução do debate filosófico em fins do século XVIII: a reconhecida necessidade de um fundamento primeiro do conhecimento filosófico, assim como uma fervorosa convicção no poder *esclarecedor* da razão no campo teórico." HOYOS, op. cit. p. 26.

> verdades, se os conflitos que tem sempre agitado o mundo filosófico podem ser resolvidos, e se os limites do saber humano (*Grenzen des menschlichen Wissens*) podem ser definidos, seria preciso chegar a isso principalmente, partindo em filosofia, dos mais supremos de todos os conceitos, a saber, daqueles da representabilidade e da representação, estabelecendo e determinando completamente as características universais e necessárias destes, e indicando proposições universalmente válidas nas quais estas características foram corretamente exprimidas. [79]

Portanto, Schulze concorda com Reinhold que, de fato, falta um princípio supremo em filosofia, que até então ainda não foi dado absolutamente. Para que a filosofia seja fundamentada, tratando-se de teoria do conhecimento, é necessário também que o conceito de representação e tudo o que deriva dele seja definido de maneira universal. Ocorre, porém, que o que Schulze mostrará é que a teoria da representação não soluciona estas questões de maneira satisfatória. Em seguida, Schulze levanta questões referentes a estes pontos: "A proposição de consciência é de fato o primeiro princípio da filosofia? Teria Reinhold analisado precisa e cuidadosamente, e sem ambiguidade, o conceito de representação? Reinhold descreve estritamente os fatos da consciência e verdadeiramente permanece dentro dos limites fenomenológicos de sua própria teoria?"[80] Porém, para Schulze, a principal questão que deve ser respondida antes de se pretender fundar um sistema filosófico é: "Seria, em geral, possível um conhecimento da origem de nossas representações *a priori* e *a posteriori*? Ele não ultrapassa, ao contrário, todas as capacidades de nosso espírito (*Gemüt*)?"[81] O desejo de fundar um sistema em filosofia, segundo Schulze, deveria ser precedido por uma resposta a esta questão. Outra pergunta que Schulze faz antes de seu exame da Filosofia elementar e é por ele considerada relevante é: se "poderia a reflexão sobre a consciência fornecer esclarecimentos confiáveis sobre a gênese da forma e da matéria de nossas representações, e poderia um fato (a consciência) conduzir a um conhecimento verdadeiro do que se acha fora de toda experiência (a origem dos componentes de nossas representações)?"[82]

A tarefa então a que o *Aenesidemus* propõe-se é, sistematicamente, examinar os pressupostos da Filosofia elementar de Reinhold, apontando as objeções a cada afirmação levantada.

---

[79] SCHULZE. Alemão p.48/53-54, edição francesa p. 79, 80.
[80] BEISER, p. 273.
[81] SCHULZE. Alemão p.50/56, edição francesa p.81.
[82] SCHULZE. Alemão p.50/57, edição francesa p.81.

Primeiramente, Schulze expõe a proposição de consciência (*der Satz des Bewusstseins*), de acordo com o que Reinhold entende: "Na consciência a representação é distinguida do sujeito e do objeto, e reportada aos dois, pelo sujeito."[83] Esta passagem ainda continua com o texto de Reinhold:

> Esta proposição aqui não exprime imediatamente nada além do fato que ocorre na consciência; pelo contrário, exprime os conceitos de representação, de objeto e de sujeito apenas mediatamente, ou seja, enquanto eles são determinados por este fato [...]. A proposição da consciência não pressupõe, portanto, quaisquer conceitos filosoficamente determinados de representação, de objeto ou de sujeito, mas estes conceitos são determinados e estabelecidos somente nela e por ela. Estes conceitos somente podem ser exprimidos através de proposições que adquirem seu sentido por meio da proposição da consciência, que nela estão contidos integralmente, e dela são imediatamente derivados.[84]

Para Reinhold, o fundamento do conhecimento tem origem na consciência e é ela que evidenciará as condições para a representação. Após Schulze expor a passagem literal de Reinhold sobre o primeiro princípio universalmente válido em filosofia, Schulze segue então com as observações (*Bemerkungen*). As observações de Schulze neste momento serão direcionadas principalmente para a tentativa de evidenciar que a "proposição de consciência, como é estabelecida na Filosofia elementar no nível do mais alto fundamento de proposição (*höchste Grundsatz*) de todo procedimento filosófico, não possui absolutamente todas as perfeições que o próprio M. Reinhold exige do supremo fundamento de proposição de toda filosofia enquanto tal."[85] Serão três, então, as principais objeções de Schulze com seus principais argumentos: 1) a proposição de consciência está subordinada ao princípio de contradição; 2) a proposição de consciência não é uma proposição integralmente determinada por ela mesma; 3) a proposição de consciência não é universalmente válida.

Primeiramente, Schulze sustenta que a proposição de consciência não é absolutamente primeira, pois ela necessariamente já se encontra subordinada ao princípio de contradição (*Prinzip des Widerspruchs*), segundo o qual nada do que deve poder ser pensado pode conter caracteres contraditórios. Schulze denomina o princípio

---

[83] SCHULZE. Alemão p.51/59, edição francesa p. 83.
[84] SCHULZE. Alemão p. 51/59, edição francesa p. 83. Esta passagem do *Aenesidemus* é retirada da *Beiträge* de Reinhold, I, 3, Jena, 1790, p. 167.
[85] SCHULZE. Alemão p. 52/60, edição francesa p.84.

de contradição de "regra suprema de todo julgamento" (*der höchsten Regel alles Urteilens*).[86] E ainda objeta sobre a proposição de consciência:

> Visto que a primeira (proposição da consciência) somente se torna proposição quando a ligação nela contida de sujeito e predicado é adequada à regra de todo juízo (*Regel alles Urteilens*) contido na proposição da contradição (*Satze des Widerspruchs*), segue-se que a proposição da consciência deve ser determinada quanto à sua forma pela proposição da contradição, e ela não pode então ser determinada unicamente por ela mesma em tudo que a constitui. É verdade que o princípio de contradição (*Prinzip des Widerspruchs*) não pode ser o fundamento real da verdade (*Realgrund der Wahrheit*) da proposição da consciência, pois este fundamento está contido na experiência que ela deve exprimir; mesmo assim, é preciso que ela (proposição da consciência) dependa em sua forma do princípio de contradição, sendo a este último subordinada.[87]

Schulze refere-se à subordinação da proposição de consciência ao princípio de contradição no que se refere à forma. Sobre a matéria, ele afirma "ainda que a matéria da proposição da consciência compreendesse os mais altos e os mais universais de todos os caracteres [...] é preciso, entretanto, que a verdade da conexão das representações que ela contém dependa da verdade de uma proposição superior, a saber, da proposição de contradição [...]". [88] E nesse sentido Schulze pergunta ainda, "se na representação, o objeto e o sujeito pudessem ser pensados como uma não-representação, um não-objeto e um não-sujeito? Se poderia representar a separação e a relação dos componentes da consciência que ela exprime como uma não-separação e uma não-relação?"[89] O filósofo parte então de uma crítica ao estatuto de um primeiro princípio proposto por Reinhold. Para Schulze, o princípio de consciência não confirma a relação entre o subjetivo e o real objetivo. [90]

Em segundo lugar, Schulze afirma que a proposição da consciência não é "uma proposição integralmente determinada por ela mesma" (*ein durchgängig durch sich*

---

[86] SCHULZE. Alemão p. 52/60, edição francesa p.84.
[87] SCHULZE. Alemão p. 53/61, edição francesa p. 84-85.
[88] SCHULZE, alemão p. 54/62, edição francesa p. 85.
[89] SCHULZE, alemão p. 52/60-61, edição francesa p.84.
[90] Oswaldo Market, em seu pequeno texto sobre Reinhold, comenta sobre a tentativa reinholdiana de fundar a sistematicidade, e corrobora com nossa análise: "Transparece uma certa esterilidade no esforço reinholdiano por fundar a sistematicidade, já que, afinal, nem a faculdade representativa, nem a *Elementarphilosophie*, nem o "princípio de consciência" dão lugar a uma doutrina em especial, reduzindo-se o estatuto da filosofia como **ciência rigorosa** a uma condição formal cujo conteúdo não aparece em lado nenhum." Market in Gil, Fernando. *Recepção da Crítica*, p. 167.

selbest bestimmter Satz).[91] Aqui, o que Schulze quer mostrar é que a proposição da consciência não é suficiente para apontar de que modo específico a representação é distinguida do sujeito e do objeto, já que está é sua principal função. Aqui, percebe-se que se fica somente no âmbito subjetivo. E, de fato, esta é a principal objeção de Schulze à teoria da representação de Reinhold. E é a partir dessa objeção que Schulze sustentará que a distinção e separação entre a representação, o sujeito e o objeto seria uma **distinção subjetiva** (*subjektiver Unterschied*) e não uma **distinção objetiva** (*objektiver Unterschied*) e real entre eles. Se a proposição da consciência fosse uma proposição determinada por ela mesma, não seria necessário pensar nos elementos distinguir e reportar, o caractere daquilo que se pensa seria já em si unívoco: "O mais alto princípio da Filosofia elementar não é então uma proposição determinada por ela mesma, que excluiria todos os mal-entendidos e que seja pensada seja de maneira justa ou mesmo não seja pensada." [92] Schulze afirma portanto que a proposição de consciência é indeterminada, autoriza interpretações múltiplas e variadas, e que diferentes caracteres podem ser associados aos conceitos que ela evoca. [93] Sobre a maneira como se dá a relação entre representação, objeto e sujeito, Schulze pergunta então:

> A representação na consciência se reporta ao objeto e ao sujeito como a causa a seu efeito, como a substância ao acidente, como o todo à parte, como o signo ao significado ou como a forma à matéria? E a representação, deve estar ligada ao objeto do mesmo modo que ao sujeito ou não?[94]

Para Schulze a questão do vínculo sujeito-objeto e, consequentemente, a representação, não está bem esclarecida por Reinhold e isso gera um problema para a relação entre o subjetivo e o empírico-real. Ainda com relação à questão subjetivo/ objetivo, Schulze ainda afirmará que Reinhold utiliza simplesmente o senso comum em sua afirmação de que os objetos representados são a matéria da representação: "Eu não ignoro que a opinião professada pela Filosofia elementar que situa a origem da matéria das representações nos objetos representados é conforme a maneira habitual de pensar a gênese das representações a partir de objetos sensíveis, e concorda com os testemunhos

[91] SCHULZE. Alemão p. 54/64, edição francesa p.86.
[92] SCHULZE. Alemão p. 56/66, edição francesa p.87.
[93] SCHULZE. Alemão p.56/66-67, edição francesa p. 87.
[94] SCHULZE. Alemão p. 57/67, edição francesa p. 87.

do senso comum sobre a fonte de nossos conhecimentos empíricos."[95] E muitas das objeções de Schulze serão direcionadas ao fato de Reinhold afirmar que em sua teoria da representação cabe tudo aquilo que é empírico, que nos é dado pelos sentidos, a matéria que fornecerá a forma.

E, finalmente, a terceira objeção especificamente direcionada à proposição da consciência, centra-se no argumento de que a proposição de consciência "também não é uma proposição universalmente válida, nem uma proposição que exprime um fato independentemente de uma experiência determinada ou de um certo raciocínio, que acompanharia todas as experiências possíveis e todos os pensamentos dos quais temos consciência."[96] Schulze combate portanto a proposição de consciência como proposição universal em filosofia, a qual garantiria, por exemplo, a certeza de que ela seria capaz de exprimir as características de toda representação enquanto tal, e tudo o mais que se manifestar na consciência.[97] Marques ajuda-nos a entender tal objeção de Schulze: "Na argumentação anti-*Elementarphilosophie*, Schulze utiliza como peça-chave, precisamente a incapacidade que a *Satz des Bewusstseins* (proposição da consciência) revela para distinguir o subjetivo-ideal e o empírico-real. Esta crítica prepara o essencial da que é feita ao criticismo." E na sequência afirma "De fato, se a consciência não possui meio de distinguir nas representações o que é *somente* da ordem do exterior e o que é *somente* da ordem do interior torna-se inviável pretender introduzir na experiência conceitos como *necessário, objetivo, em si, afecção* etc.- isto é, toda a panóplia de conceitos que informam a esfera empírico-real." [98]

A consciência é um princípio fundamental após a filosofia de Descartes, pode-se dizer que a filosofia moderna é inaugurada principalmente com este conceito. E, de acordo com Reinhold, é a partir da consciência que podemos falar em representação. Segundo Hoyos: "A filosofia de Reinhold pode considerar-se como um impressionante esforço de análise e compreensão do que para ele e talvez para toda a filosofia moderna, constitui o sinal mais essencial do conhecimento e de toda atividade consciente em

---

[95] SCHULZE, alemão p. 148/207, edição francesa p. 154.
[96] SCHULZE, alemão p. 58/70-71, edição francesa p. 89.
[97] Esta crítica à representação pode ser relacionada aos dez tropos, por exemplo, ao oitavo, o qual afirma que nada pode ser conhecido em si mesmo. Ou seja, a proposição da consciência, como um fato, não pode fundamentar a realidade.
[98] MARQUES, Antonio. Gottlob Ernst Schulze. In: *Recepção da Crítica*, p. 251. Nesta coletânea de textos da obra *Recepção da Crítica*, organizada por Fernando Gil, são dois os comentadores que nos interessam. O primeiro, já citado por nós em outro momento, é Oswaldo Market que nos oferece um interessante estudo de K. L. Reinhold, no capítulo 4. O segundo é Antonio Marques e seu estudo de nosso principal autor, Gottlob Schulze, no capítulo 6, este último que fizemos referência aqui nesta nota.

geral, a saber: o fato de ter imediatamente representações." [99] Mas, com efeito, o problema que surgirá aqui em Reinhold, se entendemos bem, será a união da consciência/representação com o objeto. "Aqui encontramos a maior dificuldade do princípio de consciência – a consciência é situada como *pivot* de toda a representação e, portanto, vem contaminada pela própria factualidade desta, pelo que há que excluí-la de análises futuras acerca da sua constituição e torna-se impossível ou inviável a sua aplicação científica" [100]. Assim, as perguntas: com que critério a consciência saberá representar um objeto exatamente da maneira que ele é? Será que ela poderia se enganar algumas vezes? Estão entre as perguntas de Schulze. Já que a consciência enquanto um princípio fundamental para Reinhold deve garantir a certeza do conhecer através daquilo que é representado, ela deveria estar imune a qualquer engano e corresponder de maneira exata à própria realidade.

Sobre esta terceira objeção de Schulze, a saber, de que a proposição da consciência não é universalmente válida, pode-se constatar sua relação com os dez modos da suspensão do juízo de Enesidemo, o filósofo antigo, expostos no primeiro capítulo. Nestes *tropos*, é evidenciada a impossibilidade de certeza no que se refere ao conhecimento de objetos. A partir da pesquisa acerca do que está exposto nos dez modos e a presente objeção, fica claro que Enesidemo é retomado a fim de reforçar o argumento de Schulze. Assim, relacionaríamos com esta objeção, entre os dez modos, no mínimo o quinto, o sexto e o oitavo modos. A título de breve citação tais modos afirmam:

> 5º (Situações) Um navio visto de longe parece pequeno e imóvel, visto de perto, parece grande e em movimento. Uma torre quadrada vista de longe parece redonda[...] Um remo parece quebrado na água e reto fora[...] Como, porém, conhecer as coisas, abstração feita do lugar que ocupam, da distância em que nos encontramos, da posição que assumem? Portanto, nós não as conhecemos.
>
> 6º (Misturas) Um objeto jamais nos aparece sozinho, mas sempre unido a alguma outra coisa: ao ar, ao calor, à luz, ao frio, ao movimento. Como conhecer o objeto em si mesmo nessa mistura? Por outro lado, nós não conhecemos as coisas senão por intermédio de nossos órgãos, nova união que altera a percepção. Por isso, tudo parece pálido e esbranquiçado aos que têm icterícia.
>
> 8º (Relação) Cada coisa é ao mesmo tempo relativa a outras coisas, com as quais é percebida, e àquele que a percebe. Uma coisa não está à direita ou à

[99] HOYOS, op. cit., p. 95.
[100] MARKET. Reinhold. In: Gil. *Recepção da Crítica*, p. 167.

> esquerda em si mesma, mas somente em relação a outra. Nada é conhecido em si mesmo. [101]

São estes os principais modos a reforçar o argumento de Schulze de que uma proposição da consciência não é universalmente válida. Principalmente o sexto modo, da maneira como aparece aqui exposto por Brochard, evidencia a incapacidade que tem nossa própria apreensão de um objeto em revelar-nos este objeto de maneira adequada. Ou seja, é a constatação de que nossa consciência engana-nos de diversas maneiras. Portanto, é impossível afirmarmos que a própria consciência é um critério absoluto de conhecimento daquilo que é em si ou mesmo de objetos que possam aparecer-nos envoltos em misturas. Portanto, defende-se aqui que Schulze, ao retomar a filosofia cética antiga, pretende a completa refutação de uma proposição da consciência como princípio fundamental da filosofia e critério último em teoria do conhecimento. Vale ressaltar que os dez modos tinham como objetivo a já falada suspensão do juízo, ou seja, ao fim da leitura e compreensão destes dez modos, a única conclusão a que se deve chegar é a de suspender o juízo já que não há critério seguro e, a fim de não se adentrar em infindáveis discussões sempre resultando em argumentos opostos com o mesmo grau de verdade, suspende-se o juízo e chega-se à tranquilidade (*ataraxia*). Portanto, o fato de Schulze simplesmente apresentar-nos argumentos que contradizem o que é exposto por Reinhold e não chegar a conclusão, por exemplo, do que seria então em sua visão a proposição fundamental em filosofia, que é o que Fichte fará em seguida, revela-nos que ele seguia de fato os princípios céticos.

Schulze expõe, após as passagens literais de Reinhold sobre a proposição da consciência, seguidas das observações (*Bemerkungen)*, a exposição de Reinhold sobre "o conceito originário de representação" (*Der ursprüngliche Begriff der Vorstellung*). Esta constitui o segundo parágrafo da parte intitulada "Nova apresentação dos momentos principais da Filosofia elementar" (*Neue Darstellung der hauptmomente der Elementarphilosophie*). Esta passagem é subdividida em três parágrafos, a saber, "O conceito originário de objeto" (*Der ursprüngliche Begriff des Objektes*), "O conceito originário de sujeito" (*Der ursprüngliche Begriff des Subjektes*), "O conceito originário de mera representação" (*Der ursprüngliche Begriff der blossen Vorstellung*).

[101] BROCHARD, *op. cit*., p. 264-65. A fim de facilitar a leitura da dissertação achamos interessante citar novamente estes três tropos já que se seguirá uma análise deles.

Segue então, de acordo com Reinhold, o que se depreende do conceito originário de representação [102]: "A representação é o que é distinguido na consciência do objeto e do sujeito, e é reportada aos dois, pelo sujeito." Nesse sentido, Reinhold ainda afirma:

> O caractere sob o qual a representação é estabelecida aqui é obtido pela reflexão (*Reflexion*) sobre a consciência, e não por abstração (*Abstraktion*) a partir das diferentes espécies de representações. Por este caractere a representação é pensada como representação, e de nenhuma maneira ainda como representação em geral (*überhaupt*) ou como gênero. No conceito genérico de representação se pensa justamente esse caractere, mas somente na medida em que este aqui compreende o que é comum (*Gemeinschaftliche*) à representação sensível, ao conceito e à ideia razão pela qual naturalmente é preciso abstrair (*abstrahiert*) do que há de particular a estas espécies de representações. [103]

Ora, a representação é então derivada da chamada "reflexão sobre a consciência".[104] Assim, Reinhold mostra que o conceito de representação não resulta da abstração de tipos diferentes de representação, mas é a base do conceito geral de representação, comum a todas as representações. A representação é constituída por Reinhold como um elemento da consciência. Reinhold segue o mesmo raciocínio com relação aos conceitos de objeto e de sujeito. O objeto "é o que, na consciência, é distinguido pelo sujeito do sujeito e da representação, e a que se reporta a representação distinguida do sujeito"; e o sujeito seria "o que, na consciência, é distinguido por ela mesma da representação e do objeto, e a que se reporta a representação distinguida do objeto." [105] Vê-se aqui já um problema sobre o qual Schulze incidirá críticas. O motivo que faz com que Reinhold busque uma solução para os impasses da crítica kantiana é a ambiguidade que a *Crítica da razão* levanta no seguinte aspecto: "o elemento subjetivo *a priori* (intuitivo e categorial) e o dado, origem objetiva da afecção sensorial, que pressupõe uma causalidade efetiva por parte do objeto, prévia e marginal àquela que é reconhecível a partir do horizonte intelectivo, mediante o uso da categoria da causalidade".[106] E justamente a teoria da representação é a solução encontrada por Reinhold para dissolver tal ambiguidade. Reinhold interpreta então a filosofia kantiana

---

[102] "Sobretudo é este último conceito (representação) que interessa a um Schulze que pretende guardar a integridade das análises de Hume a respeito da relação entre causa e efeito". MARQUES, Antonio. Schulze. *Recepção da Crítica*, p. 251.
[103] SCHULZE. Alemão p. 63/78, edição francesa p. 92.
[104] SCHULZE. Alemão p. 63/77, edição francesa p. 92.
[105] SCHULZE. Alemão p. 64/78-79, edição francesa p. 92.
[106] MARKET, *Recepção da Crítica*, p. 163.

do conhecimento dividindo-a primeiramente em dois elementos, a saber, a intuição representativa daquilo que é dado, e a representação intelectual. Estas constituem as formas de representação. O núcleo que fundará a possibilidade do objeto frente ao sujeito, por sua vez, será a *faculdade de representação*. E é neste ponto que os elementos o objeto, o sujeito e a própria representação se conectam com um "caráter de princípio fundante" e que se chamará então a proposição da consciência.[107]

Hoyos oferece-nos um interessante comentário sobre a afirmação de Reinhold de que o conceito de representação deve ser a base das representações, comum a todas as representações, e não o resultado da abstração de diferentes tipos de representação: "Este duplo aspecto da representação, como composto que reúne o diferente, e que, enquanto tal, ele mesmo também se diferencia dos elementos que o compõem, é o que permite liberar o representacionalismo de Reinhold do encargo de defender uma posição idealista extrema como a de Berkeley." E segue: "[...] segundo a qual os objetos materiais se reduzem/identificam com suas representações; pois, por definição os objetos não são representações mas elementos constitutivos dela." [108]

A concepção de objeto como constitutivo da representação, porém diferente dela e de seu outro elemento constitutivo (o sujeito que representa) é então a tentativa reinholdiana de proteger sua teoria da representação do ceticismo filosófico, que consiste em assinalar a impossibilidade de uma demonstração/prova do acesso, mediante o conhecimento, a uma esfera real de objetos. Mas o fato é que se permanece, e na teoria reinholdiana não há como ser diferente, na *esfera da representação*.[109] E Hartmann esclarece o intento de Reinhold ao pressupor a consciência representativa como critério último em sua teoria do conhecimento: "[...] na consciência, a representação é diferente do representado e do representante e refere-se a ambos. Nem o sujeito nem o objeto coincidem, portanto, com a representação, mas estão ambos, sem dúvida, contidos nela como fatores. A consciência representativa, todavia, conhece imediatamente tanto esta diferença como esta correspondência mútua, o que significa que a tese da consciência é autônoma, quer dizer, evidente em si mesma. É dada no

[107] Market afirma que neste ponto "Kant dá-se conta de que este ir além da sua própria posição, esta pretensão de suprimir toda a ambigüidade, ameaça, no fundo, a autonomia da coisa-em-si e chama cauta e prudentemente, com alusões, a atenção de seu jovem amigo." O fato é que a filosofia transcendental de Kant já tem seu caminho traçado e que, para Market, precisará somente, ou de uma retificação de Reinhold ou da superação deste (que no caso Schulze providencia). Reinhold aqui já não é mais um discípulo e aprimorador da filosofia kantiana, mas um filósofo completo, que passa a pensar por si mesmo. GIL, op. cit., p. 165.
[108] HOYOS, p. 97.
[109] HOYOS, p. 98.

simples fato da consciência, portanto, certa. Por conseguinte, é também certo tudo o que se pode deduzir dela. Mas a dedução realiza-se na medida em que se apresentam as condições, sem as quais não é possível uma representação no sentido indicado. A série das condições dessa tese básica ao princípio tem de participar da certeza que o próprio princípio possui." [110] Ainda segundo Hartamnn, tais "condições" resumem-se justamente na explicação de Reinhold sobre o papel da consciência, em que o sujeito e o objeto do representar são diferenciados da própria representação, porém o objeto refere-se a ambos. [111]

A representação, portanto, de um lado liga-se ao sujeito e, de outro, liga-se ao objeto. O problema é que a teoria da representação passa a ser um núcleo fechado que "põe entre parêntesis a realidade enquanto tal". Mesmo tendo estabelecido um primeiro princípio universal e afirmar que o objeto será sempre distinto do sujeito e da representação, necessariamente este objeto mantém-se "acorrentado" à própria consciência. Com isso, a Filosofia elementar de Reinhold passa a ser um idealismo "puro", que não é transcendental, pois não é necessário que sujeito e o seu objeto do conhecer externo estejam vinculados.

O terceiro e último ponto exposto por Schulze antes da retomada de Hume (que fará parte do segundo capítulo desta dissertação) e que é constituído dos parágrafos VI, VII e VIII, a saber, o conceito originário de *faculdade de representação* (*Vorstellungsvermögen*) esclarece que[112]:

> VI. A faculdade de representação é aquilo pelo qual a simples representação, ou seja, aquilo que na consciência se deixa referir ao sujeito e ao objeto, mas que se distingue dos dois, é possível, e aquilo que deve estar presente antes de toda representação na causa da representação (*Ursache der Vorstellung*), isto é, no que contém o fundamento de efetividade de uma representação [...] VII. Assim como a representação sensível, o conceito e a idéia têm em comum o nome de representação, e este designa sob o predicado de representação em geral (*Vorstellung überhaupt*) o que lhes é comum; da

[110] HARTMANN, p. 17.
[111] Idem, ibidem.
[112] Na sequência do *Aenesidemus*, após a retomada de Hume, são analisados os parágrafos IX ao XXXVI com as respectivas observações de Schulze; antes da quarta carta de Hermias a Enesidemo que analisaremos no terceiro capítulo. Em todos estes parágrafos são expostas as afirmações de Reinhold a respeito de algum ponto de sua teoria da representação e em seguida as objeções de Schulze. Como não daremos conta de analisar aqui todos estes pontos e, além disso, entende-se que nosso objetivo não é unicamente a análise do *Aenesidemus*, mas também a pesquisa historiográfica, a tentativa de buscar um fio condutor e o contexto pós-kantiano; apontaremos somente o que se compreende como relevante nestes parágrafos.

> mesma maneira, a sensibilidade, o entendimento e a razão, enquanto faculdades da representação sensível, do conceito e da ideia, chamam-se faculdades de representação [...] VIII. É certo que a faculdade de representação em geral não pode estar presente fora da sensibilidade, do entendimento e da razão; mas seu conceito não pode ser derivado da força, e sim somente do efeito da mesma, a saber, da simples representação [...][113]

A *faculdade de representação* é então para Schulze aquilo que possibilitará a representação. Cabe a ela efetivar a representação na consciência. Schulze resume então o que, segundo ele, foi dito nos parágrafos VI, VII, VIII: "a) a *faculdade de representação* é a causa e o fundamento (*die Ursache und der Grund*) da realidade das representações; b) a *faculdade de representação* está presente, de maneira determinada, antes de toda representação; c) a *faculdade de representação* é diferente das representações, como toda causa é diferente de seu efeito; d) o conceito de *faculdade de representação* somente pode ser derivado de seu efeito, a saber, da simples representação [...]"[114].

Schulze insiste no fato de que, na exposição de Reinhold, fica claro que se trata somente do conceito de faculdade de representação (*Begriffs des Vorstellungsvermögens*), e que não há qualquer fundamento ou explicação da relação que este conceito tem com a existência objetiva/objetivamente real. Schulze afirma que devemos primeiro examinar como a Filosofia elementar chegou ao conhecimento da existência real de tal *faculdade* e suas derivações: "A maneira pela qual a Filosofia elementar explica a *faculdade de representação* não vai de fato além de uma simples explicação dos caracteres da própria representação, que é suposta constituir o seu efeito, equipada com o título vazio de *poder* ou *faculdade*."[115] Para Schulze, a representação em teoria do conhecimento é uma das questões mais importantes e discutidas da filosofia: "Saber de onde vêm as representações que possuímos e como elas se formam em nós ou, como as representações em nós se identificam com as coisas mesmas?"[116] E que, dizer que a *faculdade de representação* é a causa da efetividade das representações em nós de maneira nenhuma satisfaz tais perguntas. Segundo a formulação de Schulze, a *faculdade de representação* e o próprio conceito de representação terão uma relação em que predominará o atributo da causalidade. E, portanto, a Filosofia elementar não

[113] SCHULZE. Alemão p. 72/91-92, edição francesa p. 98.
[114] SCHULZE. Alemão p. 76/97, edição francesa p. 101.
[115] SCHULZE. Alemão p. 81/105-106, edição francesa p. 105.
[116] SCHULZE. Alemão p. 74/94, edição francesa p. 99.

fornece qualquer prova da possibilidade de uma *faculdade de representação* e muito menos que seria a causa para a efetivação da representação. E, além do mais, segundo Schulze, derivar as representações efetivas de uma *faculdade de representação* como de uma coisa que seria objetivamente efetiva, apoderando-se de um uso inapropriado do elemento da causalidade, é contradizer os próprios princípios da *Crítica da razão pura*. Uma vez que o uso das categorias deve ser limitado às intuições empíricas e que o conhecimento de fato somente é possível quando as categorias são aplicadas ao objetos da intuição empírica e que há portanto a diferença entre pensar e conhecer, pois um objeto pensado não é um objeto conhecido, Reinhold viola estes princípios ao aplicar o elemento "efetividade" a uma "categoria" exclusivamente do pensamento[117]. Segundo Schulze:

> Neste sentido, é absolutamente impossível captar de onde a Filosofia Elementar, ao estabelecer seus fundamentos, obteria o direito de aplicar as categorias de *causa* e de *realidade efetiva* (*Wirklichkeit*) a um objeto suprassensível, a saber, a uma faculdade particular das representações que não pode ser intuída e não é dada por nenhuma experiência. [118]

Schulze conclui, portanto, que a Filosofia elementar não torna mais compreensíveis a existência e a natureza das representações em nós. Os debates entre os filósofos do conhecimento sobre a própria existência das representações já mostra que há dificuldades neste termo. E, além disso, ainda pressupor uma *faculdade de representação* que garantiria a possibilidade dessas representações, para Schulze, é simplesmente "fantasiar" uma solução para este problema:

---

[117] "O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica." "Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente, quer por rodeios (mediante certos caracteres) e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado." KANT. *CRP* B34, p. 61. Interessante perceber que não são direcionadas objeções à *Crítica da razão pura*, que neste momento não é alvo de Schulze. Pelo contrário, Schulze expõe seus vastos conhecimentos da filosofia kantiana. Defende-se o ponto de vista de que Schulze era um kantiano que não concordou com alguns dos resultados da *Crítica* e menos ainda com as especulações de Reinhold. A *Crítica da razão* será alvo de Schulze na parte intutulada: "O ceticismo de Hume foi verdadeiramente refutado pela *Crítica da razão*?" que constituirá nosso segundo capítulo.

[118] SCHULZE. Alemão p. 80/103, edição francesa p. 104. Schulze utiliza esta mesma objeção direcionada à coisa-em-si.

> Quanto aos meios propostos e aplicados pela Filosofia Elementar com o objetivo de obter os caracteres da *faculdade de representação*, eles não são de nenhuma utilidade; e deduzir as propriedades (*Eigenschaften*) desta faculdade a partir daquelas da mera representação (*blossen Vorstellung*) é, verdadeiramente dizendo, de todo infrutífero. De fato, do modo de ser do efeito é impossível concluir com segurança algo sobre o modo de ser ou da causa de ser real que deve ter produzido aquele efeito, nem sobre a natureza deste. [119]

Além da objeção de Schulze à faculdade de representação como sendo a causa da representação, há também a pergunta a respeito deste próprio afetar (do objeto externo) nossa sensibilidade. Assim, schulze entende que não há a explicação sobre o vínculo entre aquilo que é externo a nós e a subjetividade. Neste sentido, a coisa-em-si de Kant também é alvo de Schulze.[120]

Sobre esta última citação de Schulze e voltando à primeira parte deste capítulo, a saber, sobre nosso filósofo antigo Enesidemo, propomos a aproximação principalmente da última parte desta afirmação: "De fato, do modo de ser do efeito é impossível concluir com segurança algo sobre o modo de ser ou a razão de ser real que deve ter produzido aquele efeito, nem sobre a natureza deste", com os oito modos de Enesidemo, especificamente, de maneira óbvia o primeiro e o oitavo, no mínimo:

"1º Recorrer a uma causa que não é evidente e que não é atestada por outra coisa que se possa considerar evidente; 8º Para explicar coisas duvidosas, servir-se de causas igualmente duvidosas."[121] Entende-se que há semelhança entre a objeção de Schulze e estes dois modos simplesmente pelo fato de os dois questionarem a certeza de uma causa a partir do efeito. Ora, sabe-se que a partir de um efeito, por abstração ou talvez

---

[119] SCHULZE. Alemão p. 80-81/104-105, edição francesa p. 104.

[120] Como o foco da dissertação é principalmente a objeção de Schulze à tentativa de fundamentar o conhecimento a partir de um primeiro princípio com Reinhold (teoria da representação), não entramos na análise definitiva da coisa-em-si. Mas segue aqui o resumo da principal objeção de Schulze à coisa-em-si: "Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias *causa* e *realidade* (*Ursache und Wirklichkeit*) poderão aplicar-se somente a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percepcionada no tempo, e, fora desta aplicação, as categorias não terão nem sentido nem significado. Mas o objeto fora de nossas representações (a coisa-em-si) que, segundo a crítica da razão é suposto ter fornecido os materiais (*die Materialien*) das intuições através do influxo sobre nossa sensibilidade, não é ele mesmo uma intuição ou uma representação sensível, mas deve, ao contrário, ser alguma coisa de realmente (*realiter*) diferente e independente das mesmas; portanto não se pode aplicar-lhe (coisa-em-si), segundo os próprios resultados da Crítica, nem o conceito de *causa*, nem o de *realidade*; e se é certa a dedução transcendental das categorias que a Crítica da razão apresentou, então é também errado e falso um dos axiomas (*Grundsätze*) mais primorosos da Crítica da razão, que todo conhecimento começa com a atividade de objetos objetivos sobre nosso ânimo (*Gemüt*)." SCHUZE. Alemão p. 184/263, edição francesa p. 180. A coisa-em-si não faz parte da teoria da representação de Reinhold. O que fornece a matéria para as representações é o objeto e não se discute se ele seria em si ou mera aparência.

[121] BROCHARD, p. 268.

imaginação, é impossível chegarmos à sua causa, àquilo que o produziu. Assim mais uma vez pode-se aproximar Enesidemo e Schulze e entende-se o sentido na pesquisa historiográfica de Enesidemo.

Utilizando a terminologia kantiana, pode-se dizer que o que Reinhold faz é "alargar o nosso conhecimento pela razão pura".[122] E Kant, em diversas passagens da *Crítica*, adverte-nos do problema de se tomar um objeto do simples pensamento e referi-lo àquilo que é empírico. Segundo Kant,

> No simples conceito de uma coisa não se pode encontrar nenhum caráter de sua existência. Embora esse conceito seja de tal modo completo, que nada lhe falte para pensar a coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso; trata-se apenas de saber se a coisa nos é dada, de tal modo que a sua percepção possa sempre preceder o conceito. Se o conceito precede a percepção, isto significa a mera possibilidade da coisa; mas a percepção, que fornece a matéria para o conceito, é o único caráter da realidade.[123]

E, com relação ao conceito de causalidade em Kant, ele fará parte da "tábua das categorias", a qual é dividida em "1) Da quantidade, 2) Da qualidade, 3) Da relação, 4) Da modalidade."[124] É na de relação que está contida "causalidade e dependência (causa e efeito)"[125]. Kant afirma, em seguida: "Esta é, pois a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si [...]".[126] Porém, já que o conceito de causalidade contém a "forma de qualquer mudança", a pergunta de Kant é: a partir daí, como conhecemos uma mudança empírica?:

> Não podemos *a priori* ter o mínimo conceito acerca de como pode alguma coisa em geral mudar de estado, como é possível que um estado, em certo momento, seja seguido por um estado oposto noutro momento. Para tal se requer o conhecimento de forças reais, que só pode ser dado empiricamente, de forças motrizes, por exemplo, ou, o que é o mesmo, de certos fenômenos sucessivos (enquanto movimentos) que manifestam essas forças. Mas a forma de toda e qualquer mudança, a condição única, pela qual esta pode surgir,

---

[122] "Há, todavia, tantas pretensões infundadas de alargar o nosso conhecimento pela razão pura que, como regra geral, convém usar de extrema desconfiança e, mesmo perante a mais clara prova dogmática, nada aceitar nem acreditar sem documentos, que uma dedução sólida possa apresentar". KANT. *CRP* A209/ B255, p. 231.
[123] KANT. *CRP* A225/B272, p. 242.
[124] KANT. *CRP* A 80/B106, p. 111.
[125] KANT. *CRP* A 80/B106, p. 111.
[126] KANT. *CRP* A 80/B106, p. 111.

> como um nascer de outro estado (seja qual for o seu conteúdo, ou seja, o estado que é mudado), por conseguinte, a sucessão dos próprios estados (o que acontece), podem ser considerados *a priori* segundo a lei da causalidade e as condições de tempo.[127]

E, desse modo, Schulze recusa a afirmação reinholdiana de que a *faculdade de representação* serviria como causa para a efetividade das representações. O que ocorre é que Reinhold, em sua Filosofia elementar, retorna ao, pode-se dizer, "racionalismo clássico", ao proclamar a garantia de que seu primeiro princípio vai proporcionar-nos um conhecimento representativo exato daquilo que nos for dado. Em uma de suas observações, a saber, sobre a *faculdade de representação*, Schulze cita Locke, afirmando que, antes de declarar a infalibilidade da filosofia crítica, é necessário compreender os fundamentos que permitem mostrar não só que há algo de determinado *a priori* pela mente, mas antes que este *a priori* constitui a forma da matéria de nosso conhecimento, a qual é dada *a posteriori*.[128] E, de fato, é isto que constitui a pergunta essencial da *Crítica da razão*, a saber, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. O que Schulze evidencia é que não há nem mesmo essa preocupação em Reinhold. O embate entre racionalismo e empirismo na *Crítica da razão*, não é suscitado na Filosofia elementar de Reinhold [129]. Sobre o caminho "desbravado" por Locke, Cassirer[130] comenta que "o verdadeiro conhecimento da realidade não pode fundar-se

---

[127] KANT. *CRP* A206/B252, p. 229.

[128] No embate entre empirismo e racionalismo é na obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano* que Leibniz supostamente responde a Locke, o representante do empirismo. "Com efeito, depois de empregar todo o seu primeiro livro a rejeitar as luzes inatas [...] ele confessa [...] que as idéias que não podem de modo algum provir da sensação vem da reflexão. Ora, a reflexão não é outra coisa senão uma atenção àquilo que está em nós [...] Sendo assim, pode negar-se que há muito de inato ao nosso espírito, uma vez que nós somos inatos, por assim dizer, a nós próprios e que há em nós próprios: Ser, Unidade, Substancia, Duração, Mudança, Ação [...] e mil outros objetos das nossas idéias intelectuais?" LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Lisboa: Colibri, 2004. Prefácio Adelino Cardoso p. 28.

[129] É a noção de percepção o traço mais geral do pensar nas filosofias do conhecimento do fim do século XVII e início do XVIII. E este será o legado para os próximos pensadores. "Em Descartes como em Espinosa, Arnauld, Malebranche, Gassendi, Locke, Berkeley, D. Hume, a percepção ocupa um lugar central na atividade do espírito. A ambigüidade da noção de percepção é reforçada pelo seu termo correlativo: a ideia [...] qual sua verdadeira natureza? Um modo do pensamento (Descartes)? Uma representação que o sujeito encontra imediatamente em si (Locke)? Uma concepção do pensamento (Espinosa)? Uma entidade inteligível com um valor e pertinência próprios (Malebranche)? E as questões adensam-se, se considerarmos a relação entre ideias e coisas: a ideia é a própria coisa (Berkeley)? É uma imagem da coisa (Gassendi, Locke)? Ou o ser objetivo da coisa (Espinosa)?" LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Lisboa: Colibri, 2004. Prefácio Adelino Cardoso p. 14. Aponta-se aqui para algumas das diferentes concepções filosóficas a respeito dos conceitos de percepção e ideia, e a dificuldade de consenso. Tais disputas constituem o legado para a representação também, que pressupõe não só estes dois conceitos, mas alguns outros ainda serão adicionados.

[130] A partir de Newton pode-se dizer que a filosofia nunca mais esteve tranquila ao afirmar um princípio universalmente válido baseando-se somente naquilo que nos oferece a consciência. O método de Newton mostrou-nos a importância da experiência. Cassirer, em sua história das ideias na época do Iluminismo,

sobre um princípio puramente formal, simplesmente "pensável" (*Gedenkbaren*), como o "princípio de razão"; essa "pensabilidade" (*Gedenkbarkeit*) [...] no conhecimento da realidade, pelo contrário, se lida com determinações materiais, com sólidos e com forças [...] não basta construí-la com ajuda de conceitos [...]."[131]

De acordo com Schulze e diante de seu exame histórico-filosófico, Reinhold seria: "[...] um exemplo inflamado das aberrações a que conduz as crenças sobre o que descansa toda a filosofia teórica desde, pelo menos Descartes, até Kant e seus discípulos. A saber: que se pode oferecer em um discurso filosófico o fundamento *real* de nosso conhecimento de objetos." [132] O comentador Hoyos chega a denominar o procedimento de Reinhold de "fundamentalismo extremado" e, a partir de sua leitura "o problema não está, para Schulze, nos filósofos se proporem a busca da origem e dos fundamentos reais de nosso conhecimento, mas em se darem por satisfeitos nesta busca a partir de uma simples combinação de conceitos e argumentações que explicam seguramente a possibilidade do conhecimento, mas não de alguma informação efetiva

---

ao expor as ideias fundamentais que se apresentaram no século XVIII após o aparecimento das ideias de Newton, evidencia o legado que os estudos empíricos deixaram para a própria metafísica. "O método de Newton não é unicamente válido para a física; ele vale para todo saber em geral [...] Quando não podemos valer-nos da bússola das matemáticas nem do farol da experiência e da física, é certo que não podemos dar um só passo em nosso caminho". O que Cassirer sustenta é que, após Newton, não há mais como voltar a qualquer tipo de saber que não leve em conta o dado empírico ou que se baseie somente em um princípio racional: "Não poderemos compreender, partindo de ideias gerais, como é possível que uma fração de matéria aja sobre uma outra se não chegamos a fazer uma ideia clara do nascimento das nossas representações". Cassirer entende tal mudança como uma revolução empreendida pela física: "Para Descartes, a certeza e a firmeza de todo o saber fundavam-se nesses primeiros princípios, ao passo que todo o estado de fato como tal permanecia incerto e problemático. Não podemos confiar na aparência sensível [...] Para escapar a essa ilusão, não temos outro recurso senão [...] relacionar os dados empíricos com ideias, exprimi-los por ideias que em si contém suas próprias garantias. Mas a nova teoria do conhecimento físico, apoiando-se em Newton e Locke, inverte essa relação [...] O princípio é que é derivado e o fato, como *matter of fact*, é que está na origem. Não existe nenhum princípio que seja certo "em-si" [...]." CASSIRER. *A filosofia do Iluminismo*. São Paulo: Unicamp, 1997, p. 86-87.

[131] Cassirer aponta para o fato de que já os filósofos do século XVIII vislumbraram as dificuldades nesta redução (teórica): "Leibniz, ao elaborar o seu conceito de mônada, não procurou reduzir a sua natureza à simples "representação", ao conhecimento teórico." De acordo com sua análise, o fato é que no "conjunto de problemas de que tratam a teoria do conhecimento e a psicologia do século XVIII", surpreende a noção de que eles convergem para um mesmo ponto (que Cassirer denomina problema teórico fundamental), a saber, a questão que, segundo Cassirer foi levantada pela primeira vez na Óptica de Molineux e "para além do exemplo particular que ele destaca, encontra-se colocada a questão geral de saber se o "sentido" como tal está em condições de construir para a nossa consciência a forma do mundo real [...]" Entre os filósofos que se debruçaram sobre esta questão na tentativa de resolvê-la destaca-se Berkeley, "O Diário filosófico, de Berkeley, mostra-nos como ele se preocupou com esses problemas que constituíram, de certo modo, o germe de toda a sua teoria da percepção." E também a sua Nova teoria da visão, segundo Cassirer, é também uma tentativa de solucionar essa questão. CASSIRER p. 150, 154, 155. A importância de se recorrer à história da filosofia centra-se em duas questões: Primeiramente o fato de que Schulze o faz em diversas passagens; e, em segundo lugar, considera-se relevante apontar para a gênese de algumas das questões do conhecimento teórico em filosofia moderna. CASSIRER, p. 181.

[132] HOYOS, 144.

sobre sua realidade." [133] A conclusão de Schulze é que a Filosofia elementar fornece-nos antes uma espécie de "guia" acerca de como deveríamos pensar, como deveria ser dado o conhecimento através da representação, mas não provas de como ele se dá:

> [...] A Filosofia elementar não deveria de forma alguma pretender decidir sobre o que são efetivamente e realmente a representação, sua matéria (*Materie*), sua forma, a faculdade de representação, o espaço, o tempo, as categorias, as ideias transcendentais, e nem sobre o que é o sentido, o meramente pensado (*bloss Gedachte*), o representado pela razão; mas unicamente decidir a respeito do que nós deveríamos *pensar* sob tais termos, e *quais conceitos* nós deveríamos construir em função da necessidade de distinguir dois componentes em cada representação."[134]

O VI parágrafo do primeiro capítulo do livro de Hoyos é intitulado "Aporia da circularidade" [135]. Este comentador entende que o projeto reinholdiano de fundamentar um primeiro princípio sugere uma estrutura circular incômoda que não cumpre o que promete.[136] Que, segundo Hoyos, seria "transformar a *Crítica da razão*, como crítica da metafísica, em uma filosofia primeira da *faculdade de representação* dotada de absoluta evidência e completa comprovação dos princípios assumidos pela filosofia

---

[133] HOYOS, 144.
[134] SCHULZE. Alemão p.142/198, edição francesa p. 149.
[135] HOYOS, p. 67.
[136] Relaciona-se aqui esta crítica à chamada "estrutura circular incômoda" aos cinco tropos de Agripa, sucessor de Enesidemo. Segundo Brochard: "Nós temos sobre Enesidemo apenas esclarecimentos insuficientes: depois dele, a escuridão é total." Um dos sucessores de Enesidemo citado por Diógenes é Agripa, Sexto empírico não faz qualquer referência a ele. São cinco os tropos de Agripa e "se sucedem mutuamente, reforçam-se e se completam, de modo a não permitir que os dogmáticos busquem qualquer saída." P. 305 Os tropos são, de acordo com Brochard: "o desacordo, a progressão ao infinito, a relação, a hipótese e o dialelo." Enfatiza-se aqui o termo dialelo que é justamente o círculo em que caem todas as provas, seja a partir do sensível ou do inteligível, ou seja, prova-se algo obscuro a partir de um princípio também obscuro. Os tropos são então detalhados por Brochard: "1º Qualquer coisa que está em questão é sensível ou inteligível, mas, seja o que for, há desacordo a seu respeito, quer entre os filósofos, quer na vida ordinária [...]; 2º Se não decidimos nada, fica claro que devemos suspender o juízo. Se decidimos, como proceder? Para provar uma coisa sensível teremos de recorrer a outra coisa sensível, ou nos serviremos de uma coisa inteligível para provar uma coisa inteligível. Mas estas necessitam, elas mesmas, de confirmação, e assim ao infinito; 3º Para escapar à progressão ao infinito diremos que o sensível se prova pelo inteligível? Mas como se prova o inteligível? Se é pelo inteligível, eis de novo a progressão ao infinito; se é pelo sensível, que é, ele mesmo, provado pelo inteligível, estaremos encerrados num círculo: trata-se do dialelo; 4º Para sair do círculo, o adversário dirá que ele admite como concordes, sem demonstração, certos princípios que servirão para a demonstração futura? [...] 5º Enfim, tudo é relativo. O sensível é relativo ao ser que sente, e o inteligível à inteligência.[...]. BROCHARD, p. 305. Assim, os cinco tropos atingem toda e qualquer proposição que é supostamente provada mas que não se explica o que poderia prová-la.

transcendental kantiana.” [137] Para Reinhold, Kant descobriu os principais elementos da teoria da *faculdade de representação*, mas não chegou a construir tal teoria. Assim, Reinhold afirma que a Filosofia elementar começa justamente onde a crítica kantiana termina. Porém, no entender de Schulze, Reinhold não conseguiu de maneira satisfatória fundamentar a filosofia kantiana. Para Hoyos: “Parece, então, que este fundamentalismo extremado não tinha avançado demasiadamente no tocante ao procedimento transcendental de demonstração destinado a dotar de comprovações a filosofia transcendental.”[138] Portanto, a tentativa reinholdiana de estabelecer um fundamento único à filosofia kantiana vai aos poucos sendo percebida como insuficiente e distante daquilo que Kant fizera. A Filosofia elementar de Reinhold adquire cada vez mais “vida” e independência, porém a não percepção disto por parte do próprio Reinhold faz com que sua filosofia permaneça cada vez mais ligada à de Kant, já que é o próprio Reinhold que declara sua estreita ligação com a filosofia kantiana.

O fato é que Reinhold, na medida em que vai construindo sua Filosofia elementar, distancia-se cada vez mais de Kant teoricamente. E, por não afirmar seu caminho próprio, Reinhold será cada vez mais associado a um insuficiente aprimorador da filosofia transcendental, e não a um filósofo que pretende desdobrar seu próprio sistema filosófico.

[137] HOYOS, p. 67.
[138] HOYOS, op. cit., p. 71.

Capítulo 2- A defesa schulzeana do ceticismo contra as pretensões da *Crítica*

> *E esse "em-jogo" foi amenamente dissimulado a gerações de escolares, ao se lhes ensinar que a possibilidade das ciências da natureza, diabolicamente minada em Edimburgo, fora salva in extremis em Königsberg, poucos anos depois. Tocante lenda universitária que só tem um defeito: crer na palavra de Kant quando deplora que Hume tenha sido capaz de se resignar à falência da ciência [...]A partir daí, como dizer que ele salvou a ciência contra Hume?* LEBRUN. Sobre Kant, p. 13.

> *Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela.* HUME. Tratado, p. 251.

2.1. O ceticismo de Hume e a *Crítica da razão* kantiana

Podem-se enumerar três motivos principais determinantes na escolha kantiana de David Hume (1711-1776) como um filósofo importante na modernidade e que tenha "inspirado" o despertar kantiano do sono dogmático[139]: 1) O rompimento com a metafísica tradicional ou "dogmática"; 2) A pretensão de um "Tratado da natureza humana", ou seja, a tentativa de fazer "ciência" e 3) O fato de Kant enfrentar como um desafio fundamentar um princípio para além do que a experiência garante, e que Hume julgou impossível ou de "difícil solução"[140], como exposto na passagem:

[139] "Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova" KANT, *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. São Paulo: Abril cultural, 1974., p. 104. (coleção Os pensadores).

[140] Não se sabe ao certo quando Kant teria lido Hume e "despertado do sono dogmático", pois a palavra em alemão utilizada por Kant é *Erinnerung* (lembrança, recordação, lembrete). Pode ter sido quando das

> Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?* , a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?* , pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. Mas, se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?* , isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer[141].

Nesta passagem, Hume expressa as principais questões que permeiam suas investigações acerca do conhecimento. E também aqui se vê o filósofo à procura de respostas fundamentais no âmbito da ciência, o que não é típico em um filósofo cético, como ele foi denominado pelo próprio Kant. A fim de compreendermos "a defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica" tentaremos brevemente ler Hume apontando para questões como: a abertura que ele proporciona a Kant no domínio de questionamentos frente à metafísica dogmática, o que é comumente conhecido como o "despertar do sono dogmático"; a pergunta pelo fundamento da experiência, a qual Kant se debruçará como que seguindo um mestre, mas sem deixar de dizer que Hume somente chegou perto da questão principal, reduzindo-o de fato a um "cético". Tais questões fazem-nos refletir no seguinte aspecto: quão de retórico poderia haver nas afirmações kantianas, já que Kant na verdade segue e tenta solucionar perguntas colocadas por Hume, citando-o em diversas passagens, mas sempre com o argumento do filósofo "cético". Será que Kant de fato responde às questões colocadas por Hume satisfatoriamente? O que há de verdade na afirmação de que Kant "salvou" a ciência do ceticismo de Hume?[142]

De acordo com as tendências do pensamento humeano pode-se dizer que Hume opõe-se às certezas metafísicas e privilegia a experiência como fonte principal do conhecimento. E ainda acrescenta que dizer "além da experiência" acarretará

---

traduções dos textos em inglês para o alemão, ou ele leu em inglês muitos anos antes de escrever a *CRP* e os *Prolegômenos* (GUYER, p.1, 2008).

[141] HUME. David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 61.

[142] Ora, por um lado, temos um subtítulo que se refere ao ceticismo de Hume e, por outro lado, pretende-se a defesa de Hume perante as acusações de Kant, entre elas a de ser "cético". Deixa-se claro, portanto, que nossa intenção é compreender o específico ceticismo de David Hume a partir da defesa schulzeana contra as pretensões da Crítica. Pois, como já expomos em outro momento desta dissertação, estudos humeanos o tomam como um naturalista e tentam evidenciar o seu pontual ceticismo, o que concordamos. Outra questão também seria que, na verdade, o que recusamos é a compreensão que parte dos dogmáticos a respeito do ceticismo que seria aquele, resumidamente, "destruidor da filosofia".

explicações mais difíceis. Como um bom seguidor do método experimental[143], nega as condições *a priori* da razão e conclui que é pelo hábito que apreendemos os objetos: "Este princípio é o hábito ou costume [...] tenhamos de nos satisfazer com esse princípio como o mais fundamental que nos é possível identificar [...]"[144]. Ainda sobre o hábito Hume esclarece:

> Suponha-se que seja trazida de súbito a este mundo uma pessoa dotada, não obstante, das mais poderosas faculdades da razão e reflexão. É verdade que ela observaria imediatamente uma contínua sucessão de objetos, e um acontecimento seguindo-se a outro, mas não conseguiria descobrir mais nada além disso [...] Suponhamos agora que ela tenha adquirido mais experiência e vivido no mundo o bastante para observar [...] O resultado é que essa pessoa a inferir imediatamente a existência de um objeto a partir do aparecimento de outro[...] Há aqui algum outro princípio que a faz chegar a essa conclusão. Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. [145]

O filósofo aponta que, de fato, o costume ou hábito são os responsáveis pela apreensão dos objetos. E chega ainda a afirmar que "O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado."[146] Ora, o costume é desencadeado pela experiência e garante o conhecimento de objetos ou "eventos familiares", mesmo que estes sejam completamente desconhecidos a princípio. "Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio".[147] Hume deixa claro, assim, o afastamento da razão com relação a qualquer apreensão de objetos. Figura-se daí sua divergência com Kant, por um lado, com relação aos princípios da experiência; e por outro, com suas conclusões a partir do experienciado, que seria o conceito de costume ou hábito.

---

[143] Estudos recentes discutem as especificidades do empirismo em David Hume. Interessante ver a recusa a algumas das interpretações tradicionais que consideram a filosofia humena cética, baseada em certo "psicologismo" e que teria levado o empirismo "às últimas conseqüências". Ver: MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos.* São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

[144] HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2004, p. 74.

[145] HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2004, p. 73.

[146] HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2004, p. 77.

[147] HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2004, p. 75.

Ora, a proposta kantiana é justamente estabelecer conceitos que possam fundamentá-la (a experiência) e, de fato, afastar as tentativas de regular toda a nossa fonte de conhecimentos a partir da experiência.[148] Mais que isso Kant pretende, além de fundamentar os princípios que vão além de uma experiência possível, derrubar alguns dos chamados "dogmas" que ele entende ter prevalecido nos estudos de Hume. De acordo com esta posição:

> Kant alcançou maturidade filosófica, pelo menos, na maneira que ele concebeu sua tarefa filosófica, que foi colocar os princípios fundamentais em bases mais seguras do que todos aqueles que Hume tinha mostrado e que não repousam sobre a razão, mas, na melhor das hipóteses, na experiência e costume e, na pior das hipóteses, sobre o mero dogmatismo.[149]

Esta passagem, no geral, apresenta-nos o que se entende ter sido feito por Kant. Este teria como objetivo estabelecer princípios mais "seguros" que os de Hume. Porém, propõe-se aqui ir à letra do texto de Hume. Indicaremos no *Tratado*, na *Investigação* e mesmo nas referências de Kant a Hume (*CRP* e *Prolegômenos*) passagens que nos apontam parte da questão.

---

[148] "Por esta razão designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura." KANT, *CRP*, p. 37, B2-3.

[149] GUYER, Paul. *Knowledge, reason and taste*: Kant's response to Hume. Princeton: Princeton University Press, 2008, p.1.

2.2. Ceticismo moderno

Antes de analisarmos as passagens referentes ao "ceticismo" nas obras de Hume, faremos uma breve elucidação a respeito do ceticismo moderno, que constitui justamente o tipo de "ceticismo" endossado com o advento da filosofia moderna. Tal tarefa torna-se eminentemente metodológica, já que não se pretende aprofundar sua definição. Já que, no primeiro capítulo, detemo-nos em algumas especificações do ceticismo antigo, pretende-se aqui somente esclarecer essa outra espécie de ceticismo que é retomada quando se denomina David Hume de cético.

É relevante deixar claro, por exemplo, a grande diferença entre o ceticismo antigo e o ceticismo moderno. Aquele consiste principalmente na "suspensão do juízo" (*epoché*) e tem como objetivo um sistema próprio de filosofia, que tem como princípio mostrar que para cada afirmação dogmática, haverá outra que a confronte com o mesmo "grau de verdade". Portanto, suspende-se o juízo e chega-se à tranquilidade (*ataraxia*), já que uma investigação não será capaz de solucionar a questão. Julia Annas afirma: "o ceticismo moderno é com frequência explicitamente local em sua abrangência. Pode-se ser cético sobre objetos abstratos, enquanto se aceita valores, ou sobre valores, enquanto não se permanece cético com relação ao mundo externo."[150] O cético moderno, ao invés de suspender o juízo frente suas dúvidas à maneira como o cético antigo faria, proporá, muitas vezes, uma investigação. O ceticismo moderno é aquele, portanto que parte de dúvidas, mas acaba por construir "dogmatismos, sistemas", abandonando assim sua dúvida inicial. O cético moderno utilizará o ceticismo como um ponto de partida a fim de estabelecer o que ele já pretendia fazer.

Outro termo utilizado para referir-se ao ceticismo moderno é ceticismo "mitigado", que é justamente um ceticismo suavizado que tem como finalidade não prolongar a dúvida e sim mostrar que é possível construir uma teoria que responda àquelas dúvidas iniciais.

Entre os artigos que fazem parte da coletânea de Oswaldo Porchat em seu livro "*Rumo ao ceticismo*" (2007) há o denominado "Ceticismo e mundo exterior". Neste texto, o autor afirma que: "O ceticismo constitui, sem sombra de dúvida, uma das

[150] ANNAS, Julia. *Hume e o ceticismo antigo*. *Revista Sképsis*, ano I, n.2, 2007, p. 131.

questões mais cruciais para a reflexão filosófica e não há como obscurecer sua importância."[151] Segundo Porchat, é lugar comum na filosofia moderna e contemporânea a "suspensão metodológica de juízo sobre o mundo exterior" como ponto de partida para a reflexão filosófica. Assim, explicita-se a importância do ceticismo na própria inauguração da filosofia moderna. Os exemplos são Montaigne e René Descartes.

2.3. Ceticismo no *Tratado*

O *Tratado da natureza humana* [1739] é, sem dúvida, a principal obra de David Hume. Mas, devido ao desinteresse geral dos leitores, o filósofo decide escrever, anos depois, três textos que se referem diretamente a ele, na tentativa de dar aos seus temas uma "nova" abordagem[152]. Mesmo assim, o fato é que Hume mantém seus principais conceitos e princípios.

Nossa intenção de destacar alguns pormenores pertinentes ao Hume que busca princípios que fundamentem uma "ciência" do homem, em confronto com o Hume cético com relação à metafísica, deve-se à necessidade de evidenciar "quem" de fato foi o grande impulsionador de Kant quando da partida de seu projeto crítico. Ora, Kant não só "acorda" de seu "sono dogmático", mas refere-se a David Hume em várias passagens da *Crítica*, o que quer dizer que a influência de Hume pode ter sido maior do que se

[151] PEREIRA, Oswaldo P. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 115.
[152] São eles *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), *Investigação sobre os princípios da moral* (1751), e *Dissertação sobre as paixões* (1757), os quais correspondem aos três livros do *Tratado.*

supõe. Sobre a pretensão de Hume de tentar explicar uma série de princípios da natureza humana, o que o aproxima de Kant, Broughton comenta:

> Hume objetivou produzir uma "ciência do homem"[...] um conjunto de princípios da natureza humana que explicariam uma imensa variedade de fenômenos da vida humana. A maior parte dos princípios básicos que interessaram a ele foram princípios causais que explicariam características de nossa vida mental, embora ele também pensasse que estes, por sua vez, ajudariam a explicar alguns aspectos gerais de nosso comportamento que dependem de como nossa mente funciona.[153]

Com efeito, o *Tratado* é dividido em três livros: Entendimento, Paixões e Moral. Porém, é na Quarta parte do Primeiro livro que Hume, de fato, refere-se ao ceticismo. Esta parte é intitulada "Do ceticismo e outros sistemas filosóficos" e, em seguida, a primeira seção denomina-se "Do ceticismo quanto à razão". Pretende-se mostrar de maneira breve algumas de suas concepções a respeito do ceticismo quando da composição do *Tratado*. Hume inicia deixando claro sua hipótese com relação à análise que fez sobre, no geral, eventos ocorridos ou mesmo sobre como se dá o conhecimento, e é a seguinte: "Que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza."[154] Nesta passagem já está exposto aquilo que Hume tem como fio condutor para tudo o que ele posteriormente afirmará com relação à aquisição de conhecimento. Para Hume, a razão é incapaz de apreender eventos que conectam causa e efeito (resumidamente, pode-se dizer que este é o "ceticismo" de Hume. E entendemos que a retomada schulzeana de Hume, é principalmente em referência a este argumento)[155]; e de fato, o hábito é o único critério que temos para qualquer afirmação que implique conhecimento. Um outro termo relevante em Hume e que é exposto diversas vezes neste contexto do ceticismo é "probabilidade". Como em suas próprias palavras: "Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade

---

[153] BROUGHTON, Janet. Impressions and ideas. In: TRAIGER, Saul. *(Ed.)The Blackwell guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell, 2006, p.43.
[154] HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 216.
[155] Nas palavras de João Paulo Monteiro, o ceticismo de Hume é acerca da "impossibilidade de derivar da razão a crença causal." MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p. 104.

de nosso entendimento [...]”[156] Neste sentido, Hume aplica este termo mesmo em relação às “ciências demonstrativas”. Ele não deixará de negar que, em termos de regras, as ciências são “certas e infalíveis”; o problema estaria em aplicá-las às nossas faculdades, ou seja, quando se serve do raciocínio para chegar à conclusão. Portanto, para Hume não há a exclusão da razão no que se refere à obtenção de conhecimento ou mesmo julgamento de eventos corriqueiros, ele somente afirma que a razão não pode ser o único critério: “Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser frequentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais.”[157] E é por isso portanto que ele utilizará o termo probabilidade e, enfim, o conhecimento para ele deve ser reduzido à probabilidade. Mesmo o conhecimento matemático:

> Nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança em uma verdade assim que a descobre, ou de considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos, atingindo sua máxima perfeição pela aprovação universal e pelos aplausos do mundo erudito.[158]

O aumento gradual da certeza que ocorreria, segundo Hume, em todo cientista é nada menos que a “adição de novas probabilidades.” Assim, o papel da experiência e da observação de eventos que já ocorreram é fundamental neste processo em que se objetiva alcançar a certeza. Ocorre, porém, que Hume também questionará este próprio raciocínio instaurado por ele, afirmando que ele não é um “cético” que de fato acredita que tudo é incerto e que nosso raciocínio é incapaz de garantir-nos a verdade. E seu argumento principal para questionar suas próprias afirmações é o de que a natureza é detentora de uma “necessidade absoluta e incontrolável”:

> Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento, que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida de verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma

[156] HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 213.
[157] HUME. *Tratado*, p. 213.
[158] HUME. *Tratado*, p. 214.

> necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir.[159]

Hume não se denomina cético justamente por acreditar que nossa própria natureza obriga-nos a "respirar e sentir", ou seja, viver. Suas afirmações de fato levantam dúvidas diversas, mas isto representa antes uma tentativa de afastar as afirmações que colocam a razão como um critério seguro para se ter acesso às certezas. E, recusando tanto o ceticismo como o dogmatismo, afirma: "As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força [...]."[160] Conclui-se portanto que, apesar do subtítulo ser "Do ceticismo quanto à razão", Hume recusará o que ele denomina "ceticismo total" e defenderá a "força incontrolável" que possui a razão governada pela natureza.[161] Mais à frente ele também afirma: "A influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequências de um sistema filosófico."[162] Fica claro portanto a oposição que há, para Hume, entre natureza e conhecimento filosófico. E, na tentativa de estabelecer fundamentos que esclareçam questões que se opõe à natureza, esta certamente triunfará, derrubando por terra tais concepções filosóficas.

Na sequência, Hume analisa a parte intitulada "Do ceticismo quanto aos sentidos" já iniciando com a afirmação: "Assim, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão."[163] Pode-se dizer que esta é a conclusão de tudo o que foi dito na primeira parte analisada; na medida em que somos obrigados, pela própria natureza, a "raciocinar e crer", cai por terra todo argumento cético, embora não se tenha provas demonstráveis sobre o modo como a razão funciona. E, assim, do mesmo modo é com relação aos sentidos, isto é, sabemos que os corpos existem embora não possamos "sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos". E, mais uma vez, contestando o que normalmente o senso comum afirma sobre o ceticismo, que teria como pergunta relevante a existência ou não de corpos, Hume afirmará que a pergunta fundamental é "Que causas nos induzem a

---

[159] HUME. *Tratado,* p. 216.
[160] HUME. *Tratado,* p. 220.
[161] "O princípio de Hume é, segundo penso, um claro princípio de racionalidade." MONTEIRO, João Paulo, p. 63.
[162] HUME. *Tratado,* p. 247.
[163] HUME. *Tratado,* p. 220.

crer na existência dos corpos?" e que é completamente inútil perguntar "se existem ou não corpos".[164] A investigação de Hume neste ponto tem como ideia central algo que, pode-se dizer, a filosofia moderna em teoria do conhecimento lidou e produziu diversas maneiras de abordagem e solução. Esta questão está na base da filosofia portanto principalmente a partir do "surgimento" do *cogito*:

> Por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos? E por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção? As duas questões, concernentes à existência contínua e distinta dos corpos, estão estreitamente conectadas. Porque se os objetos dos nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm de continuar existindo, mesmo quando não são percebidos.

Para Hume, entre as "ferramentas", sentidos, razão e imaginação, é esta última que faz com que acreditemos que os objetos tenham sua existência de maneira contínua e distinta. Assim, aqui é atribuído um importante papel à imaginação: "Como todas as impressões são existências internas e perecíveis, e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concorrência de algumas de suas qualidades com aquelas da imaginação [...]".[165] Ora, os sentidos, por oferecer-nos sempre uma percepção "singular", não são capazes, sozinhos de proporcionar uma certeza sobre uma existência contínua e distinta com relação aos objetos: "[...] Eles não nos dão nenhuma noção de existência contínua, porque não podem operar além do domínio em que realmente operam."[166] E, com relação à razão, esta também é excluída como garantidora de certezas neste domínio de objetos contínuos e distintos, pois: "[...] Por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é óbvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade são induzidos a atribuir objetos a algumas impressões[...]".[167] Ora, é então excluindo os sentidos e a razão que Hume

[164] HUME. *Tratado*, p. 220.
[165] HUME. *Tratado*, p. 227.
[166] HUME. *Tratado*, p. 224.
[167] HUME. *Tratado*, p. 226.

concederá unicamente à imaginação a função de nos trazer à luz a certeza de objetos contínuos e distintos. Esta função da imaginação estará atrelada aos conceitos de coerência e constância desses mesmos objetos.

Após então a conclusão do importante papel da imaginação neste processo de atribuir uma existência contínua e distinta a um objeto que não esteja no domínio de nossas percepções, Hume também concede atenção aos termos coerência e constância. E exemplifica afirmando que quando sai de seu aposento e deixa sua lareira acesa, assim que retorna percebe uma pequena mudança, o fogo não está da mesma maneira que estava quando ele saiu; porém, tal mudança já foi percebida também por ele estando presente no aposento o tempo todo e com a mesma diferença de tempo. Hume conclui "essa coerência em suas mudanças, portanto, é uma das características dos objetos externos, ao lado de sua constância"[168] e um pouco mais à frente "sou levado a ver o mundo como algo real e duradouro, que preserva sua existência mesmo quando não mais presente à minha percepção."[169] Porém, no que concerne à "coerência das aparições" não será a "mera percepção" que garantirá a certeza da "existência contínua dos objetos dos sentidos", (daí o subtítulo "Do ceticismo quanto aos sentidos"), mas será a regularidade, frequência, costume, ou seja, o famoso termo humeano "hábito". Interessante perceber que após parecer que Hume concederá tudo aos sentidos, e em vários momentos ele leva-nos quase a isso, ele afirmará que é só com a repetição destes eventos, ou a chamada "experiência de eventos passados" que chegamos a tal certeza e que o sentido, sozinho, ainda não é capaz de nos dar segurança com relação aos eventos ocorridos (ou melhor com relação a apreensão dos eventos ocorridos baseados na conexão entre causa e efeito).

Hume perguntará em seguida pela crença na existência contínua de objetos: "[...] Nós não apenas fantasiamos, mas também cremos nessa existência contínua, a questão é: *de onde surge tal crença?*" Já foi estabelecida a participação da imaginação no processo de certeza da existência contínua de um objeto, porém, além de fantasiar, crê-se que há a existência contínua. E é neste momento que Hume esclarece uma relevante diferença conceitual entre percepções, impressões e ideias; conceitos básicos fundamentais em quaisquer estudos de Hume:

[168] HUME. *Tratado*, p. 228.
[169] HUME. *Tratado*, p. 230.

> [...] A crença em geral não consiste senão na vividez de uma ideia, e uma ideia pode adquirir tal vividez por sua relação com alguma impressão presente. As impressões são naturalmente as percepções mais vívidas da mente; e essa qualidade é parcialmente transmitida, pela relação, a toda ideia conectada. A relação causa uma passagem suave da impressão à ideia, e produz até mesmo uma propensão para essa passagem. A mente resvala tão facilmente de uma percepção a outra, que quase não percebe a mudança, retendo na segunda, uma parcela considerável da vividez da primeira. Ela é estimulada pela impressão vívida, e essa vividez é transmitida à ideia relacionada sem que haja uma grande diminuição nessa passagem, em razão da transição suave e da propensão da imaginação.[170]

A crença na existência contínua de objetos, apesar da participação da imaginação no processo, é, contudo, atestada pela vividez das impressões na memória.[171] É após analisar, portanto, tanto a razão como os sentidos que Hume concluirá que "é impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, sejam nossos sentidos."[172] Assim, com relação a este tipo de ceticismo em Hume, tão só se pode afirmar que Hume acreditava na impossibilidade de defender a razão e os sentidos; portanto em nenhum momento o filósofo desacreditou na participação da razão ou dos sentidos em suas formulações. Ele tinha convicção de que eles possuíam determinado papel, a questão era discursar sobre isto ou mesmo provar. E, mais uma vez, apelará para a força da natureza atuante em nós: "Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes ou opostas a ela." E, em seguida: "Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio. Por essa razão, confio inteiramente neles; e estou seguro de que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui a uma hora estará convencido de que existe tanto um mundo externo como um interno."[173] Constata-se que, em diversas passagens, Hume recorrerá à natureza frente a alguns de seus impasses, o que estudiosos

---

[170] HUME. *Tratado*, p. 241.

[171] É um fato que, durante a formulação de algumas afirmações, Hume parece estar ainda refletindo sobre suas próprias hipóteses ou conceitos já construídos. Isso causa uma certa estranheza pois parece que o filósofo permanece em constante "luta" entre suas concepções filosóficas e o que ele é inclinado de fato (o que ele chamaria natureza): "Tendo assim explicado todos os sistemas, tanto populares como filosóficos, a respeito das existências externas, não posso deixar de dar vazão a um certo sentimento, que surge quando torno a examinar tais sistemas. Iniciei este tema com a premissa de que deveríamos ter uma fé implícita em nossos sentidos, e que essa é a conclusão que extrairia da totalidade de meu raciocínio. Mas, para ser franco, sinto-me neste momento possuído pelo sentimento contrário. Estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes imaginação, do que depositar neles uma tal confiança implícita." ! HUME. *Tratado*, p. 250.

[172] HUME. *Tratado*, p. 251.

[173] HUME. *Tratado*, p. 251.

deste filósofo têm cada vez mais tentado apontar como característica principal, na tentativa de derrubar concepções não baseadas na letra de Hume que o classificam como cético inconsequente ou mesmo "destruidor da ciência".

É na conclusão deste livro que Hume afirmará sentir-se isolado em suas concepções, tentando constantemente corrigir seus erros, mas sempre insistindo em lançar-se mais e mais vezes nas "imensas profundezas da filosofia": "Sinto-me como um homem que, após encalhar em vários bancos de areia, e escapar por muito pouco do naufrágio ao navegar por um pequeno esteiro, ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries[...]."[174] Hume entende que sua tarefa não é fácil, por isso volta atrás em diversos momentos e deixa claro que está ciente de algumas de suas inimizades: "Expus-me à inimizade de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos; como me espantar, então, com os insultos que devo sofrer? Declarei que desaprovo seus sistemas; como me surpreender se expressarem seu ódio a meu próprio sistema e a minha pessoa?"[175] É afirmando suas inimizades que Hume confirmará mais uma vez suas certezas: "Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma forte propensão a considerar fortemente os objetos segundo o ponto de vista em que me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado".[176] Enfim, para concluir esta parte Hume faz uma espécie de resumo de seus principais conceitos: "O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens."[177] Segundo tal concepção, seria impossível dar qualquer assentimento a um argumento sem este fato, que é o da mente avivar em maior grau algumas ideias mais do que outras; também não seria possível atentar para objetos que estivessem longe de nossos sentidos.[178]

E Hume ainda confirma sua certeza de que a própria natureza age, quando a razão se vê rodeada por questionamentos que são julgados insolúveis por ele:

---

[174] HUME. *Tratado*, p. 296.
[175] HUME. *Tratado*, p. 297.
[176] HUME. *Tratado*, p. 297.
[177] HUME. *Tratado*, p. 297.
[178] HUME. *Tratado*, p. 297.

> Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas [...].[179]

Esta é, de fato, a passagem mais famosa humeana do *Tratado,* referente ao ceticismo. Sua conclusão é a de que seu ceticismo está grandemente atrelado ao agir da natureza. Portanto, seus questionamentos filosoficamente mais profundos são rapidamente dissipados diante da ação da natureza. Mais à frente, ainda diz: "Encontro-me aqui, portanto, absoluta e necessariamente determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente."[180] A força da natureza é, em Hume, o que faz com que ele ceda e deixe de lado sua busca por verdades e certezas no momento em que ele sente que isto será inútil ou demasiadamente complicado. Com relação à razão, ele afirmará, portanto que se deve segui-la somente quando ela for vívida e combinada com "alguma propensão." Fora isto, ela não deve ser seguida nem prevalecer frente à natureza. E conclui: "Se somos filósofos, deveria ser somente com base em princípios céticos, e por sentirmos uma inclinação a assim empregar nossa vida."[181] Sobre sua inclinação, ele afirma que somente persevera no estudo da filosofia por naturalmente brotar uma ambição de contribuir para a humanidade e pelas invenções e descobertas e, para Hume, erradicar suas investigações, é perder no "âmbito do prazer". E é principalmente por este motivo que ele afirma superar as dificuldades e perseverar. E é com esta certeza que ele afirmará no final da conclusão:

> E não devemos apenas nos entregar em geral à nossa inclinação nas pesquisas filosóficas mais elaboradas, apesar de nossos princípios céticos, mas também ceder à propensão que nos inclina a ser confiantes e seguros acerca de pontos particulares, segundo a perspectiva como os examinaremos naquele instante particular.[182]

Hume objetiva, portanto a investigação. Ora, seu ceticismo é então pontual e atrelado ao naturalismo. Não há qualquer dúvida no que se refere à busca por soluções e

[179] HUME. *Tratado*, p. 301.
[180] HUME. *Tratado*, p. 301.
[181] HUME. *Tratado*, p. 302.
[182] HUME. *Tratado*, p. 305.

respostas no âmbito do conhecimento e sua meta é de fato analisar ou mesmo produzir uma "ciência" da natureza humana.

Pretendeu-se, na exposição detalhada da parte em que Hume expõe algumas de suas concepções referentes ao "ceticismo" no *Tratado*, buscar, portanto na letra do texto que tipo de ceticismo Hume endossa; já que Schulze retomará Hume em sua defesa do ceticismo.

2.4. Ceticismo na *Investigação*

É na seção 12 das *Investigações sobre o entendimento humano* [1748] onde Hume refere-se diretamente ao ceticismo e é também aqui que se percebe a proximidade com o ceticismo endossado por Schulze no *Aenesidemus*. Após as perguntas: "o que se entende por um cético? e "Até que ponto é possível levar esses princípios filosóficos de dúvida e incerteza"?[183] Hume partirá para uma espécie de defesa de um ceticismo universal em filosofia, necessário e "antecedente a todo estudo e toda filosofia, muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado."[184] Esse tipo de ceticismo, o qual pregaria uma "dúvida universal", exposto aqui por Hume, seria "um preparativo necessário para o estudo da filosofia." E ele teria também a função de nos tornar "cautelosos" e dispostos a "rever frequentemente nossas conclusões".[185] Este tipo de ceticismo teria uma questão negativa, que seria tornar um pouco lento "o progresso em nossos sistemas" porém,

[183] HUME. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: UNESP, 2004, p. 203.
[184] HUME. *Investigações*, p. 203.
[185] HUME. *Investigações*, p. 204.

Hume afirma também que é somente desta maneira que conseguiremos chegar um dia à verdade e certeza no que se refere aos resultados das buscas.

Hume também faz referência a uma espécie de ceticismo que ele afirma ser "consequente à ciência e à investigação" e que "ocorre quando se supõe que os homens constataram quer a natureza absolutamente falaciosa de suas faculdades mentais, quer a incapacidade que elas demonstram de chegar a qualquer conclusão definida [...]."[186] E, desta maneira, até mesmo os sentidos são colocados em dúvida:

> Não preciso estender-me sobre as considerações mais banais empregadas pelos céticos de todas as épocas contra a evidência dos sentidos, tais como as que derivam das falhas e imperfeições de nossos órgãos em um sem-número de ocasiões, a aparência torta de um remo na água, as diferentes perspectivas dos objetos conforme suas diferentes distâncias, as imagens duplas produzidas ao se pressionarem os olhos [...][187].

Hume expõe aqui as considerações mais clássicas dos céticos no que se refere às dúvidas com relação aos sentidos, em uma palavra, o que os céticos querem dizer é: nossos sentidos nos enganam. Assim, se um pedaço de madeira introduzido na água nos dá a impressão de que ele está torto, embora saibamos que ele não está; o que dizer então de outros eventos corriqueiros que nos aparecem de tal maneira e tal maneira? Assim, os céticos apontam para o fato de que os sentidos não são confiáveis. Para o filósofo, somos levados, por nossa própria natureza, a "depositar fé" em nossos sentidos, "por um instinto ou predisposição natural". Essa tal predisposição natural, é também denominada por Hume, em outro momento, de "cego e poderoso instinto da natureza".[188] Em oposição a este "instinto", há uma espécie de raciocínio que nos obrigaria a afastarmos dele. A recusa, portanto deste instinto, a dúvida com relação aos sentidos, seria então um esforço que deveria ser feito a fim de encontrarmos uma resposta adequada a essa específica questão. E esse esforço é, para Hume, um esforço que advém da razão. Eis sua conclusão:

---

[186] HUME. *Investigações*, p. 205.
[187] HUME. *Investigações*, p. 205.
[188] HUME. *Investigações*, p. 206.

> A primeira objeção filosófica ao testemunho dos sentidos ou à crença na existência de coisas externas consiste em que essa crença, se apoiada no instinto natural, é contrária à razão, e, se referida à razão, é contrária ao instinto natural, ao mesmo tempo que não traz consigo nenhuma evidência racional capaz de convencer o investigador parcial.[189]

Assim, constatado que os sentidos nos enganam, o que se teria a fazer seria então nos aliarmos à razão a fim de obtermos respostas seguras. Porém, o que Hume quer dizer é que a razão também não nos dará segurança. Ela também não assegurará uma resposta a essa questão. Que poderia ser resumida também nessa afirmação: "E nada pode ser mais inexplicável que a maneira pela qual um corpo deveria operar sobre a mente para ser capaz de transmitir uma imagem de si mesmo à uma substância que se supõe dotada de uma natureza tão distinta e mesmo oposta." [190] Portanto, Hume expõe a clara dificuldade em encontrar o caminho que é feito entre um objeto externo, aquilo que é empírico, e nossa própria mente.

Na seção 4 intitulada *Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*, Hume se deterá na questão que muito nos interessa relativa a causas e efeitos. Será nesta parte que o filósofo mostrará todo seu "ceticismo" neste aspecto. Segundo Hume, "Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato."[191] A experiência seria portanto o grande guia com relação ao conhecimento/apreensão de um evento. Por exemplo, que o fogo queima é algo que somente a experiência mostrará, portanto, o efeito dessa causa, que é o fogo,

---

[189] HUME. *Investigações*, p. 210.

[190] HUME. *Investigações*, p. 208. Pode-se dizer que aqui estamos lidando diretamente com o conceito de representação. Hume afirma que não há algo mais inexplicável do que o fato de que um corpo "externo" possa transmitir uma imagem para uma outra substância. Ora, o fato de ser inexplicável não significa que não ocorra. Hume não afirma que não ocorra uma representação ele simplesmente recusa uma teoria que esclareça como ela se dá. Assim, este seria o argumento de Hume contra uma teoria que explicasse como se daria uma representação. E isto é justamente o que foi feito por Reinhold. Em sua teoria da representação, a denominada faculdade de representação seria aquela que causaria a representação. Portanto aponta-se aqui para o sentido da retomada de Hume por Schulze. O que Schulze quis mostrar é que Hume possui argumentos contrários à uma teoria que explique a representação.

[191] HUME. *Investigações*, p. 56. Hume divide os objetos das investigações humanas em "relações de ideias e questões de fato". As relações de ideias são operações que "podem ser descobertas pela simples operação do pensamento", por exemplo, que "o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados". Já as questões de fato são aquelas que não podem ser demonstradas. "O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade". E, para Hume, "todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito." HUME, I, p. 53-4.

somente é conhecido pela experiência. Dessa maneira, "causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência."[192] E, principalmente, quando a experiência transforma-se em hábito.[193] Ora, a experiência e o hábito atuam de maneira tão forte que não temos muitas vezes qualquer resposta para o fato ou o porquê de tal efeito comportar-se de tal maneira, por exemplo, "quem se apresentará como capaz de fornecer a razão última pela qual pão e leite são alimentos apropriados para um ser humano, mas não para um leão ou tigre?".[194] Assim, nossos conhecimentos a respeito de acontecimentos são adquiridos, portanto, pelo costume e, mesmo que busquemos em muitos eventos um sentido ou uma razão última que os explique, tal tarefa será em vão e permaneceremos sem saber o porquê de algo acontecer de dada maneira. Outra questão enfatizada por Hume também é a que afirma que "todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa".[195] Dessa maneira, a causa e seu efeito são conceitos completamente diferentes e a partir do raciocínio não saberemos, por exemplo, que tal efeito teve tal causa, pois este conhecimento somente seria dado pela experiência.[196] Ora, o fato de não podermos sequer utilizar nosso raciocínio para responder questões que dizem respeito àquilo que é corriqueiro, faz com que o filósofo conclua: "[...] o resultado de toda filosofia é a constatação da cegueira e debilidades humanas, com a qual deparamos por toda parte apesar de nossos esforços [...]". [197] Fica clara a descrença que Hume tem na razão como detentora de respostas, por exemplo, a respeito de causas últimas. Para Hume, portanto: "Quando raciocinamos *a priori* e consideramos um objeto ou causa apenas tal como aparece à mente, independente de toda observação, ele jamais poderá sugerir-nos a ideia de algum objeto distinto, como seu efeito, e muito

---

[192] HUME. *Investigações*, p. 56.

[193] "[...] E sua *Investigação* insiste que "costume" e "hábito" são os nomes adequados para designar aquele princípio de inferência que em sua filosofia vem ocupar o lugar da razão." MONTEIRO. João Paulo. O princípio de Hume. In: *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p. 51.

[194] HUME. *Investigações*, p. 57.

[195] HUME. *Investigações*, p. 59.

[196] "Mas na construção de nossas induções é importante também que haja, pelo menos em certas circunstâncias, uma experiência de repetição. De onde vem esta nossa especial sensibilidade à repetição das conjunções de fenômenos, que nos faz passar a esperar que ao aparecimento de um dos fenômenos repetidamente conjugados se siga o aparecimento do outro? Hume mostrou que a origem dessa capacidade não pode nunca estar na razão, pois esta faculdade humana é sempre indiferente à repetição. Em geometria, por exemplo, a soma dos ângulos internos de um triângulo obviamente não foi estabelecida medindo repetidamente esses ângulos, numa longa série de triângulos – seria absurda tal suposição. [...] Por isso Hume atribui essa nossa sensibilidade à repetição ao que chama costume ou hábito [...] " MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p. 153. Sobre o mesmo tema, em Lebrun: "Mas uma repetição de experiência já garantiu alguma vez a necessidade absoluta de alguma relação? É a experiência que torna necessário um teorema de geometria? Ora, quando se trata de fatos e eventos, você nunca obterá o equivalente dessa certeza geométrica..." LEBRUN. Hume e a astúcia de Kant. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 9.

[197] HUME. *Investigações*, p. 60.

menos exibir-nos a conexão inseparável e inviolável entre eles."[198] A conexão entre a causa e seu efeito não é, com efeito, apreendida racionalmente mas necessita da observação, que se transformará em costume.

Vê-se assim que Hume entende como não tendo qualidade de necessidade o que apreendemos na conexão entre uma causa e seu efeito:

> Quanto à *experiência* passada, pode-se admitir que ela provê informação *imediata e segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência?[...] O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária.[199]

Hume chega a denominar "poderes secretos" as qualidades que fazem com que um pão nos alimente. Ora, o que ele quer dizer é que não existe qualquer razão fundamentada que nos esclareça que um pão irá hoje e eternamente nos alimentar. Sabemos disso simplesmente pelo hábito. O fato de que o pão nos alimenta não possui uma causa última, ou seja, um ser humano experimentou um pão em algum momento e percebeu que ele possuía características que o fazia bem. Mas esse ser humano não possuía um reconhecimento *a priori*, fundamentado racionalmente de que tais e tais características contidas naquele pão iriam fazer bem a ele. Ele precisou prová-lo. E por que não precisamos mais provar um pão para saber que ele alimentará? E Hume conclui: "Constatei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes."[200] Porém, Hume não deixará de reconhecer que de fato algo acontece, que "um passo é dado", e que há um "percurso do pensamento". Contudo, ele afirma que nenhuma investigação será capaz de, ao estabelecer essa ligação (causa e efeito), apoiá-la no entendimento.

---

[198] HUME. *Investigações*, p. 61.
[199] HUME. *Investigações*, p. 63.
[200] HUME. *Investigações*, p. 63.

Hume conclui insistindo no fato de que "É apenas após um longo decurso de experiências uniformes que obtemos, em objetos de qualquer espécie, uma firme confiança e certeza com relação a um resultado particular."[201] Hume não deixa de afirmar sua curiosidade em saber se de fato haveria algo além da experiência, entretanto afirma também que até o momento ainda não encontrou qualquer resposta satisfatória no que diz respeito à sua investigação.

2.5. Avaliação kantiana do ceticismo de Hume

Passamos agora a algumas das citações em Kant faz referências a Hume. Já que na parte em que Schulze retoma Hume, ele objetiva uma defesa do ceticismo perante a *Crítica da razão*. Parte-se então para a análise das citações de Kant sobre Hume na *Crítica* e nos *Prolegômenos*.

Na *Analítica dos conceitos,* na *Passagem à dedução transcendental das categorias,* parágrafo 14, temos:

> David Hume reconheceu que, para tal ser possível[202], seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem *a priori.* Mas, não podendo de maneira nenhuma explicar, como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia,

[201] HUME. *Investigações*, p. 66.

[202] Estas considerações remetem à questão de que é necessário buscar "os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência" (*CRP*, p. 125); ou seja, buscar antes de qualquer experiência os conceitos puros do entendimento.

> porventura, mediante esses conceitos, ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos, foi compelido a derivá-los da experiência [...] [203]

Kant aponta para a questão que para ele é crucial na compreensão do pensamento de Hume: o descrédito do entendimento[204] como "participante" no processo de conhecimento. O filósofo de Königsberg coloca nestes termos: "mas, não podendo de maneira nenhuma explicar..." Ora, de fato, David Hume afirma que dizer para além do que a experiência garante "pode ser de solução e explicação mais difíceis". No livro de Watkins[205] sobre o tratamento dado por Kant à questão da causalidade[206], o autor comenta: "Há mais de dois séculos de tentativas sustentadas exegéticas e filosoficamente, nenhum consenso emergiu sobre o que é o argumento de Kant na segunda analogia[207] e como supostamente refuta a posição de Hume"[208].

Voltando à pergunta de Hume: "Qual é o fundamento de todas as conclusões derivadas da experiência?" vê-se que o que Kant quer, na verdade, é enveredar justamente nestas questões que são julgadas como sendo de "explicação difícil". Pois, segundo o filósofo, "a salvação ou a ruína da metafísica" dependeria de como seria tratado este problema.

Em outra referência de Kant a Hume na *CRP*, fica evidente que, segundo Kant, Hume foi o filósofo que mais se aproximou deste problema que ele, no caso, pretende resolver. Tal referência ocorre na parte intitulada *Problema geral da razão pura*, uma subdivisão da introdução da *CRP*. Tal passagem tem relação com o problema dos juízos sintéticos *a priori:*

---

[203] KANT. *CRP*, p. 126, B127.

[204]Com relação ao termo "entendimento", João Paulo Monteiro esclarece no prefácio do *Tratado:* "O primeiro destes termos, 'entendimento', não é inteiramente unívoco nos textos humeanos- às vezes designa simplesmente a razão abstrata e dedutiva– mas o sentido predominantemente é o do trabalho da imaginação (esta sim, um poder inato do espírito humano) quando ela rege pelos padrões derivados da experiência da regularidade da natureza. HUME, David. *Tratado da natureza humana.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 08.

[205] WATKINS, Eric. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

[206] Esta é a principal questão no "diálogo" entre Kant e Hume e tem relação direta com a experiência.

[207] É nesta parte da crítica que Kant estabelece os princípios da experiência e apresenta a sua "fundamentação" da causalidade.

[208] WATKINS, p. 4.

> A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste problema[209] ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido. David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional[...][210]

Além disso, para Kant, o valor dado por Hume à experiência e àquilo que ele julga ser adquirido pelo hábito e não de maneira *a priori*, "destrói toda a filosofia pura". Aqui, deixa-se claro que não entraremos na questão meritória de Kant de ter enveredado por este difícil caminho, nossa pergunta será pela solução ou talvez resposta de Kant às questões levantadas por Hume. Será que Hume também não se aproximou bastante deste caminho, mas o julgou deveras complicado?[211]

É nos *Prolegômenos* que Kant expõe sua inquietação a respeito da Metafísica.[212] E, principalmente, as condições de possibilidade de seu status de Ciência. Sabemos que a *CRP* seria a propedêutica para a construção de sua Metafísica da natureza. Ao estabelecer os limites do conhecimento, Kant pretendia poder afirmar seguramente questões que, em última análise, referiam-se a liberdade da vontade, imortalidade da alma e a respeito de Deus. O fato é que ele não constrói a Metafísica da natureza, porém, nos *Prolegômenos* esse problema é discutido de maneira extensa: "É necessário, portanto, chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está." E ainda: "Parece quase ridículo que cada ciência progrida

---

[209] Este "problema" é justamente a pergunta: Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?

[210] KANT. *CRP*, p. 49, B 20.

[211] "A operação humeana de "humilhação" da razão não constituiu um passo na direção do irracionalismo, mas simplesmente uma identificação dos limites dessa faculdade e do lugar que lhe competia no esquema geral da cognição humana. A filosofia crítica de Hume era sobretudo uma crítica do lugar excessivo reservado à razão pela tradição filosófica, mas aqui é importante insistir que seu conceito do núcleo central dessa faculdade não era fundamentalmente diferente da de seus contemporâneos e antecessores." MONTEIRO. João Paulo. O princípio de Hume. In: *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003, p. 43.

[212] "Primeiramente, no que se refere às *fontes* de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou de razão pura." KANT. *Prolegômenos*, p. 108.

sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo [...].”[213] Portanto, Kant aqui expõe questionamentos com relação ao estabelecimento da Metafísica como Ciência. Porém, Kant afirmará que o “interesse da razão humana universal está intimamente entrelaçado com ela”, e que a busca, portanto do estabelecimento da Metafísica não poderá ser deixada de lado.[214]

É, então, neste contexto que Kant irá referir-se a Hume em algumas passagens. Kant deixa claro que Hume foi o filósofo que melhor compreendeu a questão da metafísica como ciência e os problemas decorrentes disso:

> Desde as tentativas de Locke e Leibniz, ou, mais ainda, desde a criação da metafísica, por mais longe que remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela. Ele não trouxe luz a esta espécie de conhecimento, mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado.[215]

Porém, segundo Kant, Hume somente levantou o problema, mas não soube analisá-lo de maneira suficiente. Kant descreve a principal questão colocada por Hume com relação às suas dúvidas a respeito das respostas no âmbito racional que poderiam ser dadas à questão causa e efeito, a saber, a de desafiar a razão a responder “com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta.” [216] E também apontará para o questionamento de Hume sobre a categoria de a necessidade estar

---

[213] KANT. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. São Paulo: Abril cultural, 1974. (coleção os pensadores), p. 101.

[214] Uma clássica passagem em que Kant também se refere à fundamentação da metafísica é esta sobre os céticos e dogmáticos: “Inicialmente, sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa anarquia e os céticos, espécies de nômadas, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram pouco numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente, restaurar a ordem destruída. [...] Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas ciências [...]” p. 4 CRP AIX. Kant deixa claro o esforço dos filósofos tanto com relação à construção dos sistemas como em exigir que estes mesmos sistemas sejam irrefutáveis.

[215] KANT. *Prolegômenos*, p. 102.

[216] KANT. *Prolegômenos*, p. 102.

implicada nesta conexão, caso fosse uma questão apreendida racionalmente: "Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão *a priori* e a partir de conceitos [...] não é, pois, possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra coisa deva ser necessariamente [...]."[217] Porém, para Kant, quando Hume conclui que a razão "não tem a faculdade de pensar em tais conexões" e que "todos os seus pretensos conhecimentos *a priori* não seriam mais do que experiências comuns mal rotuladas" ele está afirmando que "não há em parte alguma e nem pode haver uma metafísica."[218] Entretanto, Kant não deixará de afirmar que a questão crucial não consistia na simples conexão causa e efeito, mas remontava à origem do conceito de causa.

A partir deste problema levantado por Hume, Kant buscará, portanto "uma verdade interior independente de toda a experiência, uma utilidade mais ampla não limitada simplesmente aos objetos da experiência".[219] E é por isso que Kant afirma ter sido "despertado" por Hume. O problema dele leva Kant a buscar as origens *a priori* de conceitos, porém sem recorrer à experiência, pois em sua compreensão, "a metafísica é totalmente constituída disso."[220] Segundo Kant, "a Filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura [...]".[221] Kant parte, então, para a busca de um "certificado de nascimento" para esses conceitos puros que deverá ser "completamente independente da experiência" e "muito diferente daquele que os faz derivar da experiência."[222] Para Kant portanto:

> Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.[223]

A conclusão de Kant, portanto é a de que Hume, em suas especulações, acabaria por destruir a metafísica, entendida pelo primeiro como fundamento *a priori*

[217] KANT, *Prolegômenos*, p. 103.
[218] KANT, *Prolegômenos*, p. 103.
[219] KANT, *Prolegômenos*, p. 103.
[220] KANT, *Prolegômenos*, p. 104.
[221] KANT, *CRP*, p. 101, A67/B92.
[222] KANT, *CRP*, p. 120, A86/B119.
[223] KANT, *CRP*, p. 37, B2.

independente da experiência, no âmbito do conhecimento. Mas, na tentativa de enfatizarmos a exigência de Hume como pensador faremos as perguntas: O empreendimento kantiano respondeu de maneira satisfatória à questão de Hume? Ou seja, Kant conseguiu provar que de fato possuímos conceitos *a priori* que independem da experiência? Ou a filosofia kantiana somente estabeleceu um sistema filosófico com suas regras internas?

Como veremos à frente, na avaliação de Lebrun, por exemplo, Kant não responde a Hume nos termos exigidos por este. Lebrun conclui que Kant salva, na verdade, a "razão universal".[224]

2.6. Sobre a retomada de David Hume no *Aenesidemus*

Após algumas das referências de Kant a Hume e da pontuação do problema, faremos então a análise no *Aenesidemus* da parte que tem como pergunta principal: "O ceticismo de Hume foi verdadeiramente refutado pela *Crítica da razão pura*?"

O primeiro problema encontrado nesta passagem é a expressão "o ceticismo de Hume", pois o que Schulze entende exatamente por este ceticismo de Hume traz-nos algumas dificuldades.[225] Luis Eduardo Hoyos afirma ser raciocinado e polêmico o ceticismo de Schulze:

[224] LEBRUN. Hume e a astúcia de Kant. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 13.

[225] Como já esclarecemos no primeiro capítulo, não entraremos na difícil questão relativa à compreensão de Schulze a respeito do ceticismo. Talvez Schulze tenha de fato confundido os diferentes tipos de ceticismo. O fato é que esta análise nos daria o trabalho de uma outra dissertação. Pretende-se aqui somente expor e analisar as principais objeções de Schulze à filosofia crítica, tanto faz se o autor entende Hume como um cético à maneira dos antigos ou não.

> Isto é algo que – até certo ponto – tem em comum Schulze e Hume. O ceticismo de Hume não consiste, no que se refere ao método, na exposição de opiniões contrapostas, mas antes na máxima agudização possível dos paradoxos da teoria moderna do conhecimento e de seus pressupostos representacionalistas, para mostrar o beco sem saída a que esta teoria se vê conduzida. Mais próxima ao procedimento antitético do ceticismo grego parecem mais as antinomias kantianas do que o mesmo modelo de argumentação destrutivo de Schulze ou Hume.[226]

O ponto de vista cético adotado por Schulze é o de um ceticismo racional e por isso mesmo polêmico; nem seguidor do método cético, nem da suspensão do juízo à maneira de Pirro por exemplo. Mas, tanto a retomada de Enesidemo quanto a de Hume esclarece-nos o caminho escolhido por Schulze. Que é muito mais o de um radical questionamento diante da fundamentação do conhecimento. Schulze afirma que o ponto de partida do ceticismo de Hume é a importante questão referente ao princípio de causalidade:

> Com efeito, Hume tomou como ponto de partida de seu ceticismo um único conceito, que é contudo de uma importância extrema para a razão teórica, a saber o conceito da conexão de causa e efeito (e, portanto, igualmente os conceitos derivados de força e de ação etc.), e exigiu da razão, que pretendia então tê-lo engendrado em seu seio, que ela lhe prestasse contas sobre o que a autoriza a pensar que alguma coisa pode ser constituída de maneira a que, quando esta alguma coisa é colocada, alguma outra coisa deva também necessariamente ser colocada; pois é isto o que diz o princípio de causalidade.[227]

A partir da elucidação do ponto de partida do ceticismo de Hume, assim como o entende Schulze, partimos então para o esclarecimento do sentido da retomada de Hume por Schulze e em seguida uma defesa de Hume. A partir da exposição da proposição da Filosofia elementar e da teoria da representação, Schulze concentra-se em dois aspectos. Primeiramente, analisar os caracteres do conceito de causalidade e relacioná-lo à representação, a fim de compreender: 1) as representações provêm efetivamente das

---

[226] HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía transcendental*. Estudios sobre el pensamento alemán a fines del siglo XVIII. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001, p. 119. Este estudo foi a tese de doutorado de Luis Eduardo Hoyos na Universidade de Göttingen, também editada na Alemanha com o título: *Der Skeptizismus und die Transzendental-philosophie*. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2008.

[227] SCHULZE. Alemão p. 100/134-135, edição francesa p. 118. Esta passagem foi retirada dos *Prolegômenos* (corresponde à p. 102 da edição que utilizamos aqui); porém, Schulze não especifica esta informação, somente coloca a passagem estre aspas.

impressões dos objetos sobre nosso sentido interno ou externo? , nossas representações correspondem, efetivamente, ao objeto externo? [228] E, em segundo lugar, compreender, em última análise, um problema que Schulze considera fundamental para o conhecimento, a saber, o vínculo entre o subjetivo e real-empírico. Como já exposto no primeiro capítulo, Schulze recorre ao problema da causalidade por interpretar a exposição de Reinhold sobre o conceito de *faculdade de representação* nas seguintes proposições:

> a) a faculdade de representação é a causa e o fundamento da realidade das representações; b) a faculdade de representação está presente, de maneira determinada antes da representação; c) a faculdade de representação é diferente das representações como uma causa é de seu efeito; d) o conceito de faculdade de representação não pode ser derivado senão do efeito deste, a saber, da simples representação, para poder obter os caracteres internos ou o conceito determinado de faculdade de representação, deve desenvolver inteiramente o conceito da simples representação[229].

As objeções de Schulze com relação às formulações sobre a representação em Reinhold estão relacionadas ao problema da causalidade, e daí entende-se o apelo a Enesidemo e a Hume. Assim, Schulze questiona tanto a adequação das representações ao objeto (no sentido daquilo que é externo afetar a sensibilidade), como a faculdade de representação como causa da mera representação. Em sua objeção à reformulação da filosofia crítica feita por Reinhold, a retomada de Hume será então a perspicaz estratégia do filósofo e será a busca por uma antiga questão que Kant entendeu de fato ter resolvido, mas que foi novamente colocada em dúvida pelos principais críticos da filosofia teórica kantiana. Neste sentido, Paul Guyer e Lebrun também tomam partido a favor de Hume, e, ao contrário de alguns comentadores, que entendem a *dedução transcendental* [230] como refutação ao ceticismo de Hume, estes comentadores entendem que esta resposta de Kant não é satisfatória, pois em última análise, a tentativa de

---

[228] SCHULZE. Alemão p. 84/109, edição francesa p. 106.
[229] SCHULZE. Alemão p. 76/97, edição francesa p. 101.
[230] "Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos[...]" KANT, *CRP*, p. 120 A85/B117.

fundamentação de conceitos *a priori* e do conhecimento sintético *a priori* ainda não estava completamente provada.

Segundo Torres Filho, com relação à resposta de Kant a Hume:

> -O desafio de Hume ao dogmatismo é aceito por Kant em nome do dogmatismo, e todo o empreendimento da Crítica consiste em restaurar sua verdade e reafirmá-la contra o ceticismo. A Crítica da Razão é, no fundo, uma apologia da razão, e, aliás, da razão clássica, do racionalismo. [231]

Nesta passagem, Torres Filho compara as duas "espécies" de dogmatismo. Por um lado, a chamada "metafísica dogmática" que até então levantava verdades supostamente "inabaláveis" e que é desafiada, num primeiro momento, por Hume. Kant aceita o desafio e propõe assim um sistema crítico com a finalidade de estabelecer os limites da razão. Torres Filho sustenta a idéia de que Kant, apesar de inicialmente aceitar o desafio humeano contra a metafísica dogmática, na verdade, pretende atribuir um lugar central para a razão em seu projeto crítico. Assim, Kant acaba por "restaurar" a verdade do dogmatismo e "reafirmá-la" contra o ceticismo.

É na Seção IV, *Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento* (já exposta neste capítulo pormenorizadamente), e na Seção V intitulada *Solução cética destas dúvidas* em que Hume apresenta sua discussão sobre a causalidade já revelando o problema da racionalidade da indução. Tal problema, a saber, que em toda conexão causal não há qualquer tipo de racionalidade *a priori* do conceito de causa para o conceito de efeito evidencia que, a princípio, não se pode explicar a participação da razão neste processo de conhecimento. Assim, as dúvidas céticas sobre a causalidade parecem ser dúvidas sobre a racionalidade da indução.[232] Porém, Kant não estava satisfeito com a restrição deste processo de conhecimento somente ao campo das impressões; ao contrário, em sua teoria dos conceitos puros do entendimento e seu esquematismo, apela tanto para a lógica, como expressão formal do pensamento, quanto para as formas puras da intuição a fim de fornecer os fundamentos para o conceito *a priori* de causalidade. Além disso, Kant quer mostrar na *Segunda analogia* que o

---

[231] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. A *virtus dormitiva* de Kant. In: *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 37.

[232] GUYER, Paul. *Knowledge, reason and taste*: Kant's response to Hume. Princeton: Princeton university Press, 2008, p. 71.

princípio geral da causalidade é fundamento da possibilidade[233], "a saber, do conhecimento objetivo dos fenômenos, quanto à relação dos mesmos na sucessão do tempo".[234] Tais questões são então ampliadas para a metafísica:

> Examinei em primeiro lugar, portanto, se a objeção de Hume não poderia ser tomada como geral e logo descobri que o conceito de conexão entre causa e efeito não é de modo algum o único pelo qual o entendimento pensa *a priori* as conexões entre as coisas, mas, muito mais do que isto, a metafísica é totalmente constituída disso.[235]

Há a necessidade de se recorrer, na pesquisa, ao problema da tentativa de resposta de Kant a Hume e a algumas passagens que confirmam a preocupação do filósofo de Königsberg com os resultados da filosofia de Hume por dois motivos. Primeiramente, é desta constatação que parte Schulze em suas objeções principalmente com relação à questão da causalidade. Schulze entende que Kant, de fato, pretendeu refutar Hume.[236] E assim nossa exposição seguirá o que o próprio Schulze nos apontar sobre esta insuficiência da resposta de Kant. Em segundo lugar, pretende-se compreender a gênese do problema da causalidade.

Lebrun escreveu dois textos sobre a relação Kant e Hume ou possível resposta de Kant a Hume, são eles: *A boutade de Charing-Cross* e *Hume e a astúcia de Kant*. Nestes, há a certeza de que Kant precisou responder a Hume, e com tal urgência de resposta que já evidenciava a gravidade do problema: "É preciso responder a Hume. Mostrar que Hume pecou, por precipitação, ao proclamar a total impotência da razão."[237] Para Lebrun, a história contada por Kant sobre seu "desespero" em salvar a metafísica, desde o "despertar angustiado, a dúvida insuportável"[238] até sua resposta àquele filósofo, não passou de um recurso "estratégico": "Ora, pode-se duvidar de que

---

[233] GUYER, p. 94.

[234] KANT, I. [1781] e [1787]. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 225, *KrV* A201/ B246. Para a referência da obra no original utiliza-se *Kritik der reinen Vernunft,* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

[235] KANT. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.* São Paulo: Abril Cultural, 1974/1783, p. 104.

[236] Aqui se quer enfatizar que não entraremos nas infindáveis discussões sobre a resposta de Kant a Hume. Pois é sabido que há discussões sobre o próprio fato de se afirmar que Kant se ocupou, na *Crítica*, de responder a Hume. Deixa-se claro que a pesquisa seguirá o ponto de vista de Schulze, de que Kant se preocupou, de fato, com os problemas advindos da filosofia de Hume.

[237]LEBRUN, Gerárd. Hume e a astúcia de Kant. In: *Sobre Kant*. Organização Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001, p.10.

[238] Idem p. 11.

todo este drama intelectual tenha jamais ocorrido da maneira contada por Kant, esse mestre do *suspense*. Através dele, admiremos antes a mais insidiosa (e a mais deslumbrante) das retiradas estratégicas que se possa efetuar nessa arte da guerra ideológica chamada "filosofia": Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada."[239] E, em outro momento, afirma:

> É certo que honraram Hume ao lhe *responderem*, mas como se responde a um blasfemador ou a um profanador: para apagar os vestígios de sua fala e de seu gesto. É por isso que a preocupação de *responder* a Hume atesta uma probidade bem relativa: se é preciso responder-lhe é, em primeiro lugar, porque ficou muito claro que ele proferiu algo inaceitável. Como é que alguém pode seriamente pensar em colocar em pé de igualdade um fato fisicamente determinado e uma ocorrência anedótica? [...] *A resposta a Hume* foi sempre suscitada por esse sorriso enganador.[240]

Para Lebrun, se "Kant foi "despertado" por Hume do seu "sono dogmático", é que não achou *nada a responder* ao desafio lançado *nesses termos*. Hume – disse ele – provou de "maneira irrefutável" que é inconcebível que a existência de uma coisa B deva resultar necessariamente da existência de uma coisa A. Teve, pois, "toda a razão" em concluir que a idéia de haver uma relação de causalidade entre essas coisas (fora do nosso espírito que, por hábito, forja esta relação) é "uma mentira e uma ilusão"[241]. E, nesta análise de Lebrun, o que teria incomodado Kant é que este era professor de metafísica. "E que será, desde então, do metafísico, daquele que fala de noções das quais não temos experiência sensível e que, por isso, não pode sequer fundar na observação as relações que estabelece entre essas noções?" [242] A leitura de Hume feita por Kant, nas palavras de Lebrun, foi, na verdade, uma "campainha de alarme", e não um despertar.

O texto *A boutade de Charing-Cross* tem logo em seu início uma passagem interessante que, a propósito, resume a tomada de posição de Lebrun, na verdade, o que ele pensa sobre a "refutação kantiana de Hume":

> Quem poderia indicar-me, dos anos 30 aos anos 50, um único caso em que um homem íntegro tenha derrotado, esmagado ou posto para correr, um miserável intrigante? Afirmo que uma tal eventualidade é impossível, tão

[239] Idem.
[240] LEBRUN, Gerard. A *boutade* de Charing-Cross. In: *A filosofia e sua história* .(Orgs.) MOURA, Carlos A., CACCIOLA, M. L., KAWANO, M. São Paulo: CosacNaif, 2006, p. 149.
[241] LEBRUN. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 9-10.
[242] LEBRUN. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 10.

> impossível quanto uma cachoeira correr, excepcionalmente, para cima [...] Por que então a cachoeira cairia para cima? [243]

Ora, neste escrito pode-se antever a posição de Lebrun. Em analogia com a relação Kant e Hume, caso este fosse um "miserável intrigante", de fato, Kant não teria se ocupado respondendo-o e, além disso, não haveria interesse em "derrotá-lo ou colocá-lo para correr". Seria bem diferente do que conta Kant, que nos expõe Hume como uma ameaça à própria metafísica, ou um mero destruidor de toda a filosofia. A questão que Lebrun pretende levantar é que Hume incomodou demasiadamente Kant com suas dúvidas e "exigências filosóficas". Embora seja um tanto difícil muitas vezes compreender a posição de Lebrun, pois em outros momentos toma David Hume como adversário, fica explícita ao menos uma questão: Lebrun não enxerga Kant como alguém que refutou Hume. Neste texto são apontadas algumas das ambiguidades de Hume, encontradas na diferença entre seus escritos:

> A constância do comportamento dos elementos não é nem mais nem menos forte do que a dos comportamentos humanos e, sendo assim, a confiança nas leis naturais nunca é, nem mais nem menos, senão uma esperança razoável. A questão estaria assim encerrada, e o "desabono da ciência" seria retumbante se outros textos de Hume – de ressonância "determinista", laplaciana – não parecessem contradizer o primeiro grupo de textos.[244]

O que Lebrun quer certamente mostrar é que Hume é um filósofo talvez um pouco mais complexo do que se julga. E exemplifica com uma pequena passagem que se apresenta deveras diferente desta última: "Admite-se universalmente que a matéria, em todas as suas operações, é movida por uma força necessária, e que todo efeito natural é determinado de modo tão preciso pela energia de sua causa que, nessas circunstancias particulares, não seria possível que um outro efeito resultasse desta."[245] A dificuldade em se analisar um autor como David Hume apresenta-se quando nos deparamos com passagens como estas. Para Lebrun, "a tradição racionalista [...] em vez de procurar compreender Hume, preferiu logo traduzi-lo com a ajuda de um léxico cuja autoridade é contestada, com justiça, por toda a sua obra."[246] "Hume é igualmente alguém que passeia pelos campos semânticos, que se diverte com remanejá-los, que

[243] A. Soljenitsin. *O arquipélago Gulag, apud* LEBRUN op. cit.
[244] LEBRUN. *A boutade*, p. 145.
[245] HUME. *Investigação*, apud Lebrun, p. 146.
[246] LEBRUN. *A boutade*, p. 149.

brinca de deslocar as fronteiras habituais – que é, em suma, um filósofo."[247] Uma pergunta importante então, no entender de Lebrun feita por Hume seria "Onde acaba a regularidade? Onde começa o extraordinário? Onde traçar, de modo não arbitrário, a fronteira entre eles? [...] Ele opõe as operações naturais regulares, nas quais acredita ver operar a conexão real entre a causa e o efeito, aos fenômenos desconcertantes, nos quais os poderes comuns da natureza cessariam de operar."[248] Na análise de Lebrun, Hume pretendeu antes unir o regular com o extraordinário e recusou a ideia de crítica e limite, optando pelo subverter, "subverter a metafísica é algo bem diferente de criticá-la [...] é começar por desconfiar da ideia de *limitação* – e desconfiar, por isso mesmo, das clivagens demasiado abruptas às quais a metafísica nos acostumou: natural/artificial, necessário/contingente."[249]

Assim, o fato é que não há um texto sequer em que Hume "confessasse reduzir a "ficções" as leis da natureza e pulverizar as ciências"[250], ou mesmo destruí-la. Segundo as palavras de Lebrun: "Este newtoniano convicto nada tinha de um Doutor Fantástico da *episteme*. Sua verdadeira audácia – vertiginosa, é verdade – foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado "razão universal". Foi pensar que uma proposição, para ser *científica*, não precisa inscrever-se num logos que já tivesse organizado o Ser ou o *fenômeno*. E, este desafio radical, Kant não enfrentou..."[251] O que faz com que Lebrun entenda uma não refutação ou resposta de Kant a Hume, é o fato de que este salva, na verdade, a "razão universal", que Lebrun também entende como "figura derradeira de Deus"[252]. E que os "procedimentos científicos podem perfeitamente dispensar". Assim, em termos científicos, Kant estaria em dívida com as exigências de um inquiridor do porte de David Hume.

[247] LEBRUN. *A boutade*, p. 149.
[248] LEBRUN. *A boutade*, p. 150.
[249] LEBRUN. *A boutade*, p. 150.
[250] LEBRUN. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13.
[251] LEBRUN. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13.
[252] LEBRUN. *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13.

2.7. Schulze e a defesa do ceticismo

Hoyos, em seu capítulo sobre o ceticismo de Schulze e a filosofia transcendental, deixa claro que a intenção de Schulze é, de uma vez por todas, esclarecer que pretensões fundamentadoras em um sistema do conhecimento são expectativas que dificilmente se cumprirão. A questão da possibilidade do conhecimento, "assim como também a dúvida acerca do caráter explicativo da teoria do conhecimento ou filosofia teórica, com suas pretensões fundamentadoras estão, pois, para Schulze, condicionadas a um determinado conceito do conhecimento e da epistemologia, em virtude da qual se geram determinadas expectativas." [253] Tais expectativas, segundo Schulze, pode-se perceber na "aspiração da filosofia teórica em dar conta do fundamento último do conhecimento humano, o qual é preconcebido por aquela como válido objetiva e universalmente."[254] A partir dessa constatação, a intenção de Schulze é "mostrar que nem este preconceito se justifica (salvo no caso da matemática, cuja universalidade é irrestrita), nem (em íntima conexão com esta última) tampouco pode-se dizer que as expectativas geradas pela filosofía teórica se cumprem.[255]

Ainda na análise de Hoyos, a forma como Schulze leva a cabo sua defesa do ceticismo precisa ser bem entendida, e ele afirma: "Uma queixa muito comum ao ceticismo filosófico é aquela que sustenta que ele é contrário ao espírito da Ilustração e ao avanço do saber; em outras palavras, a queixa de que o ceticismo filosófico é nocivo para o progresso humano."[256] Assim, Schulze vê-se incumbido de duas tarefas: 1) levantar suas objeções em direção à tal fundamentação do conhecimento e tudo o que deriva disto e 2) defender-se dos que possam vir a considera-lo "cético" (no sentido de oposição ao avanço do saber), e que já tem um preconceito do que ele pretende; o que no pior dos casos pode provocar mesmo a total desconsideração de suas objeções antes mesmo do real conhecimento do que elas sejam. Schulze mostraria com isso que o

[253] HOYOS, p. 130.
[254] HOYOS, p. 130.
[255] HOYOS, p. 130.
[256] HOYOS, p. 130.

“inimigo que a filosofía transcendental anticética quer combater – identificando-o previamente com o nome de “ceticismo” – é, em não pouca medida, um inimigo imaginário.”[257]

Seguiremos, pois, a análise de Hoyos sobre a defesa do ceticismo feita por Schulze. Apesar de tal defesa estar completa na obra *Crítica da filosofia teórica*, de 1801 de Schulze, obra que não daríamos conta de analisar nesta dissertação; considera-se relevante a exposição, seguindo o estudo de Hoyos, dos quatro preconceitos contra o ceticismo e, por último, a defesa do ceticismo. Para Hoyos: “Schulze pensa que a falsa concepção que se tem do ceticismo filosófico pode ser destruída refutando um a um os quatro preconceitos [...]”, [258] de acordo com sua compreensão. Estes seriam: 1) “o ceticismo não tem nenhum fim adequado à razão humana”; 2) “o ceticismo deixa totalmente sem efeitos um excelente meio de cultura do entendimento humano”; 3) o ceticismo mina os fundamentos da moral e da religião” e 4) “o ceticismo favorece, pelo menos de um modo indireto, todo tipo de fanatismo.”[259] Schulze vê como seu principal oponente a própria filosofia transcendental, que ele entende como dogmática. Após a exposição destas quatro posições contra o ceticismo, Schulze parte então para a defesa do ceticismo.

O primeiro argumento contra o ceticismo (1), “consiste em chamar a atenção sobre sua desesperante intenção de permanecer na dúvida e navegar por um oceano de incertezas sem fim.”[260] Pelo contrário, “o interesse básico do dogmatismo consiste na defesa do conhecimento transcendental para além dos limites do que se pode saber.”[261] Assim, a pretensão transcendental em estabelecer um conhecimento universal sobre a existência de Deus, a liberdade da vontade e a imortalidade da alma[262] seria uma vantagem perante o ceticismo. O segundo argumento contra o ceticismo, que também

[257] HOYOS, p. 131.
[258] HOYOS, p. 131.
[259] HOYOS, p. 131, 132, 133.
[260] HOYOS, p. 132.
[261] HOYOS, p. 132.
[262] Sobre esta pretensão Kant explicita na *Crítica da razão pura*: “É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. [Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e *a imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*. O seu proceder metódico é, de início, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade.]” KANT, *Introdução*, p. 40, *CRP* A3/B6-7.

advém de princípios da filosofia transcendental parte da noção de que o dogmatismo, ao ensinar "derivar os conhecimentos a partir de princípios universais" e elevar-se acima da "mera experiência imediata e da vida diária", contribui para o desenvolvimento da cultura do entendimento. E, na medida em que o ceticismo não valoriza a ocupação racional com os "sistemas do pensamento especulativo" e "despreza o exercício conceitual e de adestramento argumentativo", ele seria acusado não só de não promover o "cultivo do espírito", mas de provocar um estancamento no âmbito da cultura do entendimento que levaria, por exemplo, à barbárie.[263]

O terceiro argumento de que o ceticismo minaria os fundamentos da moral e da religião, baseia-se na seguinte perspectiva: "a conhecida opinião segundo a qual o filósofo cético não vê legitimidade na defesa do caráter absoluto de nenhum princípio. Esta atitude anti-absolutista, por assim dizer, é para o filósofo especulativo, uma clara afronta contra a religião."[264] O quarto argumento que se opõe ao ceticismo, de que o ceticismo favoreceria todo tipo de fanatismo, parte da noção de que "o ceticismo pretende exilar o fanatismo, mas, no lugar disso, o fomenta sem dar-se conta"[265]:

> O homem possui uma grande inclinação a resolver os problemas e mistérios mais significativos da existência e a filosofia especulativa oferece um meio para dar satisfação a essa inclinação. O ceticismo não respeita essa tendência natural do homem, nem se mostra preocupado em encontrar ao menos algo que a supra. Seu desprezo aos princípios e esforços da filosofia especulativa se assemelham aos do fanático por tratar-se de um desprezo aos procedimentos racionais fundados em conceitos e em proposições fundamentais.[266]

Segue-se a estes quatro argumentos contra o ceticismo, a defesa de Schulze do que, na verdade, ele entende por ceticismo, e sua tentativa de mostrar quão equivocados e mesmo infundados são estes argumentos. Sua intenção é expor de maneira justa o modo de pensar do ceticismo. Para isso, para cada argumento que foi levantado em oposição ao ceticismo, Schulze apontará outro que esteja em oposição a ele. Assim, a fim de defender o ceticismo do primeiro argumento, que afirma que o ceticismo não tem um fim adequado à razão, Schulze levanta a pergunta: O que busca o ceticismo filosófico? E a resposta seria sua própria defesa:

---

[263] HOYOS, p. 132.
[264] HOYOS, p. 133.
[265] HOYOS, p. 133.
[266] HOYOS, p. 133.

> Para Schulze, a busca do ceticismo não deve situar-se no âmbito de conhecimentos particulares, isto é, no campo das disciplinas científicas especiais. Não é, portanto, a busca de conteúdos de verdade específicos, mas antes se trata de uma busca que tem que se situar no âmbito da crítica do conhecimento. [...] Trata-se de uma busca no mesmo âmbito em que se situa a filosofia transcendental do conhecimento (um âmbito exclusivamente meta-teórico), mas sem pretender encontrar no interior deste âmbito algo que possa ser considerado com o mesmo valor de verdade de que estão dotadas as disciplinas científicas particulares.[267]

Além de afirmar que o ceticismo é, por sua natureza, eminentemente crítico e que não tem tantas pretensões como a filosofia transcendental, Schulze ainda afirmará que o ceticismo é "um fio condutor seguro para o uso das faculdades de conhecimento."[268] Ao resumir o que entende pelo propósito básico do ceticismo filosófico neste sentido, Hoyos afirma: "O propósito [...] do ceticismo filosófico pode-se resumir na tarefa de investigar *se e como* é possível saber, antes de saber concretamente algo." Neste sentido, haveria até mesmo uma aproximação entre os propósitos da filosofia transcendental e os do ceticismo. A diferença estaria em que a filosofia transcendental seria segura com relação às suas explicações dos fundamentos do conhecimento, e o ceticismo seria menos otimista com relação às possibilidades desta explicação. Mas, a busca pelo *se e como* seria a mesma, o método transcendental seria *construtivo* e o ceticismo, *destrutivo*.[269] Assim, o ceticismo teria um componente "saudável" à finalidade da razão, ao propor o esclarecimento frente às ilusões do conhecimento e dos enganos conceituais na teoria do conhecimento ou filosofia teórica.

Schulze defenderá, em segundo lugar, que o ceticismo não é um obstáculo na cultura do entendimento humano. Primeiramente, pelo fato de que o ceticismo "não orienta suas dúvidas com relação às leis da lógica formal. Esta é reconhecida por ele como um direito básico inquestionável."[270] E, em segundo lugar, o ceticismo "não aspira só a coerência espiritual, a derivação consistente de juízos a partir de juízos, mas está interessado em dotar de verdade suas construções conceituais para poder distingui-las de meras imaginações ou ficções." [271] Assim, a coerência lógica é condição necessária, mas as condições lógicas precisam também estar de acordo com o que lhes corresponde, ou melhor, a certeza da correspondência entre um conteúdo e os juízos ou

[267] HOYOS, p. 134.
[268] HOYOS, p. 134.
[269] HOYOS, p. 135.
[270] HOYOS, p. 137.
[271] HOYOS, p. 137.

proposições em questão. Ao contrário, para Schulze, o dogmatismo sim é que leva a um certo estancamento a cultura do entendimento, quando "crê que suas elaborações meramente conceituais podem servir como de assento para descansar na busca do conhecimento verdadeiro."[272] Hoyos afirma:

> A crença de estar na posse segura de verdades absolutamente certas conduz a um adormecimento da razão. Pode-se ter a ciência experimental moderna (exemplos como os de Bacon, Kepler e Galileu), como modelo de avanço científico diante das doutrinas defendidas anteriormente como se fossem as únicas certas e seguras. A filosofia especulativa quer tranquilizar o espírito com a pretensa certeza em relação a conhecimentos hiperfísicos e transcendentais. O ceticismo, pelo contrário, é ativador, inquietante, convida o espírito a despertar e a sacudir a modorra pastoril a que o leva o sentimento de estar em posse da verdade.[273]

Ainda para Schulze, as pretensões a-históricas da filosofia kantiana é que não coincidiriam com a ideia de progresso racional, como afirma no *Aenesidemus*: "a opinião segundo a qual a *Crítica da razão* e a Filosofia elementar teriam fornecido, raciocinando sobre um certo fato, uma medida das capacidades do espírito humano válida para todas as épocas vindouras, só pode, em virtude destes motivos, ser considerada: como um tolo atrevimento da razão que desconhece suas próprias forças, ou então como a consequência do pedantismo."[274] Com efeito, para Schulze, as pretensões supra históricas de que se apoderam tanto a *CRP* quanto a *Elementarphilosophie* são grandemente nocivas para a cultura do entendimento.

O argumento de Schulze contra aqueles que afirmam que o ceticismo minaria os fundamentos da moral e da religião (3), baseia-se no entendimento de que o ceticismo nunca negou que haja diferenças entre justiça e injustiça, bem e mal. Mas o fato é que, para Schulze, a distinção entre bem e mal, por exemplo, funda-se em um conhecimento imediato, uma espécie de conhecimento subjetivo que não interessa ao ceticismo investigar ou estabelecer opiniões: "Assim como o ceticismo não nega em geral nenhum direito da consciência, nem pode negar ou por em dúvida sua natureza, também não nega nem põe em dúvida a voz da consciência, ou o conhecimento de que haja fins

[272] HOYOS, p. 138.
[273] HOYOS, p. 138.
[274] SCHULZE. Alemão p. 276/405, edição francesa p. 249.

moralmente necessários para a vontade humana."[275] Não é pelo fato de que o ceticismo não crê que possa haver uma fundamentação última do conhecimento, que ele poderia ser acusado de dar margens ao imoralismo ou algo que conduzisse à irreligião. O quarto e último argumento em defesa do ceticismo, contra a afirmação de que o ceticismo levaria ao fanatismo, evidencia que, na verdade, são todas as formas de dogmatismo que conduzem ao fanatismo. E o ceticismo seria um verdadeiro antídoto contra o fanatismo, ao posicionar-se criticamente contra pretensões fundantes.

O procedimento adotado por Schulze em sua defesa do ceticismo foi o "dialético de contraposições de opiniões" ou "cético de filosofar". O que Schulze fez foi apresentar os argumentos dogmáticos a favor de uma falsa concepção do que seja o ceticismo e, para cada afirmação, apresentar outra que a contraponha com o mesmo "grau de verdade".[276] Com isso, Schulze mostra sua intimidade com o método cético clássico, que consiste em contrapor duas opiniões.

[275] HOYOS, p. 140-141
[276] HOYOS, p. 131.

2.8. A refutação kantiana do idealismo na *CRP* e a interpretação de Schulze: idealismo material *versus* idealismo transcendental

A questão da realidade exterior e as condições de nosso acesso a ela, e os objetos que a acompanham percorre toda a história da filosofia. E o que seria filosofar se não houvesse tal pergunta como um dos pilares da dúvida humana? Pode-se dizer que a filosofia é inaugurada pelo primeiro homem que questionou a si mesmo e o que estava à sua volta. Perguntar pelo que há em nossa volta e por nossa própria capacidade de apreensão, é perguntar até onde podemos ir. Nossos limites, capacidades e possibilidades. Descartes, em suas *Meditações metafísicas* mostra sua certeza da "existência das coisas materiais". É a partir do *Eu sou* que Descartes iniciará a solução de suas principais dúvidas. Pois, a partir do *Eu sou* ele é capaz de saber algo de si, mesmo que seja um saber que se sabe a partir das dúvidas. Assim, é no exercício da própria dúvida que Descartes formula sua certeza do *Eu sou*.[277] A certeza de que Deus existe vem em seguida a este primeiro passo e é dada pela ideia de Deus como aquele somente através do qual podemos ter acesso, por exemplo, à ideia de infinito[278]. A prova da existência das coisas materiais advém, portanto, indiretamente, da ideia de Deus: "E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas."[279] E ainda: "E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado."[280] Assim, é da

[277] "Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa." P. 26 "Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente." DESCARTES. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os pensadores), p. 26 e 27.

[278] "E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. DESCARTES, *op. cit*., p. 39.

[279] DESCARTES, *op. cit*., p. 68

[280] DESCARTES, *op. cit*, p. 74

unidade e veracidade de Deus que decorre a harmonia das faculdades. Diz Berkeley, a respeito dessa questão:

> Entre os homens permanece a opinião singular de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aquiescência que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo compreenderá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E que percebemos nós além das nossas próprias ideias ou sensações? E não repugna admitir que alguma ou um conjunto delas possa existir impercebido?[281]

São muitas as dúvidas levantadas pelos filósofos da modernidade a respeito de questões que concernem ao conhecimento. E, principalmente, é neste período que surgem os grandes debates a respeito das diferenças entre, por exemplo, idealismo e realismo e racionalismo e empirismo.

Immanuel Kant foi o filósofo que mais se esforçou por tentar conciliar o idealismo tradicional ou material, que é a noção de que não há realidade fora daquilo que percebo, ou seja, tudo o que vejo e conheço é "criação" da minha mente e não há objetos exteriores; com o realismo, que é a certeza de um mundo real mesmo se não existíssemos para percebê-lo.[282] Assim, o idealismo transcendental de Kant, ao propor a coisa em si como incognoscível, mas de fato existente no mundo, conseguiu garantir a noção de um mundo real, para além daquilo que é sensível a mim (coisa em si) e também um mundo ideal, com o nosso acesso aos fenômenos. Mas o fato é que, após a publicação da *CRP*, os filósofos debruçaram-se sobre este conceito problemático de coisa em si (e com isso questionando o idealismo transcendental) de maneira tão veemente que Kant reelaborou ou mesmo incluiu algumas passagens em sua segunda edição da *CRP* de 1787. Entre estas está a *Refutação do idealismo*. Na compreensão de Schulze, a afirmação encontrada na refutação do idealismo, que afirma que o "idealismo

---

[281] BERKELEY, G. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural 1989, p. 13.

[282] Nas palavras de Kant: "O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa ou *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber, eu sou; o *segundo* é o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço." KANT, *CRP*, p. 243, B 275.

dogmático" de Berkeley já foi "demolido" na estética transcendental, é uma afirmação que pode ser reduzida a um mero "sofisma".

Após a explicação dos dois tipos de idealismo a que Kant contrapõe-se, ele continua:

> O idealismo dogmático é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; sendo assim, tanto o espaço como tudo a que serve de contradição é um não ser. Mas o fundamento deste idealismo foi por nós demolido na estética transcendental. O idealismo problemático, que nada afirma de semelhante e só alega a incapacidade de demonstrar, por uma experiência imediata, uma existência que não seja a nossa, é racional e conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica, a saber, não permitir um juízo decisivo antes de ter sido encontrada prova suficiente. A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*.[283]

Para Schulze, "Na refutação do idealismo supostamente apresentada na *Crítica*, a proposição principal do idealismo berkeleiano não chegou nem uma única vez a ser afetada e atacada".[284] Ou seja, na *Refutação do idealismo*, o que Kant quer deixar claro é que seu Idealismo transcendental superou ou mesmo refutou o idealismo de Berkeley, e o que Schulze quer mostrar é que isto não ocorreu e que o idealismo kantiano também cai em contradições como o idealismo berkeleiano.[285] Assim, grande parte das observações de Schulze, evidencia a possível insuficiência de Kant em sua refutação do idealismo e são três as principais objeções contra esta, a saber:

---

[283] KANT. *CRP*, p. 243/ B275.

[284] SCHULZE. Alemão p. 188/270, edição francesa p. 183.

[285] "Como Berkeley negava a existência objetiva, totalmente independente de nossas representações, das coisas no espaço, porque não se poderia absolutamente compreender como tais coisas poderiam produzir, pela influência que elas exerceriam sobre nosso espírito, um efeito radicalmente oposto à sua essência, a saber, representações (efeito a partir do qual busca-se provar a existência dessas coisas); e como ele afirmava por esta razão que, para poder somente pensar a possibilidade das representações de coisas corporais, precisaria supor uma força comparável de nossa faculdade de representação, que, por sua ação sobre nosso espírito, produziria estas representações, ter-se-ia podido pensar que uma refutação de seu idealismo anunciando-se ela mesma com tanto barulho buscaria provar a existência real e objetiva das coisas corporais, e à contestá-las a proposição principal." SCHULZE. Alemão p. 188/269, edição francesa p. 183.

> Primeiramente, a *Crítica* considera igualmente que a existência absoluta das coisas em si, independentemente de nossas representações, nos é totalmente desconhecida, de modo que nós não sabemos nada delas, e afirma que nós não conhecemos as coisas em si senão segundo os fenômenos que delas possuímos e que, enquanto fenômenos, constituem alguma coisa de simplesmente subjetivo. Ora, está aí mais ou menos o que afirma também o idealismo de Berkeley em relação ao mundo corporal, ou pelo menos o que não foi jamais contestado neste idealismo, dado que não há em nós, segundo ele, senão representações das coisas corporais.[286]

Segundo Hoyos, "Schulze interpreta a *Refutação do idealismo* de Kant como uma refutação do idealismo de Berkeley." Assim, Kant, ao tratar somente do que ele denomina "idealismo problemático" de Descartes, livra-se de entrar em um combate direto com Berkeley. "A expressa intenção de Kant de considerar Berkeley refutado na *Estética transcendental* e de dirigir o argumento da chamada refutação do idealismo contra Descartes e contra o – denominado por Kant – "idealismo problemático", parecem não haver atrapalhado a Schulze para reconstruir o argumento como um argumento contra Berkeley."[287] Em segundo lugar, "a *Crítica* afirma [...] que a consciência empírica de nossa existência no tempo está ligada à consciência de uma relação desta existência a alguma coisa de permanente fora de nós, e que uma consciência imediata da experiência de coisas exteriores é necessária para poder possuir um conhecimento da experiência interna e da determinação de nosso eu no tempo."[288] O que Schulze quer mostrar é que os argumentos provenientes da filosofia transcendental que se dirigem contra o idealismo são, na verdade, argumentos contra afirmações que jamais foram feitas pelo próprio idealismo. Após tal afirmação, Schulze concluirá neste segundo argumento que:

> O idealismo jamais disse que modificações poderiam ser pensadas de outra forma senão determinadas em relação a alguma coisa de permanente, ou que as determinações empíricas de nossa própria existência fossem percebidas sem serem relacionadas a uma existência de objetos permanentes exteriores a nós.[289]

Mas os objetos exteriores, no entender de Schulze, no caso do idealismo tradicional/material, teriam o divino como causa de um afetar em nós, e esta seria a

[286] SCHULZE. Alemão p. 188-189/270, edição francesa p. 183.
[287] HOYOS, p. 199
[288] SCHULZE. Alemão p. 189/271, edição francesa p. 184.
[289] SCHULZE. Alemão p. 189/271, edição francesa p. 184.

diferença, e provavelmente aquilo de que Kant queria se distanciar: "Mas ele (idealismo) não deduzirá a consciência de objetos permanentes no espaço do efeito real produzido pelos objetos externos finitos sobre nós, mas da maneira particular pela qual a divindade afeta nosso espírito e produz aí representações." [290] Em terceiro lugar, Schulze afirmará que "o idealismo exige uma prova da existência real e objetiva de objetos materiais fora de nós, e quem quisesse refutá-lo deveria ter mostrado de maneira incontestável a existência objetiva de tais objetos."[291] Esta última afirmação de Schulze pode ser claramente evidenciada em diferentes passagens do *Tratado* de Berkeley, a exemplo desta: "Acrescentarei que, do modo como filósofos modernos provam a existência de certas qualidades na matéria ou fora do espírito, outro tanto poderia provar-se de quaisquer outras qualidades sensíveis."[292] No *Tratado*, Berkeley levanta, de diferentes modos, suas dúvidas a respeito de muitas das conclusões dos filósofos de seu tempo, exigindo em todas elas provas de que algo pode ser concebido fora do espírito, ou melhor, de que algo exista no mundo mesmo que não existisse alguém para percebê-lo, como nesta outra passagem: "Examinemos a opinião comum. Diz-se extensão um modo ou acidente da matéria, e matéria o *substractum* que a suporta. Gostaria que me explicassem o que se entende por matéria, suporte da extensão [...] Se interrogarmos sobre isto os melhores filósofos, vê-los-emos concordes em atribuir a "substancia material" apenas o sentido do ser em geral, juntamente com a noção relativa de suporte de acidentes. A ideia geral do Ser parece-me a mais abstrata e incompreensível de todas [...]."[293] Berkeley, com efeito, exige provas de que haja objetos exteriores a nós; a principal questão referente a este problema poderia ser resumida na pergunta: como eu sei que existe algo exterior a mim, que existe em si, sem pensar nele como já percebido, ou simplesmente sem já me relacionar com ele como uma ideia que já foi percebida por mim? "Luz e cores, calor e frio, extensão e figuras, numa palavra, as coisas que vemos e sentimos, o que são senão sensações, noções, ideias ou impressões nos sentidos? É possível separar alguma delas da percepção, mesmo em pensamento?"[294] E ainda nesta outra passagem:

> Mas – dir-me-eis – nada mais fácil do que imaginar por exemplo árvores em um parque, ou livros em uma estante e ninguém para percebê-los. Respondo

[290] SCHULZE. Alemão p. 189/271, edição francesa p. 184.
[291] SCHULZE. Alemão p. 189/272, edição francesa p. 184.
[292] BERKELEY, *op. cit.*, p. 15.
[293] BERKELEY, *op. cit.*, p. 16.
[294] BERKELEY, *op. cit.*, p. 14.

> que na verdade não é difícil; mas que é isso senão formardes no espírito certas ideias a que dais nome de livros e árvores, omitindo ao mesmo tempo formar a ideia daquilo que os percebe? Mas não pensais vós mesmos neles durante esse tempo?[...] Só mostra que podeis formar ideias no vosso espírito, mas não que os objetos do vosso pensamento existam fora do espírito. Para contestá-lo é necessário que os concebais existentes e não pensados, o que evidentemente repugna." [295]

Aqui, nesta passagem, Berkeley ainda conclui: "Ao esforçarmo-nos no máximo para conceber a existência de corpos externos, contemplamos sempre e somente as nossas próprias ideias."[296] Neste sentido, Schulze expõe a passagem onde Kant afirma ter provado a existência de objetos exteriores no espaço, mas tal prova seria um sofisma. Esta prova está logo após a *Refutação do idealismo*, e segue o teorema: "A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim." Enfatiza-se aqui o termo "prova" utilizado por Kant, o que quer dizer que não é uma mera explicação da possibilidade da existência desses objetos. A prova kantiana seria a seguinte:

> Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim.[297]

---

[295] BERKELEY, *op. cit*., p. 17.
[296] BERKELEY, *op. cit*., p. 17.
[297] KANT. *CRP* p. 244, B 276. Interessante perceber que no Prefácio B XXXIX, Kant afirma em nota de rodapé: "Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida. Como se encontra certa obscuridade de expressão nesta prova, que vai da terceira à sexta linha, peço vênia para alterar esse período como se segue [...]" p. 32. Aqui Kant deixa claro algumas de suas dificuldades em oferecer uma "prova" dos objetos exteriores, e pede para que alteremos as primeiras seis linhas desta passagem que acabamos de expor acima, por esta: "Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais,

Para Schulze então, esta tal prova fornecida por Kant não chega a abalar a proposição principal do idealismo de Berkeley, como expusemos nos três argumentos principais de Schulze contra a *Refutação do idealismo* de Kant. Voltando agora ao terceiro argumento, o de que o idealismo simplesmente exige uma prova de que há algo externo a nós, na verdade o que Kant pensou ter fornecido, Schulze afirma na sequência: "Ora, a *Crítica da razão* sustenta [...] que temos uma consciência de nossa existência no tempo, e que esta consciência está ligada, sem poder ser separada, na consciência de uma relação de nossa existência a alguma coisa de permanente fora de nós." [298] E isto é o que Schulze conclui: "Mas isto (a prova kantiana) não é de jeito nenhum o que Berkeley queria provar, e a consciência de uma relação de nossa existência empírica à coisas permanentes exteriores a nós no espaço não é de modo algum uma existência objetiva de coisas reais exteriores a nós."[299] Assim, Berkeley esperaria uma prova que separasse completamente nossa consciência da existência desses objetos fora de nós. Portanto, a prova kantiana não é satisfatória para ele, já que a "consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim". Para Schuze, não haveria, nesse caso, diferença entre uma representação desse objeto e o próprio objeto. Sendo assim, não há critério para afirmar que coisas exteriores existem independentemente de mim. E, com isso, para Schulze, o idealismo não é refutado.

Deixa-se claro aqui, que Schulze segue o mesmo raciocínio daquele com relação ao ceticismo, que é o de contestar àquele que afirma ter encontrado uma prova. Na verdade, Schulze, assim como Berkeley, não duvidam da existência de objetos materiais independentemente da nossa existência que os percebe. Porém, a questão está novamente em uma prova que, para eles, é impossível de ser fornecida; e sua objeção dirige-se justamente a Kant que afirma ter provado a existência desses objetos.[300]

---

necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, consequentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram."

[298] SCHULZE. Alemão p. 189/272, edição francesa p. 184.

[299] SCHULZE. Alemão p. 190/272, edição francesa p. 184.

[300] Apesar de deixar claro que o objetivo desta dissertação não é o de avaliar definitivamente o ceticismo de Schulze, mas, antes de tudo, expô-lo da maneira que se apresenta não se poderia deixar de mencionar a avaliação hegeliana do ceticismo de Schulze na obra *Relação do ceticismo com a filosofia* de 1802. Esta consiste em uma análise do ceticismo de Schulze a partir da obra *Crítica da filosofia teórica* de 1801. Para Hegel, o ceticismo moderno é um tipo de ceticismo dogmático, e Schulze, portanto, representa este tipo de ceticismo. Hegel recusa tanto os fatos da consciência, que o ceticismo moderno supõe como certos em teoria do conhecimento, como um saber supostamente baseado no que é empírico. Em suas palavras: "O que fica, pois agora do ceticismo (antigo) a este mais recente, que põe sua verdade e certeza na mais flagrante limitação, tanto da intuição empírica como do saber empírico [...]? Necessariamente, nada, salvo negar a verdade da razão e a transformação para este fim do racional em reflexão, do conhecimento do

Capítulo 3 – A denúncia cética como pressuposto para a solução dialética de Fichte, o primeiro representante do Idealismo alemão

> *Com a leitura dos novos céticos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho convenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes, ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.* FICHTE. Prefácio primeira edição *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* [1794].

> *Pois a razão humana gosta tanto de construir que já por inúmeras vezes edificou a torre, derrubando-a depois, para verificar o bom estado de funcionamento. Nunca é tarde demais para tornar-se racional e sábio [...]* KANT. *Prolegômenos* p. 102.

3.1. O princípio de identidade como solução para o impasse da Filosofia crítica

É na própria *Resenha*[301] do Enesidemo que Fichte iniciará seu projeto de estabelecimento da filosofia como Ciência. Ou seja, apesar de ser a resenha de uma obra, Fichte esboça nele seus próprios princípios. Assim, embora Fichte, em diversas passagens, mostre-se insatisfeito com o estabelecimento de um fundamento primeiro da

---

absoluto em um conhecer finito [...]" HEGEL, G. W. F., *Relación del escepticismo con la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. (Tradução María del Carmen Paredes). Ora, esta crítica de Hegel é bastante semelhante à crítica que David Hume recebe de outros filósofos. Schulze fazia parte de um importante movimento nos finais do século XVIII na Alemanha, em torno da universidade de Göttingen e, segundo Hoyos: "Se há algo assim como um "empirismo alemão", este poderia localizar-se justamente em torno deste movimento filosófico [...]" HOYOS, p. 113.

[301] Fichte foi encarregado de fazer a *Resenha* para o Jornal literário de Jena: "Foi, com efeito, somente em outubro, o momento preciso em que Fichte pôde ler o *Enesidemo* do qual ele tinha sido encarregado, em maio de 1793, por Schutz, o diretor do *Revista Universal Literária de Jena*, de fazer a Resenha." LÉON, Xavier. *Fichte et son temps* (I). Paris: Librairie Armand Colin, 1954, p. 248.

maneira como o fez Reinhold[302] com sua Filosofia elementar, como expõe na *Resenha*: "Sem dúvida, precisamos ter um princípio (*Grundsatz*) real e não meramente formal, mas um tal princípio não tem de ser justamente um fato (*Tatsache*), ele pode expressar também um ato (*Tathandlung*) [...]"[303]. O fato é que, do mesmo modo, o filósofo também não concordará com os resultados a que chegou aquele que foi denominado por ele Enesidemo: "Do que se disse até aqui parece resultar que todas as objeções de Enesidemo, na medida em que devem ser consideradas como dirigidas contra a verdade da proposição da consciência *em* si, são sem fundamento."[304] Para Fichte, as objeções de Enesidemo atingem a proposição de consciência somente enquanto "primeiro princípio de toda filosofia". Assim, uma das críticas de Fichte na *Resenha* é ao estatus dado por Reinhold ao princípio de consciência, o qual é elevado a primeiro princípio na Filosofia elementar. Martial Gueroult afirma sobre a Resenha: "A esta época, com efeito, Fichte venceu as últimas dificuldades, tomando a defesa de Kant e de Reinhold, ele ultrapassa-os e formula os princípios nos quais deverá se inspirar a filosofia como

---

[302] Fichte ocupa, por breve tempo, na Universidade de Jena a cátedra de Reinhold, o qual vai para a Universidade de Kiel. Ambos foram responsáveis pela cadeira de Filosofia crítica.

[303] FICHTE. *Resenha do Enesidemo*, p. 80. Torres Filho traduz os termos *Tatsache* e *Tathandlung* por respectivamente estado-de-coisa e estado-de-ação. Mas adverte-nos com relação à dificuldade na tradução destes termos: "A palavra *Tathandlung* é um neologismo, não dicionarizado, provavelmente forjado pelo próprio Fichte, neste texto de 1792 [...]. Criada por analogia com *Tatsache*, que é a tradução alemã do latim *res facti*, essa palavra pode, então, ser traduzida como se viesse da hipotética locução latina: *actio facti*." TORRES FILHO. *O espírito e a letra*: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo, Ática, 1975, p. 179. Nossa intenção é apontar para a preocupação fichteana com as questões filológicas, pois é "sintaticamente, seguindo a trama da composição da palavra, que seu sentido advém, que o "espírito" permeia a "letra". Idem, p.180. Ainda sobre a *Tathandlung*, segundo Xavier Léon: "Este ato da produção inteligível, princípio de toda determinação, é anterior a toda determinação; ele é verdadeiramente alguma coisa de primeiro e de absoluto [...]." LÉON, Xavier, *op. cit.*, p. 250.

[304] FICHTE. *Resenha do Enesidemo*, p. 82. Em nota em sua obra *Fundação de toda doutrina-da-ciência* (*Grundlage*), Fichte deixa claro que diferencia o ceticismo propriamente dito do ceticismo crítico que, segundo ele, é endossado por Schulze e Maimon. Para ele, o ceticismo não é um sistema, e é "inteiramente contrário à razão". Porém, sobre o ceticismo crítico afirma: "Algo outro é o ceticismo crítico, o de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que revela a insuficiência dos fundamentos apresentados até agora e justamente através disso indica onde encontrar fundamentos mais consistentes. Através dele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, seguramente na forma – e conhece mal os interesses da ciência quem recusa ao cético perspicaz a consideração que lhe é devida." FICHTE. *A-Doutrina-da-ciência de 1794*. (*Grundlage*). São Paulo: Abril cultural, 1980. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho , p. 60. De fato, este ceticismo crítico citado por Fichte, que também pode ser denominado ceticismo mitigado ou mesmo ceticismo moderno tem por objetivo a crítica racional utilizando-se muitas vezes de argumentos da própria lógica em suas objeções e, por exemplo, não utilizará a "aparelhagem" cética como a suspensão do juízo. Difere, portanto, desse denominado por ele "ceticismo" que talvez seja uma referência ao ceticismo clássico, grego. Porém, afirmar que o ceticismo é contrário à razão é utilizar-se de uma imagem deste ceticismo adquirida pelo senso comum. Ora, o ceticismo grego simplesmente propõe a não investigação de questões referentes ao conhecimento (por exemplo, sobre a essência de fenômenos) afirmando que, frente a dois argumentos com o mesmo "grau de verdade", haverá sempre indecisão; portanto suspende-se o juízo e chega-se à tranquilidade (*ataraxia*). Não há qualquer negação da razão ou contrariedade a ela.

ciência: tal é o objeto da *Resenha do Enesidemo* [...]".[305] A *Resenha do Enesidemo* é considerada uma das obras introdutórias de Fichte, portanto entende-se como sendo de extrema relevância a compreensão do contexto de recepção da filosofia crítica por estudiosos do próprio Fichte e do período em que ele está inserido, já que é deste específico contexto que ele parte com a finalidade de construir a "Ciência das ciências"[306]. Certamente, é Fichte quem inaugura o "primeiro grande capítulo do idealismo alemão."[307] Ainda de acordo com Martial Gueroult: "A crítica de Enesidemo constitui o último choque de estímulo de onde nascerá a *Wissenschaftslehre*"[308]. A certeza de que o *Enesidemo* de fato influenciou a *Wissenschaftslehre* é unânime entre os estudiosos de Fichte e é por este motivo que qualquer grande obra sobre Fichte ou sobre a história deste período inicia-se com o papel que teve Enesidemo neste momento de construção de sua teoria.

Na obra de Xavier Léon, *Fichte e seu tempo*, a parte do capítulo dedicado a Schulze e seu *Enesidemo* é denominada "Ação decisiva de Enesidemo". Ele mostra como as dúvidas sobre a Filosofia elementar, geradas pelo *Enesidemo*, foram fundamentais para a elaboração de seu sistema (de Fichte). Como afirma: "Da mesma forma que, em outro momento o ceticismo de Hume tira Kant de seu sono dogmático, assim também um novo ceticismo, aquele de Enesidemo, deve perturbar para sempre a quietude onde repousava o pensamento de Fichte, desde que ele acreditou encontrar na Filosofia elementar de Reinhold a doutrina que remediava as imperfeições da *Crítica*.[309]

---

[305] GUEROULT, Martial. *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1930/ 1982, p. 139.

[306] Sobre a doutrina-da-ciência como A Ciência das ciências e com relação à certeza de que ela contém em si a proposição fundamental, confirma-se com os quatro pontos expostos por Fichte em sua crítica: "1) A doutrina-da-ciência deveria ser uma ciência de todas as ciências; 2) Ela deveria, deste ponto de vista, dar a todas as ciências seus princípios; 3) Além disso, a doutrina-da-ciência deveria, do mesmo ponto de vista, determinar a forma para todas as ciências; 4) [...] Na medida em que é mera ciência, um saber, no sentido formal, ela é ciência de algo qualquer; tem um objeto, e, a partir do que foi visto acima, é claro que esse objeto não é outro senão o sistema do saber humano em geral." FICHTE. Sobre o conceito da doutrina-da-ciência. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 20.

[307] FERRER, Diogo. Apresentação, p. 1. In: FICHTE. *Fundamentos da Doutrina da ciência completa*. Lisboa: Edições Colibri, 1997. Sobre esta mesma temática, segundo Janke, a respeito da influência que Fichte teria na composição das obras deste período: "É marcante a presença de Fichte em Jena. Sua energia, seu enorme *pathos* pela verdade, seu chamado à ação – uma tempestade de fogo e espírito – arrebatou muitos dos pensadores que influenciariam decisivamente o século XIX: Novalis, Hölderlin, Jean Paul, os irmãos Schlegel, Wilhelm von Humboldt e, não por último, Schelling e Hegel. Há traços dessa energia em toda parte: no humanismo estético de Schiller, no idealismo mágico de Novalis, na *Filosofia do mundo incompleto* de Friedrich Schlegel, na *Clavis fichteana* de Jean Paul, no Julgamento e Ser de Hölderlin[...]." JANKE, Wolfgang. Johann Gottlieb Fichte: A determinação do ser humano de acordo com princípios da ciência racional. In: FLEISCHER, M. & HENNIGFELD, J. (Org.) *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 49.

[308] GUEROULT, p. 134.

[309] LÉON, Xavier. *Fichte et son temps* (I). Paris: Librairie Armand Colin, 1954, p. 247.

Até a leitura do *Enesidemo*, portanto, Reinhold era tido por Fichte por um discípulo que, de fato, conseguiu dar um fundamento primeiro à filosofia de seu mestre: "Por ter descoberto na consciência o princípio uno e absoluto que permitiria erigir o kantismo em ciência e dar-lhe sua forma definitiva – um princípio que ultrapassava o "eu penso" de Descartes – Fichte tinha visto em Reinhold um mestre digno de toda admiração e de todo reconhecimento dos filósofos."[310] É principalmente a construção de um sistema que possibilitaria à filosofia ser chamada de Ciência que faz com que Fichte admire Reinhold e o tenha como um exemplar discípulo de Kant. Como Fichte estava insatisfeito com os desdobramentos da *Crítica* e, para ele, Kant não teria conseguido nem "expor a verdade", e "muito menos demonstrá-la", acreditava que a filosofia crítica finalmente estaria a salvo com Reinhold e sua Filosofia elementar, a qual pretendia conferir à filosofia kantiana este princípio que faltava.

E é neste contexto que Fichte tem acesso ao *Aenesidemus* e, portanto, a certeza de que Reinhold tinha respondido à tão fundamentais indagações, é derrubada de um só golpe: "Ora, é precisamente a fé neste mestre que *Enesidemo* teria acabado de abalar. O novo cético procurava estabelecer que, longe de ter "melhorado" a *Crítica*, sempre exposta às objeções de Hume, o princípio de consciência, dado por Reinhold como o fundamento da filosofia, não resistia ao exame."[311] Fichte então colocará "mãos à obra" e iniciará seu trabalho que, como vimos, será inicialmente e simultaneamente, refutar o princípio de Reinhold (proposição da consciência)[312], apesar de deixar claro o mérito de Reinhold em compreender a necessidade de um princípio fundamental na filosofia kantiana[313] e mostrar-se insatisfeito com as propostas de Schulze, não deixando também de compreender a importância da crítica deste à Reinhold e, em segundo lugar, estabelecer então aquele que ele entendia ser de fato o primeiro princípio. Fichte afirmará que foi chamado à obra por um "feliz acaso", segundo o próprio: "Não está em seu modo de pensar ignorar orgulhosamente qualquer mérito que seja [...] acredita perceber que cada degrau que a ciência já subiu tinha de ser galgado antes que ela pudesse passar para um degrau superior; na verdade, não considera um mérito pessoal

[310] LÉON, Xavier, p. 247.
[311] LÉON, Xavier, p. 247.
[312] "Fichte foi levado assim a duvidar do valor absoluto da *Filosofia elementar* e a buscar, por sua própria conta, um princípio que colocasse – desta vez sem contestação possível – a *Crítica* ao abrigo de todos os ataques." LÉON, Xavier, p. 247.
[313] Nas próprias palavras de Fichte, um dos elogios a Reinhold: "[...] Está profundamente convencido de que, depois do espírito genial de Kant, nenhum presente mais alto poderia ter sido feito à filosofia do que pelo espírito sistemático de Reinhold [...]". FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 6.

ter sido, por um feliz acaso, chamado à obra depois de trabalhadores excelentes [...].”[314] Fichte entendeu ser o momento de dar a sua contribuição e a *Resenha* é então seu ponto de partida. Sobre a *Resenha*, Torres Filho comenta: “A pergunta pela origem radical da representação não pode ser decidida no interior da razão teórica sem essa pseudotransformação do círculo da razão finita”. E, mais à frente: “É graças à radicalidade da reflexão transcendental que a representação encontrará uma explicação mais originária.”[315] Para Torres Filho, para responder à pergunta sobre a “origem radical da representação”, Fichte precisou “ultrapassar” o “círculo da razão finita” e, com isso, propõe um princípio mais elevado que a proposição da consciência de Reinhold.[316]

A convicção de Fichte de que, portanto, a Filosofia elementar de Reinhold não conseguiu proteger-se do exame de *Enesidemo*, é exposta por Léon:

> Sob influência do “novo ceticismo”, Fichte, convencido então de que a filosofia estava ainda muito longe do estado de uma ciência, forçado a renunciar ao sistema que ele tinha professado até então e a pensar num sistema mais sólido, foi dela levado à descoberta do princípio da *Ichheit* (egoidade) que lhe permitia, acreditava ele, tornar invulnerável de uma só vez a *Crítica* de Kant e a exposição que dela tinha dado Reinhold.[317]

Assim, é com a certeza de que seu sistema responderá às principais indagações referentes à filosofia como Ciência, que Fichte inicia seu percurso, como afirmará na Doutrina-da-ciência: “Eu acreditava, e acredito ainda, ter descoberto o caminho pelo qual a filosofia deve elevar-se ao estatuto de ciência evidente.”[318] Ocorrerá que, tendo sido refutada por Schulze a proposição da consciência estabelecida por Reinhold como

---

[314] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 6.
[315] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 106.
[316] “A pergunta pela origem da representação remete, assim, para além de toda teoria, ao *eu puro* como Ideia, e a formulação última de sua resposta só pode tomar a forma de um imperativo incondicionado.Haver um redobro da posição do eu – uma separação entre sujeito e objeto abrindo a possibilidade da posição de “algo alheio ao eu” – é algo que “não pode ser derivado da essência interna do eu.” TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 107.
[317] LÉON, Xavier. p. 248.
[318] Torres Filho nomeia este texto *A Doutrina-da-ciência de 1794* em sua tradução dos Pensadores, porém ele é publicado originalmente sob o título: *Fundação de toda a doutrina-da-ciência: como manual para seus ouvintes*, conforme se verifica na própria nota de Torres Filho. E é comumente conhecido como *Grundlage*. Esta obra foi interpretada por Hegel de maneira a torná-la “fonte de todas as controvérsias dos intérpretes, de todas as esquematizações dos manuais didáticos e mesmo da opinião corrente.” Por exemplo, a interpretação de sua filosofia como idealismo subjetivo é “combatida com veemência por Fichte”. A sugestão de Torres Filho é que se vá à letra do texto: “Nem provisório como doutrina-da-ciência, nem definitivo como fundação de uma doutrina-da-ciência futura, esse texto conserva então seu caráter enigmático. E não há outra escolha, a não ser tentar compreendê-lo por si mesmo, sem querer encontrar fora dele sua chave, mesmo que isso conduza a não levar em conta sua imagem hegeliana [...]” TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, p. 130.

princípio supremo e universalmente válido em filosofia, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, no sentido da defesa de que se há a necessidade de se estabelecer a proposição da consciência como um princípio, ela necessariamente já deveria estar submetida ao princípio de contradição; Fichte não concordará com tal solução. Segundo Fichte, tanto o princípio de consciência, como o princípio de contradição, devem ser submetidos a um princípio mais alto. De acordo com isso, Fichte defende um princípio considerado por ele mais elevado ainda. Além disso, este princípio terá que ser incondicionado. Segundo Martial Gueroult:

> Da mesma forma que ao refutar a crítica de Descartes por Locke, Leibniz esboçava ao mesmo tempo seu próprio sistema, da mesma forma Fichte, refutando a crítica de Reinhold e de Kant por Schulze, nos deixa pressentir o método de sua futura filosofia, que deve repousar sob a reflexão psicológica, a abstração, a intuição intelectual, a dedução *a priori* [...][319]

Para Fichte, Reinhold[320] estava certo ao iniciar a busca por um princípio fundante em filosofia, porém a proposição estabelecida por ele de fato não chegou a ser uma proposição primeira e universalmente válida, tendo sido, a seu ver, corretamente refutada por Schulze. Assim, para Fichte: "Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa provar nem determinar."[321] Fichte continuará, assim, a busca pelo princípio universalmente válido.

Ora, segundo Fichte, nem a proposição da consciência, e muito menos o princípio de contradição, este sugerido por Schulze no Enesidemo, como já vimos nos capítulos precedentes, têm condições de serem elevados ao nível de proposições fundamentais. O princípio proposto por Fichte e que em nosso entender será o fio condutor deste novo período que será posteriormente denominado idealismo alemão, é o

---

[319] GUEROULT, p. 141.

[320] "Reinhold estabelece o princípio da representação, e na forma cartesiana sua proposição fundamental seria: *repraesento, ergo sum* ou, mais corretamente, *repraesentans sum, ergo sum*. Ele vai consideravelmente mais longe que Descartes; mas, se quer estabelecer a ciência mesma e não meramente sua propedêutica, não vai longe o bastante; pois mesmo o representar não é a essência do ser, e sim uma determinação particular dele, há, além dessa, ainda outras determinações de nosso ser, mesmo que elas tenham de passar pelo meio da representação para chegar à consciência empírica." FICHTE. *A-Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 48. Assim, para Fichte, o princípio fundamental precisa ser incondicionado e o fato de sermos capazes de representar não alcança o status de um princípio universal.

[321] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 43.

princípio de identidade ou Eu absoluto.[322] Assim, defende-se que a denúncia cética tem como principal consequência as tentativas de solução dialéticas no idealismo alemão, já que a razão puramente teórica é declarada incapaz de estabelecer os princípios universais em filosofia. Entende-se que, a começar por Fichte, os filósofos deste período tentarão, com a união da razão teórica com a prática (primado da prática), solucionar este problema da falta de um princípio supremo e universal em filosofia com a própria dialética. Porém, cada filósofo deste período esboçará a sua própria dialética. Sobre o pensamento dialético em Fichte e sobre esta nova apresentação do pensamento filosófico como "movimento" dada por Fichte, segundo Ferrer:

> [...] No movimento do pensar, as ideias de Fichte [...] delineiam claramente as operações básicas do pensar dialético, ou da dialética [...]. Constitui uma descoberta filosófica determinante o fato de que, dadas uma posição, uma oposição e uma limitação recíproca, o pensamento encontra um método em que é a própria coisa que parece, segundo uma lógica interna, se desenvolver e determinar por si mesma e a si mesma.[323]

De fato, a inserção da dialética como fundamental já no início deste período com Fichte, evidencia a importância que este termo terá em todo este período. E, principalmente, o rompimento radical feito por Fichte em relação ao período precedente. E o ponto de partida será a própria reflexão, o que Fichte chama de o "olhar para dentro de si mesmo" deixando de lado tudo aquilo que é exterior.

A questão proposta por Gueroult sobre o esboço de seus próprios princípios na *Resenha*, confirma-se com a passagem: "No eu puro a razão não é prática, também não no eu como inteligência; ela só o é na medida em que se esforça para unir ambos."[324] Nesta passagem, fica evidente que no sistema fichteano haverá lugar para a razão prática. Ela terá como uma de suas tarefas a síntese de componentes advindos do âmbito teórico. E mostra-se aqui que já na *Resenha* este termo aparece como que rompendo com os textos imediatamente anteriores a este, como, por exemplo, os de Reinhold.[325]

---

[322] Também denominado Eu puro, Sujeito puro, Ato mesmo do espírito: "Fichte vai mais alto do que Reinhold, mais alto que a consciência, até ao princípio que é a própria base da consciência, até ao "Eu puro". LÉON, Xavier, p. 246.

[323] FERRER, Diogo. Apresentação, p. 3. In: FICHTE. *Fundamentos da Doutrina da ciência completa*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

[324] FICHTE. *Resenha*, p. 96.

[325] Outra passagem da *Resenha*, na qual Fichte expõe termos que vão posteriormente compor a Doutrina da ciência é: "E certamente sujeito e objeto tem de ser pensados antes da representação, mas não na consciência, como determinação empírica do ânimo, do que Reinhold fala, contudo, exclusivamente. O

Sobre a análise de Fichte na *Resenha*, Gueroult confirma: "O autor estima que todas as objeções de *Enesidemo* tendendo a provar que a proposição da consciência não é o primeiro princípio, são verdadeiras em um certo sentido. Ao mesmo tempo, seu exame nos faz pressentir qual poderá ser o primeiro princípio verdadeiro."[326] Ora, o princípio proposto então por Fichte como supremo e universal será portanto o *Eu puro* e é na *Resenha* que se inicia o seu delineamento, segundo Torres Filho: "Em outros termos, o eu fichtiano constitui uma unidade daquilo que Kant separou como duas razões, a pura e a prática. Toda a obra puramente filosófica de Fichte procura demonstrar essa unidade radical." E além disso, "tal tarefa foi considerada por ele como a forma através da qual se poderia elevar a filosofia à condição de ciência evidente, saber do saber, conhecimento da razão pela razão."[327] A tarefa a que Fichte propõe-se é unir aquilo que em Kant foi analisado separadamente. A razão pura e a prática farão parte de um mesmo sistema e atuarão como condições de possibilidade da exposição sistemática de sua ciência.

É, portanto, a partir da união da razão pura e prática que Fichte mostrará o que o princípio absolutamente primeiro exprime. E é então que chegamos ao termo estado-de-ação (*Tathandlung*). Apesar do princípio incondicionado[328] não ser capaz de deixar-se determinar, Fichte dirá que ele "deve exprimir" o estado-de-ação. Além disso, o estado-de-ação "deve necessariamente" ser pensado como fundação de toda consciência. Portanto, afirma Fichte: "Àquilo que está no espírito humano independentemente da ciência, podemos também chamar as sua ações."[329] Para Fichte, o estado-de-ação descrito no "topo" da doutrina-da-ciência se expressaria da seguinte maneira: "O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser."[330] Este princípio incondicionado e também denominado *eu* é esclarecido aqui segundo Torres Filho:

---

sujeito absoluto, o eu, não é dado através de intuição empírica, mas posto através de intuição intelectual; e o objeto absoluto, o não-eu, é aquilo que se lhe contrapõe" FICHTE. *Resenha do Enesidemo*, p. 82

[326] GUEROULT, M., p. 139.

[327] Torres Filho, Rubens Rodrigues. Fichte: Vida e obra. In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril, 1980, p. IX.

[328] "Nenhuma filosofia ultrapassa esse conhecimento; mas toda filosofia bem fundada deve remontar até ele e, desde que o faça, torna-se doutrina-da-ciência. Tudo o que de agora em diante deve aparecer no sistema do espírito humano, tem de deixar-se derivar do que foi estabelecido." FICHTE. *A Doutrina-da ciência de 1794*, p. 55. É o princípio incondicionado, portanto que condicionará tudo o que aparecer posteriormente a ele.

[329] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 28.

[330] FICHTE, *A Doutrina-da-ciência de 1794*, p. 47.

> O núcleo central designado por Fichte pela palavra *eu* não deve ser confundido com a consciência individual do próprio Fichte ou de qualquer pessoa e nem mesmo com um simples "sujeito" abstrato. A palavra *eu* (ou, mais exatamente, *eu puro* ou *egoidade*) designa uma consciência transcendental, isto é, uma estrutura universal, independente das consciências individuais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento teórico, ao mesmo tempo que o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem.[331]

Assim, o eu é o princípio incondicionado e é a partir dele que o filósofo fundamenta sua proposta de dar à filosofia o estatuto de ciência. Fichte afirma com relação a esta ciência: "Ela é, como tal, não algo que existisse independentemente de nós e sem nossa intervenção, mas, pelo contrário, algo que só pode ser produzido pela liberdade de nosso espírito atuando segundo uma direção determinada [...]"[332] Na medida em que esta Ciência apresenta-se neste sentido como "saber do saber", ela também poderia ser denominada epistemologia fundamental: "a epistemologia fundamental desvenda o próprio mundo do senso comum, a experiência, como um saber: ser da liberdade e exposição do absoluto."[333] A doutrina-da-ciência tem por tarefa, portanto, a elevação da filosofia à conhecimento absoluto e "não pretende inscrever-se como uma filosofia a mais na história da filosofia; não se contenta com ser um dos sistemas filosóficos possíveis [...]", mas está destinada a "elevar a filosofia à categoria de ciência evidente."[334] Como epistemologia fundamental, ela estaria então imune às dúvidas que poderiam surgir com relação ao seu status; e, ao alcançar o princípio incondicionado e garantir a certeza deste, seu sistema pode ser elevado de fato ao "saber do saber".

A ideia do Eu é também o primeiro elemento essencial da doutrina de Fichte que é exposto por Léon e ela é, segundo ele, a expressão do "sujeito como princípio absoluto". E esse mesmo Eu "está implicado em toda afirmação de existência, ele é a própria posição da existência [...] ele não é contudo o sujeito individual; ele é, no sujeito individual, o que constitui, no fundo, sua essência, o Sujeito puro, o Eu absoluto

---

[331] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Fichte: Vida e obra. In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril, 1980, p. VIII.

[332] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 15. Ainda sobre o papel desempenhado pela liberdade, afirma Fichte: "A doutrina-da-ciência surge, portanto, na medida em que deve ser uma ciência sistemática, exatamente como todas as ciências possíveis, na medida em que devem ser sistemáticas, por uma determinação da liberdade [...]". "E, para instituir esta é preciso ainda uma ação do espírito humano [...], a saber, a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral [...] e tem de ser uma ação de liberdade", p. 28.

[333] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 119.

[334] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 25.

[...]".[335] Como princípio absolutamente primeiro é a ideia do Eu, por um lado, fundamentadora da epistemologia fichteana e, por outro, condição para que seu sistema englobe o primado da prática. Já que, na medida em que o Eu será também a expressão de um ato, sai-se assim do âmbito exclusivamente teórico.

É, portanto, em sua obra crítica *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*[336] de 1794, publicada no mesmo ano da *Resenha*, que Fichte[337] esboçará o que pretende fazer. Porém, também afirma: "Se podemos ou não produzi-lo (o conceito claro daquilo que deve ser nossa obra), é algo que só se verificará se efetivamente o produzirmos. Agora não se trata disso, trata-se de saber o que queremos propriamente fazer [...]"[338]. O filósofo vai expor então dois pontos principais dos quais dependem sua finalidade de estabelecer aquilo que é por ele considerado ser o fundamento do saber filosófico. Apesar de publicar dois textos introdutórios[339] à doutrina-da-ciência, ele afirma que este texto também "serve de introdução a esse sistema", pois ele consiste em um texto em que se "filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência".[340] Destaca-se aqui a certeza de Fichte de que à filosofia falta este primeiro princípio universalmente válido em filosofia, o que também foi diagnosticado por Reinhold e por Schulze. É também a tentativa de reerguer a filosofia após, pode-se dizer, uma espécie de esgotamento de análise do campo puramente teórico.

Os dois pontos são, então: primeiramente, a certeza de que esta ciência tem que ter um princípio, já que se propõe como ciência da "ciência em geral". Sobre o princípio afirma:

---

[335] LÉON, Xavier, p. 257.

[336] Entende-se que há diversas interpretações fichtianas. Nestas interpretações, os comentadores comparam as versões introdutórias e textos iniciais com as versões tardias. Deixa-se claro aqui que focamos (nesta obra, por exemplo, *Sobre o conceito*) a teoria do conhecimento em Fichte, que também pode fazer parte de sua filosofia da subjetividade. E não entraremos em discussões, por exemplo, resumindo na pergunta: Qual o objetivo de Fichte em expor os princípios fundantes em filosofia se em obras tardias seu foco será a "manifestação do absoluto"? FERRER, Diogo. Apresentação, p. 3. In: FICHTE. *Fundamentos da Doutrina da ciência completa.* Lisboa: Edições Colibri, 1997.

[337] Não podemos deixar de mencionar que Fichte torna-se famoso em Jena devido à defesa de ideais referentes à revolução francesa. Por exemplo, com o texto *Contribuição para a correção do julgamento público sobre a revolução francesa* (1793). Menciona-se também um colóquio ocorrido em Jena no ano de 1794, que tinha por tema "Das obrigações dos eruditos", "no qual Fichte abordava os princípios sobre a ação e a liberdade do eu com referência à questão da determinação do ser humano em si e dentro da sociedade. [...]Imediatamente o jovem Fichte – filho de tecelão da cidade de Rammenau e desconhecido estudante de teologia e professor particular – viu-se guindado à fama literária." JANKE, Wolfgang. Johann Gottlieb Fichte: A determinação do ser humano de acordo com princípios da ciência racional. In: FLEISCHER, M. & HENNIGFELD, J. (Org.) *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 47.

[338] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 15.

[339] Sobre as duas Introduções à doutrina-da-ciência falaremos mais à frente.

[340] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 7.

> Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as 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. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e, aliás, ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo.[341]

Este princípio que "não pode ser demonstrado no interior dela, mas tem de ser certo anteriormente a ela"[342] e, além disso, demonstrar a possibilidade de todos os princípios gerais que têm relação com as outras ciências, é o princípio incondicionado. Neste primeiro ponto, ele afirma também a necessidade que tem esta ciência de ter uma "forma sistemática", pois seria tarefa também desta que é denominada aqui "Doutrina-da-ciência universal", fundamentar a "forma sistemática de todas as ciências possíveis".

Em segundo lugar, após reafirmar a necessidade de um princípio que fundamente a doutrina-da-ciência e também a necessidade de uma forma sistemática; ele declara que este princípio fundamentador precisa ter ambos: conteúdo (ou matéria) e forma: "A primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência tem, portanto, de ter a ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma [...]"[343]. No caso desse princípio fundamental proposto por Fichte, a própria forma determina o conteúdo e, de igual modo, o conteúdo determina a forma. Voltando por exemplo à proposição fundamental de Reinhold, Schulze levantou objeções em direção principalmente ao conteúdo da proposição da consciência; já que a forma era dada a partir da própria consciência, na mente, faltava o conteúdo. Uma das objeções foi principalmente pela não explicação do vínculo empírico-subjetivo, na medida em que o conteúdo é dado pelo empírico. E Reinhold chegou a afirmar que o conteúdo advinha daquilo que é empírico e, com isso, representava-se o objeto da maneira que ele é. Schulze refuta tal teoria da representação, justamente por não aceitar o conteúdo proposto por Reinhold. A solução de Fichte na doutrina-da-ciência será dada pelo princípio de identidade.

[341] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 16.
[342] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 15.
[343] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 16.

3.2. A identidade entre a forma e o conteúdo como proposta epistemológica

Fichte proporá, portanto algo que será historicamente definitivo como característica fundamental em termos de teoria do conhecimento neste período do idealismo alemão, que é a identidade entre a forma e o conteúdo. Ora, vimos com Reinhold que havia uma divisão/cisão entre a forma e o conteúdo. E ambos eram investigados separadamente; perguntas como: como se dá a união (na representação) entre aquilo que é empírico (conteúdo/matéria) e a forma que damos a ele? Será que possuímos *a priori* tal forma? Ou ela seria dada simultaneamente com o conteúdo? ; eram corriqueiras até o aparecimento de Fichte.[344] Estas perguntas não terão mais qualquer validade, já que a partir de então a forma e o conteúdo terão uma relação de identidade, ou seja, a forma e o conteúdo serão a mesma coisa, idênticos e não há mais sentido em investigá-los separadamente. O conteúdo que será válido, portanto, para a proposição fundamental será então o conteúdo absoluto, pois "uma identidade absoluta de forma e conteúdo define, no limite, seu conteúdo por excelência. Por isso ela não tem, propriamente, nenhum conteúdo objetivo. Nenhuma realidade lhe serve de norma."[345] Ainda para Torres Filho, as características deste sistema seriam, portanto:

> O caráter pontual da certeza de seu princípio, como absoluta identidade forma-conteúdo, e o programa de deduzir geneticamente a partir dele a totalidade do saber [...] História pragmática do espírito humano, essa ciência não é nada menos do que a história da constituição radical da objetividade por essa alternância entre o real e o ideal que nasce da separação originária entre sujeito e objeto (e, simultaneamente: entre forma e conteúdo) e que constitui todo o enredo do saber.[346]

---

[344] Exemplo da não identidade entre forma e matéria em Kant também: "Em relação a todo o conhecimento, pode procurar-se na experiência, senão o princípio da sua possibilidade, pelo menos as causas ocasionais da sua produção; com efeito, as impressões dos sentidos dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência. Esta última contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a *matéria* para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa *forma* para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos." KANT, *CRP*, p. 120 A86/B118.

[345] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 177.

[346] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 69.

A certeza do princípio é dada, portanto a partir da identidade forma-conteúdo. Pois, na exposição da doutrina-da-ciência "o conteúdo de seu princípio deve ser o conteúdo absoluto que encerra em si todo conteúdo possível; e isto faz dele o fundamento e modelo de toda certeza possível; nele forma e conteúdo devem entre-determinar-se absolutamente."[347] Ora, para Fichte, não há mais a necessidade de se investigar o que seria o conteúdo e o que seria a forma, basta compreender uma identidade originária entre estes dois polos e deduzir a partir disso. E, da mesma maneira, Fichte realiza este mesmo procedimento com relação à teoria e à prática. Ele entenderá que há uma identidade originária entre estes dois conceitos e, portanto sua doutrina-da-ciência pode ou mesmo deve comportar simultaneamente a teoria e a prática. Assim, do ponto de vista da forma e do ponto de vista do conteúdo, a doutrina-da-ciência será considerada, portanto, sistema e também "conjunto das leis imutáveis do saber":

> [...] Estabelecida pela reflexão artificial do filósofo transcendental, ela é sistema: construção científica patente em que um conjunto de proposições mediatas é derivado de uma proposição fundamental e que, contendo os princípios de todas as ciências particulares, é doutrina das ciências por ser ciência da ciência em geral. Do ponto de vista do conteúdo, como reflexão originária independente da ciência, ela é o conjunto das leis imutáveis do saber, latente em todo espírito finito como disposição natural; mantendo uma relação fundante com o pensamento natural, esse saber absoluto dá margem a uma ciência do saber, de que ele seria, de algum modo, o objeto privilegiado.[348]

A derivação de "proposições mediatas" de um princípio fundamental dá, portanto, à doutrina-da-ciência condição de ser a "ciência das ciências". E, para Fichte, é justamente por possuir um princípio incondicionado, não derivado de nenhuma outra proposição, que a doutrina-da-ciência pode ser elevada a *philosophia prima*. Para ele, era especificamente esse princípio fundamental que faltava, em termos de história do saber, para que a filosofia pudesse chegar a ser denominada Ciência. Porém, como já afirmado, não é uma ciência entre outras, mas a ciência principal da qual derivará todas as outras.

---

[347] TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, p. 44.
[348] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 41.

Em relação ao seu projeto da doutrina-da-ciência[349], que é o tema desta obra *Sobre o conceito*, Fichte afirmará, já nos deixando pressentir o que pretende: "Se encontrarmos uma proposição que tenha as condições internas da proposição fundamental de todo saber humano, faremos então uma tentativa para verificar se também tem as externas: se tudo o que sabemos ou acreditamos saber pode ser reconduzido a ela."[350] Fichte propõe portanto a busca pela certeza de um princípio supremo em filosofia. Com relação ao objeto da doutrina-da-ciência, Fichte afirmará: "O objeto da doutrina-da-ciência é, no final das contas, o sistema do saber humano."[351] Sobre este afirma que, de fato, ele já está aí, a tarefa a que sua ciência propõe é sistematizá-lo. Portanto, para Torres Filho, "A doutrina-da-ciência como empreendimento científico deve ser: a) uma ciência, isto é, uma construção sistemática a partir de um princípio; b) a ciência suprema, isto é, aquela cuja verdade não depende das outras e que contém os princípios de todas as outras, porque a certeza de seu princípio é incondicionada."[352] E é esta a tarefa a que se propõe Fichte em seus textos introdutórios, estabelecer o seu projeto filosófico e fundar as bases da doutrina-da-ciência.

E é a partir desta obra que Fichte deixa cada vez mais claro seu método. Este terá como pressupostos então termos como, por exemplo, reflexão, abstração, imaginação, intuição intelectual, estado-de-ação. Além disso, Fichte mostrará que o ponto de partida inicial de sua filosofia é o inconcebível (*Unbegreiflich*); como esclarece Torres Filho: "Tudo aquilo que é concebível pressupõe uma esfera superior em que está compreendido (*begriffen*) e por isso não é o ponto supremo, precisamente por ser concebível."[353] A reflexão, em sentido específico poderia também ser denominada aqui em seu método, de reflexão transcendental: "A reflexão transcendental deve abranger ao mesmo tempo a atividade prática e a teórica, como atividade em geral[...] É por isso que uma fundação de toda a doutrina-da-ciência deve conter, indissoluvelmente, ao lado de uma "fundação do saber teórico", também uma "fundação da ciência do prático".[354] Ora, o objetivo de Fichte será o de "reencontrar a unidade total

---

[349] Fichte afirma que a doutrina-da-ciência deve ser a exposição do sistema do espírito humano: "O sistema do espírito humano, cuja exposição a doutrina-da-ciência deve ser, é absolutamente certo e infalível; tudo aquilo que estiver fundado nele é pura e simplesmente verdadeiro; ele não erra nunca [...]." FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 31.
[350] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 19.
[351] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 28.
[352] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 41.
[353] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 65.
[354] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 112.

da filosofia".[355] Porém, a união da teoria e da prática será dada "para além delas", ou seja, Fichte buscará o "domínio originário em que essas duas atividades ainda não são duas, em que sua homogeneidade precede sua divisão."[356] É apontando para o fato de que, na verdade, a teoria e a prática possuem uma origem comum, que o filósofo pode conceber um sistema que englobe as duas. E assim, torna-se claro o afastamento de Fichte de concepções puramente teóricas em filosofia, a partir de sua tendência a unir o puro e o prático[357]. Assim, para Torres Filho:

> Para além de toda distinção entre forma e conteúdo, ela deve entretanto vir a ser, como reflexão sobre a reflexão, o saber radical – e, ao mesmo tempo, a doutrina de si mesma – que, para tornar-se saber do saber, não poderá mais ser pensado com o caráter de exterioridade ao qual o condenaria sua função de exposição; reflexão levada a cabo, a doutrina-da-ciência não deve, finalmente, quando tomada em seu foco próprio, reduzir-se a uma pluralidade de conhecimentos, um sistema ou uma combinação de proposições, mas é cabalmente uma visão única, indivisível.[358]

É somente a partir dessa completude, dessa "visão única" contida na doutrina-da-ciência que o sistema é elevado a saber do saber, filosofia da filosofia. É através da rejeição de concepções que já partem de investigações no domínio da filosofia, que Fichte revolucionará a maneira de se analisar o que pertence àquilo que é saber. Ora, Fichte partirá justamente desta certeza: tudo o que está separado já esteve unido em algum momento. E, portanto, partirá para a busca pela gênese da divisão, momento em que tudo esteve unido e posteriormente separou-se.

---

[355] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 112.
[356] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 112.
[357] "Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser pensada." FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 32.
[358] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 41.

3.3. O papel da imaginação na doutrina-da-ciência:

Fichte deixará clara a necessidade de que a doutrina-da-ciência seja compreendida pelo espírito, este entendido aqui em correlação com a imaginação criadora, como expõe na *Doutrina-da-ciência*:

> 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; como não poderia ser de outra forma em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação não pode ser apreendida a não ser por imaginação.[359]

Torres Filho ajuda-nos a entender, portanto, a fundamental importância da imaginação no sistema de Fichte: "Fichte põe, portanto, a imaginação como a única entrada possível de sua filosofia [...] A imaginação é dada como exterior e interior à doutrina-da-ciência." Ainda neste sentido ela seria interior à doutrina-da-ciência "na medida em que é uma de suas articulações fundamentais; exterior na medida em que é a condição de sua possibilidade como ciência."[360] Torres Filho esclarece o papel da imaginação como necessário para tornar essa ciência possível: "Mas a imaginação, na medida em que torna possível a filosofia, é condição de sua própria explicação e se põe como radicalmente reflexionante [...]."[361] Segundo Torres Filho, a imaginação, denominada também por ele faculdade ou imaginação transcendental, é fundamental tanto para a "leitura", quanto para "o que se dá a ler"[362]; e situa-se no centro como "ponto de partida de todo saber".[363] Sua ação é "inteiramente *a priori*" e por isso ela é "qualificada de transcendental".[364] E é a ela que Fichte recorrerá a fim de expor a sua filosofia como doutrina-da-ciência.

Em sua exposição e análise dos elementos essenciais da doutrina fichteana, Xavier Léon também sustentará a imaginação criadora como parte fundamental do

---

[359] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 152.
[360] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 15.
[361] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 15.
[362] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 15.
[363] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 15.
[364] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 80.

sistema: “Ideia da imaginação criadora, como causa da produção inconsciente do Não-Eu.”[365] Ora, já que o Não-eu também pode ser traduzido por realidade, natureza, mundo, ou seja, tudo aquilo que de fato não é o Eu, mas é eminentemente produzido por ele; a imaginação criadora tem assim lugar central na produção da realidade, mesmo que de forma inconsciente. Ainda segundo Léon, “[...] O Não-eu não é nada de real em si; o Não-eu é obra da atividade do Eu, de uma atividade inconsciente [...]. É uma atividade do Eu transferida pela imaginação do Eu para o Não-eu.”[366] É então uma atividade inconsciente que exercerá a função de fornecer os objetos à consciência. Além disso, “a imaginação opera assim de alguma maneira a ligação entre atividade infinita do Eu e sua atividade determinante, entre a liberdade e a necessidade [...].”[367] É a partir da ligação de elementos considerados opostos em um primeiro momento, que se dará a tarefa da imaginação.

O papel da imaginação é, portanto, de extrema relevância para a própria compreensão da exposição da doutrina-da-ciência, segundo Fichte: “a maravilhosa faculdade da imaginação produtiva em nós [...] e sem a qual nada no espírito humano pode ser explicado – e na qual poderia facilmente fundar-se todo o mecanismo do espírito humano.”[368] A imaginação é o que permitirá ao espírito humano extrapolar todos os limites e não se fixar em um ponto o que, para Fichte é primordial em seu sistema: “A imaginação não põe em geral nenhum limite fixo; pois ela própria não tem nenhum ponto de apoio fixo; só a razão põe algo de fixo, pois só ela fixa a própria imaginação.”[369] E, além disso afirmará que “a imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito [...]”.[370] Talvez pelo fato de, de alguma maneira, a razão “orientar” a imaginação, esta não é confundida com ilusão, já que a imaginação, ao participar do processo de produção da própria realidade, nunca poderia ser tida por ilusão.

Segundo Fichte, com relação ao lugar central da imaginação na produção da realidade: “Portanto, ensina-se aqui que toda realidade – entende-se, *para nós*, como não deve ser entendido de outro modo em um sistema de filosofia transcendental é

[365] LÉON, Xavier, p. 259.
[366] LÉON, Xavier, p. 259.
[367] LÉON, Xavier, p. 259.
[368] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 109.
[369] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 114.
[370] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 114.

produzida meramente pela imaginação."[371] A imaginação participará portanto na produção da realidade e, para Fichte, ela será o oposto da ilusão:

> Portanto, se é provado, como deve ser provado no presente sistema, que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do eu, o que se contradiz, já que é impossível para o abstraente fazer abstração de si mesmo; por conseguinte, a imaginação não ilude, mas dá a verdade, e a única verdade possível.[372]

Assim, a obra *O espírito e a letra* de Torres Filho é justamente a proposta de expor este papel fundamental da imaginação no cerne da doutrina-da-ciência. Todavia, Torres Filho também mostrará a problemática da doutrina-da-ciência enquanto fundadora de "suas próprias regras" e fechada "em si mesma"[373]. Justamente por utilizar-se de conceitos altamente especulativos e recorrendo à imaginação, ela se tornará "imune a toda verificação externa".[374] Esta falta de regras e autonomia de conceitos, faz com que a doutrina-da-ciência seja considerada uma ciência nova e assim "seu caráter reflexionante pode então subsistir ao lado do empreendimento sistemático."[375] E esta torna-se a principal característica da doutrina-da-ciência, que é a excessiva preocupação com o sistema, ao lado de um fundamento reflexionante, onde a imaginação ocupa o lugar central. Portanto "A doutrina-da-ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas [...] Pode exprimir-se e fazer inferências exatamente como toda outra ciência; pode pressupor todas as regras lógicas e aplicar todos os conceitos de que precisa."[376] A principal crítica, portanto, à doutrina-

---

[371] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 119. Em outro momento Fichte esclarecerá "A imaginação produz a realidade, mas não há nela nenhuma realidade; só pela apreensão e pelo compreender (*Begreifen*) no entendimento seu produto torna-se algo real. – Àquilo de que temos consciência como produto da imaginação não conferimos realidade; mas a conferimos àquilo que encontramos como contido no entendimento, ao qual não conferimos nenhuma faculdade de produção, mas meramente de conservar." FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 124. Aponta-se aqui para a importância do entendimento na síntese do processo de produção da realidade, a qual só é possível através da imaginação. Fichte também afirmará sobre o entendimento: "[...] ele é a faculdade do efetivo". FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 124.
[372] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 119.
[373] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 38.
[374] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 40.
[375] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 38.
[376] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 32.

da-ciência é à sua "própria circularidade"[377], que a torna de certa maneira impossível de ser investigada. Torres Filho ainda completa:

> Tendo como núcleo uma reflexão sobre a reflexão, só pode esperar sua prova de si mesma; e sua única verificação é sua realização como sistema, seu acabamento de fato. Refletindo sobre si mesma, ela é saber de si em última instância, e as funções da crítica e da metafísica acabam por contaminar-se.[378]

Contudo, é justamente pelo fato de ser fundamento de si mesma e principalmente pela sua autonomia de conceitos, que a doutrina-da-ciência expressará o "saber do saber".[379] Pois, ainda segundo Torres Filho, "É certo que o que ela se propõe é algo obscuramente visado pela filosofia ao longo de toda a sua história: a clara exposição do sistema necessário do saber com suas leis imutáveis".[380] Saber que, ao mesmo tempo em que põe a reflexão, põe-se a si mesmo como reflexão; pois, ao rejeitar todas as regras, torna-se regra de si mesma e, com isso, pode fundamentar-se no puro refletir. E, além disso, "o acabamento sistemático é exigido por esse saber reflexionante como a única possível garantia de ter esgotado o saber humano em geral, justamente porque isso não pode ser assegurado por nenhuma instância exterior a ele."[381] A doutrina-da-ciência evidencia, portanto, a certeza do saber como esse puro refletir. E, a partir do momento em que a doutrina-da-ciência é exposta "o filósofo não intervém mais como filósofo na marcha da dedução, a reflexão filosófica deixa de existir como atividade autônoma para dar lugar à auto reflexividade do saber, a doutrina-da-ciência se torna propriamente aquilo que é: ciência da ciência, ciência de si mesma, filosofia da filosofia."[382]

A ênfase que demos aqui à questão da imaginação como uma espécie de fundamento da doutrina-da-ciência tem por objetivo mostrar o motivo que faz com que este filósofo seja então o inaugurador deste novo período em filosofia. Pode-se dizer que, até então o foco dos filósofos anteriores a ele estava unicamente em uma razão

---

[377] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 38.
[378] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 40.
[379] "Em primeiro lugar, a doutrina-da-ciência é um saber *do saber*. Seu "objeto" é o saber (*Wissen*) em sua universalidade. Seu único foco só pode ser, então, o saber em ato, o sabimento (*Wisztum*), a certeza (*Gewiszheit*) [...]. Em segundo lugar, ela é *saber* do saber, sistema filosófico patente que aparece efetivamente na ordem do discurso." TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 176.
[380] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 37.
[381] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 38.
[382] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 18.

"limitada"[383], onde não era permitido adentrar conceitos que a pudessem contradizê-la ou que não estivessem fixados de antemão com segurança. Ora, a imaginação aqui em Fichte renova absolutamente o tratamento sistemático que a filosofia vinha recebendo em sua concepção puramente teórica. E inaugura com isso este período em que, pode-se dizer, o sistema, a imaginação e a liberdade farão parte de um mesmo referencial. Entende-se que a grande inovação deste período é a certeza de que é necessário sistematizar conceitos que nunca couberam em "sistemas". E nada que esteja no âmbito do espírito humano pode ser descartado. Afirma-se que a imaginação, a liberdade, o infinito, apesar de constituírem conceitos altamente especulativos podem fazer parte do "sistema da razão", já que este é eminentemente regido pelo espírito humano.

Fichte publica posteriormente às obras *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, que consiste, segundo ele em sua crítica[384], e *Grundlage*, dois textos que são denominados por ele *Introduções*. Estas duas *Introduções* à doutrina-da-ciência de Fichte são importantes na medida em que têm função "pedagógica", segundo Torres Filho:

> A única função que restará então para as *Introduções* à doutrina-da-ciência é pedagógica: estabelecer o conceito da filosofia, em obras populares, não é transmitir ao público leigo conceitos filosóficos – e, muito menos, metafilosóficos – mas indicar-lhe o domínio onde se situa a filosofia e marcar suas fronteiras, para mostrar que além delas se encontra algo sobre o qual o não filósofo não pode nem deve falar.[385]

E, nestes textos, ao comparar a crítica kantiana com a doutrina-da-ciência, Fichte mostra que Kant não é dogmático, mas um idealista transcendental: "Um tal idealismo não está demonstrado e nem é demonstrável. Não tem outras armas contra o dogmatismo a não ser a garantia de estar correto." E ainda: "Já expus com bastante clareza, noutro local, o método do idealismo transcendental acabado, que a Doutrina-da-

---

[383] "A razão pura sem imaginação, no sentido teórico; aquela que Kant tomou como seu objeto na *Crítica da razão pura*." FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 130.

[384] Sobre o uso do termo "crítica", nas próprias palavras de Fichte, a respeito dessa obra *Sobre o conceito*: "Ele é uma parte da crítica da doutrina-da-ciência, mas não é a própria doutrina-da-ciência, ou uma parte desta." Fichte deixa claro que diferencia a crítica da metafísica. E ainda afirma sobre este seu texto: "[...] ele é o único texto em que se filosofa sobre o próprio filosofar da doutrina-da-ciência". FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 7. Essa mesma citação foi exposta na nota 94, momento em que detalhamos essa interpretação de Fichte a respeito do método.

[385] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 40.

ciência estabelece."[386] Aqui se vê Fichte tanto tecendo elogios a Kant, como apontando características que aproximam seu próprio sistema do kantiano. Não só há a tentativa de aproximação, mas Fichte chega a de fato se identificar com Kant: "Sempre tenho afirmado, e volto aqui a repeti-lo, que o meu sistema não é outro senão o kantiano."[387] Ao mesmo tempo, porém, Fichte deixará claro que, com relação ao método, seu sistema é "completamente independente da exposição kantiana."[388] A função pedagógica que compete a estas introduções é, portanto, a divulgação de seu pensamento, daí a necessidade de evidenciar tal importante ligação com Kant e também apontar "o domínio onde se situa a filosofia". Já no início da *Primeira introdução*, Fichte deixa claro que sua doutrina não foi compreendida, o que o faz produzir textos que tenha como objetivo esclarecer seu sistema: "Não li nem ouvi nenhum juízo minimamente fundamentado, a não ser por parte dos meus ouvintes; porém, ouve troças, difamações e a opinião geral de que existe uma aversão profunda a esta doutrina, e também de que as pessoas não a compreendem."[389] Assim, Fichte parte da certeza de que, com relação à opinião geral, sua doutrina permanece incompreendida. Fichte, portanto, deixará claro aos seus leitores, principalmente a noção de que sua doutrina necessita ser avaliada a partir de si mesma e não tem como fundamento para sua compreensão qualquer noção externa: "O meu sistema só pode ser examinado a partir de si próprio, e não a partir das proposições de uma filosofia qualquer." E, além disso, "deve apenas estar em concordância consigo próprio; só pode ser explicado a partir de si próprio, só a partir de si mesmo provado ou refutado."[390] Assim, a compreensão de seu sistema tem como pressuposto a noção de que ele precisa ser ou aceito no todo ou rejeitado no todo.

Assim, a primeira exigência de Fichte aos seus leitores será: "Atenta em ti próprio: desvia o teu olhar de tudo o que te rodeia e dirige-o para o teu íntimo [...] Não se trata de nada que te seja exterior, mas apenas de ti próprio."[391] Este é um princípio fundamental para a compreensão da doutrina-da-ciência, como já exposto neste capítulo. E consiste na própria noção de que o sistema de Fichte precisa ser compreendido pelo espírito. Ainda nesse sentido com relação à importância da atividade do leitor "[...] pois um sistema filosófico não é um conjunto de peças mortas que se

[386] FICHTE. Primeira introdução à doutrina da ciência (1797). In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786- 1844).* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 333.
[387] FICHTE. Primeira introdução, p. 314.
[388] FICHTE. Primeira introdução, p. 314.
[389] FICHTE. Primeira introdução, p. 313.
[390] FICHTE. Primeira introdução, p. 314.
[391] FICHTE. Primeira introdução, p. 316.

pode rejeitar ou aceitar como nos aprouver, mas é animado pela alma do homem que o possui."[392] Fichte deixa claro, dessa maneira, que a compreensão de seu sistema parte, por um lado, da "liberdade do agente" como um primeiro passo e, por outro lado, da própria atuação deste mesmo agente. O voltar-se para si, a introspecção e o exame de si próprio são momentos importantes para a leitura de sua doutrina. Também será denominado "agir da inteligência" aquilo que chamamos atuação do sujeito e, mais uma vez é esclarecido o método fundamental para seu entendimento:

> Este idealismo parte de uma única lei fundamental da razão, que ele demonstra de forma imediata na consciência. Procede do seguinte modo. Convida o ouvinte ou leitor a pensar com liberdade um conceito determinado; se o fizer, verificará que é obrigado a proceder de uma certa forma. Há aqui que distinguir entre duas coisas: o ato de pensar exigido, que é efetuado por liberdade, e quem se lhe associa nada vê do que a Doutrina da ciência apresenta, - e o modo necessário como tem de ser executado; este é fundamentado na natureza da inteligência, e não depende do arbítrio, é algo de necessário, que surge apenas numa e por meio de uma livre ação [...].[393]

Após o "agir da inteligência", Fichte afirma que ficará a cargo, portanto de seu idealismo demonstrar "na consciência imediata aquilo que afirma".[394] Tal doutrina é estabelecida, dessa forma, já pressupondo certas regras que, se seguidas, levarão o leitor a compreendê-la. E, nesta compreensão, não haverá qualquer dúvida. Assim, para Fichte, aqueles que insistem em afirmar que não o compreenderam, na verdade, não seguiram seus próprios pressupostos. Assim, "o caminho deste idealismo vai, como vemos, de algo que se dá na consciência, mas apenas como resultado de um ato livre de pensar, até a experiência total."[395] Aquilo que é dado na consciência, portanto, tem sempre como regra ser o resultado da liberdade do sujeito, constatando-se que "trata-se de algo produzido por um pensamento livre, mas regido por princípios."[396] Consiste, portanto, a introdução à doutrina da ciência em uma preparação para esta. E isto seria aquilo que Torres filho denomina "tarefa pedagógica".

---

[392] FICHTE. Primeira introdução, p. 325.
[393] FICHTE. Primeira introdução, p. 333.
[394] FICHTE. Primeira introdução, p. 334.
[395] FICHTE. Primeira introdução, p. 336.
[396] FICHTE. Primeira introdução, p. 336.

A segunda introdução à doutrina da ciência também deixará claro que pretende trazer à luz aos seus leitores os pressupostos para se compreender a própria doutrina e, além disso, afastar os preconceitos e mal entendimentos referentes àquilo que, para o próprio Fichte, já tinha sido esclarecido. Neste sentido, ele afirma: "Quem primeiro deve ver se esta doutrina esta em concordância com a de qualquer outro homem, antes de se deixar convencer por ela, em vez de ver se ela está de acordo com as exigências da sua própria razão, para esse ela não conta de modo nenhum, pois lhe falta a ele a auto atividade absoluta [...]"[397] Fichte pretende afastar aqueles críticos que insistem em comparar a doutrina da ciência com outros sistemas. E reafirma então que sua doutrina da ciência tem como pressuposto a própria aceitação dela como um todo e somente ela como parâmetro. Tudo aquilo que lhe é externo é recusado por princípio. E, sobre o conteúdo da doutrina da ciência afirma: [...] o conteúdo da doutrina da ciência. Este: a razão é absolutamente autónoma; ela é só para si; mas também só ela é para ela. Por conseguinte, o que ela é tem de estar fundamentado nela própria, e só pode ser explicado a partir dela e não a partir de qualquer coisa que lhe é exterior, e que ela, fora de si, não poderia alcançar sem renunciar a si mesma."[398] E, neste sentido, segundo Fichte, ela em muito assemelha-se ao sistema de Kant, e chega mesmo a afirmar que a doutrinada ciência é o próprio idealismo transcendental. E isto principalmente porque os princípios kantianos precisam partir de si mesmos e estão todos relacionados entre si. Porém, Fichte afirmará que Kant não conseguiu demonstrar nem estabelecer um sistema como a doutrina da ciência, mas, para ele, "creio saber ao certo que Kant pensou um tal sistema; e que tudo o que ele efetivamente expõe são fragmentos e consequências deste sistema [...]."[399] Em suma, com relação a proximidade do sistema kantiano e o seu próprio ele afirma: "Seja qual for o resultado desta investigação, ficará para este homem venerável o mérito muito particular de ter, em primeiro lugar, derivado conscientemente a filosofia dos objetos exteriores, para a introduzir em nós próprios; esse é o espírito e a alma secreta de toda a sua filosofia, e é também o espírito e a alma da *Doutrina da ciência*."[400] A segunda introdução continua portanto tanto fazendo referências a Kant como a Reinhold, Beck, Eberhard, Jacobi; interessante portanto na medida em que aponta parte das discussões da época. E, da mesma maneira que a primeira introdução, terá como tarefa a elucidação de sua doutrina da ciência.

[397] FICHTE. Segunda introdução, p. 337.
[398] FICHTE. Segunda introdução, p. 342.
[399] FICHTE. Segunda introdução, p. 344.
[400] FICHTE. Segunda introdução, p. 345.

3.4. O retorno a Kant

Pode-se dizer que Fichte retorna a Kant primeiramente pelo fato de, apesar de concordar com Reinhold no sentido da certeza de que falta à filosofia um primeiro princípio, por outro lado, Fichte também entenderá que Reinhold não aprimorou a filosofia kantiana, como vimos mais acima. E, em segundo lugar, Fichte afirmará que sua doutrina-da-ciência é "continuadora" do "espírito" kantiano. Como afirma Torres Filho: "De fato, é do "espírito" do kantismo que Fichte pretende ser o continuador, a investigação não tem mais espaço, segundo ele, para ultrapassar esse espírito: trata-se apenas de ultrapassar a letra do kantismo."[401] Assim, o retorno a Kant dá-se tanto pela retomada do "espírito do kantismo", como pela compreensão de que as principais "indicações" referentes ao "saber finito"[402] foram dadas por ele. Além disso, apesar de afirmar que Kant não determinou exatamente este limite do conhecimento finito, Fichte entenderá que a *Crítica do juízo* dificilmente será ultrapassada em termos de compreensão deste limite, como afirma já no início de *Sobre o conceito*: "O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente [...]."[403] Para Fichte, Kant não chegou portanto a esclarecer o que seria este limite que foi apontado por ele em suas obras. O comentador Ferrer corrobora com a certeza de que Fichte seguirá o pensamento kantiano: "Na auto interpretação que faz da sua obra, Fichte considera não ter abandonado jamais a matriz kantiana da filosofia. Mantém-se, assim, fiel à ideia de que a filosofia consiste primeiramente na descrição de estruturas apriorísticas e necessárias segundo as quais a experiência tem, para uma razão finita, de ocorrer."[404]

Pode-se dizer que, é a partir da "limitação" do saber finito que Kant chegaria às questões metafísicas, a saber, imortalidade da alma, Deus, liberdade. E é justamente pela certeza de que a razão, a partir então da *Crítica da razão pura*, ou seja, certa de seus limites, poderia dissertar sobre estes assuntos. Segundo Marquet, "Se se quisesse

[401] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 161.
[402] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 6.
[403] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 6.
[404] FERRER, Diogo. Apresentação, p. 6. In: FICHTE. *Fundamentos da Doutrina da ciência completa*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.

juntar em uma fórmula todo o curso do pensamento kantiano, da *Nova dilucidatio* de 1755 aos últimos rascunhos do *Opus postumum*, poderia-se dizer que ele aparece animado por um único desejo: [...] a busca da metafísica como contato, experiência (antes que saber) do incondicionado."[405] E é com este propósito que Fichte inicia seu percurso. Apesar de não ser um seguidor da letra kantiana, Fichte deixará claro que seu sistema está profundamente relacionado aos escritos de Kant. Na compreensão de Ferrer, Fichte inicia um movimento de aprofundamento "descrevendo um trajeto em que pela primeira vez a filosofia se compreende a si própria como consistindo essencialmente no movimento do próprio pensar [...]."[406] É o movimento do pensar que guiará a exposição da doutrina-da-ciência, fundamentada então no puro refletir.

Segundo a interpretação de Lebrun, a *Crítica do Juízo* é, de fato, a principal obra kantiana, é com ela que Kant romperá com o dogmatismo e aprofundará seu pensamento. Em sua obra *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun levantará diversos questionamentos e hipóteses direcionadas à compreensão do papel das três Críticas: "Por que, perguntar-se-á, honrar tanto a paixão kantiana pela classificação sistemática, e atribuir tanto crédito à validade do "fio condutor" categorial?"[407] Por outro lado, porém, não deixará de mostrar que compreender a tendência sistemática kantiana em seus pontos principais é fundamental, e entende que "[...] esse escrúpulo tem pelo menos a vantagem de não nos fazer abandonar muito depressa o Kant enfadonhamente "escolar", para ir reencontrar, aquém da armadura "dogmática", o pensamento profundo ou mesmo o "impensado" das Críticas."[408] Pode-se analisar aqui que Lebrun também compreende Kant de duas maneiras, aquele que é denominado por ele "escolar", o qual pode ser também traduzido por aquele que expressa a "letra", como entendido por Fichte e pela leitura de Torres Filho. Já o Kant que não utiliza a "armadura dogmática" e tem por tarefa expor o "impensado" na *Crítica do juízo* e, principalmente elevar a reflexão a método principal; pode ser comparado com aquele que, também para Fichte, é somente compreendido pelo "espírito". A análise de Lebrun é importante na medida em que nos auxilia a compreender o ponto de partida fichtiano que é o do "espírito" de Kant.

Portanto, Lebrun propõe a leitura da *Crítica da faculdade de julgar*, nesta sua obra, como deixando de lado a estética, e "precavendo-nos de pensar que ela nos

---

[405] MARQUET, Jean François. Kant et l'inconditionné. In: J.-Ch. GODDARD (éd.). *Le transcendantal et le spéculatif dans L'idéalisme allemand.* Paris: Vrin, 1999, p. 9.
[406] FERRER, Diogo. Apresentação, p. 3. In: FICHTE. *Fundamentos da Doutrina da ciência completa*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.
[407] LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 2.
[408] LEBRUN, p. 2.

trouxesse alguma informação sobre a beleza, a arte ou a vida – essências que ela constitui e não descreve [...]", mas atentos aos "deslizes de sentido que ela previne."[409] Para Lebrun, Kant não se limita a um crítico da metafísica dogmática e nem poderia ser avaliado como um historiador. Antes, Kant pretendeu mostrar para além daquilo que está em sua letra. Assim, para Lebrun "[...] as Críticas são mais do que uma investigação preliminar à fundação da metafísica: através delas, é a Ideia da metafísica que desdiz um passado fraudulento e, ao mesmo tempo, traça o contorno do "país da razão" e dos caminhos sem saída onde os metafísicos penetraram [...]".[410] De acordo com Lebrun, as questões metafísicas serão transformadas em "figuras do saber" na terceira *Crítica* e, portanto, apesar de não haver a resposta kantiana com relação à possibilidade da metafísica como conhecimento, há, indiretamente, a mudança desta possibilidade para conceitos concretos. Em suas palavras: "É essa a razão pela qual nós centramos este trabalho no movimento que nos faz passar da crítica dos conceitos cosmo teológicos ao surgimento dos temas (a "bela natureza", o organismo) que iriam substituí-los."[411] Aponta-se aqui para o exame de Lebrun pois entende-se que, como Fichte e Torres Filho, este comentador também avalia o sistema kantiano como "letra" e "espírito".

Ainda com respeito ao termo "crítica", utilizado por Kant, Fichte levantará algumas questões com relação a tal palavra. Voltando, por exemplo, ao seu texto *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, mostramos que Fichte insiste em mostrar que este consiste em uma introdução ao seu sistema e não seria nem mesmo parte da doutrina-da-ciência.[412] Assim, sua doutrina-da-ciência é precedida por uma crítica que é, na verdade, uma espécie de projeto a respeito do que ele pretende em sua exposição da doutrina-da-ciência e também suas principais tarefas. Ora, a diferenciação que Fichte faz entre seus textos introdutórios (denominados também críticos) e sua doutrina-da-ciência propriamente dita, tem a finalidade de enfatizar que uma crítica não é o próprio sistema, com o que Kant também concordava[413]. Sobre a crítica afirma: "A crítica não é

[409] LEBRUN, p. 8.
[410] LEBRUN, p. 684.
[411] LEBRUN, p. 15.
[412] "Ele é uma parte da crítica da doutrina-da-ciência, mas não é a própria doutrina-da-ciência, ou uma parte desta." FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 7.
[413] Apesar de Kant entender e afirmar em passagens que, de fato, uma crítica é somente uma propedêutica para um sistema, Fichte insistirá que ele acabou por trazer conceitos da metafísica para sua crítica. Ilustramos com a afirmação de Kant sua compreensão da diferença entre uma crítica e um sistema: "Se a filosofia é o sistema do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delineia

a própria metafísica, mas está acima dela [...] A crítica propriamente dita critica o pensamento filosófico; se a própria filosofia também for chamada de crítica, só se pode dizer que ela critica o pensamento natural."[414] Assim, a fim de elaborar sua doutrina-da-ciência, Fichte precisava discernir bem o que seria uma obra sobre o pensamento filosófico e uma obra em que se expõe o próprio pensamento filosófico. E assim, o filósofo expressa sua pretensão de estabelecer um sistema filosófico completo, já que, segundo Torres Filho, "uma exposição perfeita da doutrina-da-ciência (uma metafísica pura) não deve comportar mais nada de crítica."[415] Torres Filho ainda denomina "distinção programática" esta em que Fichte diferencia seus textos entre aqueles que são "sobre" a doutrina-da-ciência e aqueles "da" doutrina-da-ciência. Para Fichte, Kant não soube ao certo diferenciar, em sua crítica, o que era metafísica e o que era crítica ao pensamento filosófico:

> Uma crítica pura – a kantiana, por exemplo, que se anunciava como Crítica, não é nada pura, mas é em grande parte propriamente metafísica; ora critica o pensamento filosófico, ora o pensamento natural; o que, por si só, não constituiria uma censura contra ela, desde que se deixasse clara em geral a distinção que acaba de ser feita e, nas investigações particulares, indicasse em que domínio se encontram – uma crítica pura, digo eu, não contém nenhuma investigação metafísica imiscuída nela.[416]

Para Fichte, uma crítica deve conter eminentemente investigações sobre as condições de possibilidade de uma ciência, "a significação própria, as regras de tal ciência"[417], e não pode conter o sistema filosófico em si. Segundo Torres Filho, o interesse de Fichte pela *Crítica da razão pura* que, "tratava de fundamentar o pensamento objetivo" (como é possível conhecer?) era antes o de compreender ali "a possibilidade do pensamento em geral" (como é possível refletir?)[418]. A reflexão é, portanto, o que guiará Fichte em sua leitura de Kant e, para Fichte, a reflexão está no fundamento de todo criticar.

---

e verifica a ideia do mesmo." KANT. Primeira introdução à *Crítica do juízo*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1980, p. 167. Porém, como veremos mais à frente, Kant, em carta a Fichte de 1799, afirma que sua *Crítica* é de fato o sistema da razão pura.

[414] FICHTE, *Sobre o conceito*, p. 7.

[415] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*, p. 26.

[416] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 7.

[417] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 7.

[418] TORRES FILHO. *O espírito e a letra*, p. 34.

Uma grande questão que permeou a leitura fichteana de Kant foi a de tentar compreender a seguinte pergunta: Afinal, Kant conseguiu apresentar-nos um sistema? Porém, com a publicação de uma carta de Kant para Fichte de 1799[419], é assinalado um grande divisor de águas no que se refere às vindouras interpretações e recepções de Kant. Este será, a partir desta publicação, alvo de divergências interpretativas e problemáticas tematizações. Sobre isto, George Di Giovanni afirma: "Dessa data em diante a própria recepção de Kant se tornou um problema, tema de interpretações e recepções".[420] Nesta carta, contradizendo sua própria letra na *Crítica da razão pura*, a qual afirmava ser a *Crítica* uma propedêutica, o que mostraremos mais adiante, Kant afirma agora que ela constitui o sistema da razão pura, em sua próprias palavras:

> Tenho de observar aqui ainda que a pretensão de me atribuir a intenção de apresentar tão somente uma propedêutica à filosofia transcendental, não o sistema desta filosofia, é-me incompreensível. Uma tal intenção não poderia ter-me ocorrido jamais, uma vez que eu mesmo considerei o todo completo da filosofia pura na Crítica da razão pura como a melhor nota característica da verdade da mesma.[421]

Esta carta é a resposta de Kant à própria recepção de suas Críticas, é nela que o filósofo responderá às tentativas de melhorias, acabamentos, fundamentação por parte dos que afirmavam que à *Crítica* faltava uma base segura. Sobre esta carta Giovanni afirma:

> [...] Há boas razões para fixar a conclusão do primeiro ciclo na recepção do programa crítico de Kant em 7 de agosto de 1799, quase vinte anos depois da primeira publicação da Crítica da razão pura. A data marca a publicação da carta aberta de Kant, na qual ele repudiava a *Wissenschaftslehre* de Fichte e outras tentativas de completar sua filosofia transcendental. Sua obra crítica,

[419] Esta carta foi traduzida por Joãosinho Beckenkamp sob o título "Declaração acerca da doutrina-da-ciencia de Fichte", em *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.245-247.

[420] GIOVANNI, George Di. Os primeiros vinte anos de crítica: a conexão espinosa. In: GUYER, Paul. (org.). Kant. Aparecida, São Paulo: Ideias e letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 499.

[421] KANT. Declaração acerca da doutrina-da-ciência de Fichte. In: *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 246. Na letra kantiana, como consta na *CRP*: "A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular)." *CRP* Prefácio segunda edição, p. 31 BXXXVI.

> que na Crítica ele afirmava ser de natureza somente introdutória, agora ele afirmava que constituía o sistema da própria razão pura.[422]

É como se afirmassem que Kant não conseguiu estabelecer um sistema. E o próprio Kant responderá nesta carta: mas este é o meu sistema, aí está ele. A pergunta que fica remete ao questionamento: será então que Kant, no decorrer da composição de suas obras foi-se dando conta de que o sistema da metafísica, seu *organon* conclusivo, teria que necessariamente ser desdobrado na razão prática e no juízo que não pretende o conhecimento, ou seja, o juízo "libertador" da razão? Ou será que Kant de fato não deu conta de estabelecer a metafísica da maneira por ele almejada e contentou-se com a imersão nos domínios prático e do juízo, deixando a tarefa de estabelecer o *organon* inacabada? Tais perguntas são importantes na medida em que sinalizam questões que persistem entre os estudiosos de Kant e que talvez só tivessem resposta se pudéssemos de fato ler os pensamentos de nosso filósofo e não só isso, ler seus pensamentos durante a composição da *Crítica da razão prática* e do *juízo*. Para Giovanni "[...] a história da recepção de Kant nesses primeiros vinte anos é muito complexa, e a maneira de contá-la também implica um elemento de arbitrariedade."[423]

A retomada de Kant, portanto tanto através de Fichte como aqui em nosso trabalho aponta para o fato de que Kant não foi completamente refutado após o período de recepção da crítica que, como mostramos aqui neste trabalho, consistiu de perspicazes objeções de vários filósofos e principalmente de nosso cético Schulze. A complexidade do pensamento e das obras de Kant, o fato de não poder ser avaliado como um filósofo estritamente teórico e a necessidade de estudá-lo para além de sua letra torna-o, de certa maneira, imune ao ceticismo. Fichte parte, portanto, tanto daquilo que resultou o ataque cético à filosofia estritamente teórica como a partir da retomada do "espírito" kantiano.

Mostraremos tanto na *Crítica da razão pura*, como em alguns comentadores, o que Kant esclarece-nos a respeito de seu propósito ao redigir as três críticas. No texto de Paul Guyer, *O céu estrelado e a lei moral*, o comentador, em diversas passagens, faz referência a tal polêmica (sobre o que Kant pretendia de fato), e com isso confirma

---

[422] GIOVANNI, George Di, op. cit., p. 499. Segundo as palavras de Kant: "Eu próprio espero publicar, com o título de Metafísica da natureza, um tal sistema da razão pura (especulativa) que, embora não tenha metade da extensão da Crítica, deverá, no entanto, conter uma matéria incomparavelmente mais rica. Esta crítica teve primeiro que expor as fontes e as condições de possibilidade desta metafísica e necessitou de limpar e de alisar um terreno mal preparado." KANT, *CRP*, p. 10 AXXI.

[423] GIOVANNI, George Di, op. cit., p. 500.

alguns de nossos questionamentos. Guyer afirma que Kant tinha como objetivo mostrar "como todos os princípios fundamentais da ciência e da moralidade, como a forma do espaço e do tempo, são produtos somente do nosso próprio pensamento, embora não possamos simplesmente impor implacavelmente esses princípios sobre os dados de nossos sentidos, mas devamos assumir a tarefa infindável de acomodá-los à particularidade da experiência." Porém, ainda segundo o comentador:

> Seria equivocado supor, entretanto, que Kant tinha claramente formulado a ideia de alcançar esse objetivo nas suas três grandes *Críticas* antes de começar sua composição; de fato, as evidencias sugerem fortemente que Kant não tinha ideia alguma de que uma *Crítica da Razão Prática* seria necessária quando ele primeiro terminou a *Crítica da Razão Pura* e que ainda não tinha ideia alguma de que uma *Crítica da Faculdade de Juízo* seria necessária mesmo quando a *Crítica da Razão Prática* já tinha sido terminada. Cada uma das últimas duas *Críticas* revisa e simultaneamente estende os resultados de suas antecessoras. Com efeito, apesar de toda a sua aparência de sistematicidade, o pensamento de Kant sempre esteve em estado de constante evolução durante sua vida.[424]

É na primeira seção do *Cânone da Razão Pura*, o qual é o capítulo 2 da *Doutrina transcendental do método*[425], intitulada *Do fim último do uso puro da nossa razão* que Kant enuncia "o propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental" que seriam os três já bastante conhecidos elementos: "a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus."[426] E, na Introdução, ele denomina-os "problemas inevitáveis da razão pura": "Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se Metafísica."[427] Kant quer mostrar que mesmo que não cheguemos

---

[424] GUYER, Paul. O céu estrelado e a lei moral. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Aparecida, São Paulo: Ideais e Letras, 2009. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. (Coleção Companions & Companions), p. 28.
[425] Segundo Kant: "Entendo assim por Doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma disciplina, de um cânone, de uma arquitetônica e, finalmente, de uma história da razão pura e realizar de um ponto de vista transcendental aquilo que, com o nome de lógica prática, relativamente ao uso do entendimento, era tentado nas escolas, mas mal executado, pois não estando a lógica geral limitada a nenhuma espécie particular do conhecimento intelectual (por exemplo, ao conhecimento puro), nem tampouco a nenhum objeto particular, não pode, sem ir buscar conhecimentos a outras ciências, fazer mais do que propor títulos para métodos possíveis[...]" *CRP* Doutrina transcendental do método p. 575 A707,708/ B735, 736.
[426] KANT. *CRP* p. 635 A 798/ B 826.
[427] KANT. *CRP* Introdução p. 40 A3/B7.

à conclusões no âmbito da razão pura, é a própria razão que nos impõe questões que necessariamente pensamos e, principalmente os filósofos, tentarão solucionar:[428]

> É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível [...] que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos.[429]

Por serem de elevada importância, consideradas eminentemente preferíveis e sublimes quanto ao seu significado último, Kant dirá que "mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas [...]."[430] Estas questões estão no âmbito da Metafísica e, segundo Kant, constituem uma investigação que concerne à razão pura de maneira problemática: "O seu proceder metódico é, de início, dogmático, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade."[431] E a perspicácia do filósofo está em mostrar isto literalmente, ou seja, após percorrer o "país do entendimento puro", ele adentra nestas questões por ele entendidas como um propósito final. Em outro momento, Kant refere-se a estas três proposições cardeais (alma, Deus, liberdade) como "recomendadas" pela nossa própria razão[432]: "Se, portanto, estas três proposições cardeais nos não são absolutamente nada necessárias para o saber, e contudo são instantemente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à ordem prática."[433] Para Kant então nossa própria razão é levada a pensar nestas proposições cardeais.

E Kant ainda afirma no fim do livro primeiro da Dialética transcendental, *Dos conceitos da razão pura*, "Por fim, também nos damos conta de que nas próprias ideias

---

[428] "A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades." KANT. *CRP* AVII, p. 3, 1781.
[429] KANT. *CRP* Introdução p. 40 A3/ B6.
[430] KANT. *CRP* Introdução p. 40 A3/ B7.
[431] KANT*CRP*, Introdução p 40 A3/B7.
[432] Sobre Deus, por exemplo, Kant dirá: "A razão vê-se forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro [...]" E ainda: "Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão." KANT. *CRP* Cânone da razão pura p. 643 A811/B 839.
[433] KANT. *CRP* Cânone da razão pura, p. 636 A799/ B827.

transcendentais se manifesta uma certa coerência e uma certa unidade e que, mediante elas, a razão pura constitui em sistema todos os seus conhecimentos." As ideias transcendentais portanto estão ligadas à razão pura, e é a partir da coerência que se chega à possibilidade do sistema. E complementa: "Progredir do conhecimento de si próprio (da alma) para o do mundo e, mediante este, para o do ser Supremo, é um progresso tão natural que parece semelhante ao progresso lógico da razão que passa das premissas para a conclusão."[434] A noção de que há um progresso "natural" em relação ao conhecimento é fundamental em Kant, e é a partir desta ideia que o filósofo consegue manter a coerência com relação ao seu percurso. Assim, o objetivo final de Kant já é pressuposto como uma exigência da razão, da qual não temos como nos esquivar.

Buscamos então, a partir de passagens que apontam parte do que seria este "espírito" kantiano; alargar a compreensão de Kant, não reduzi-lo a um teórico do conhecimento, mas tentar compreender um pouco de seu percurso.

[434] KANT. *CRP* Sistema das ideias transcendentais p. 323, A337/B394, 395. Interessante a nota que vem logo após esta passagem, reafirmando seu objetivo final (ou o da própria razão): "A metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária. Tudo o mais de que trata esta ciência serve-lhe apenas de meio para alcançar essas ideias e sua realidade. Não necessita delas para constituir a ciência da natureza, mas para ultrapassar a natureza." Idem.

3.5. A conclusão do *Aenesidemus* nas duas últimas cartas trocadas

A parte final do *Aenesidemus* compõe-se de duas cartas trocadas. Tais cartas são trocadas entre as personagens que são aqui retomadas, a saber, Enesidemo e Hermias. Na primeira carta, Hermias confessa que as observações de Enesidemo abalaram-no em sua certeza com relação aos "princípios da nova filosofia": "Eu preciso igualmente reconhecer, se tiver que passar a uma confissão sincera, que a sua crítica dos princípios da filosofia mais recente fez vacilar um pouco minha fé na inultrapassável perfeição destes princípios, e me fez conhecer melhor do que jamais antes as dificuldades que é preciso superar para satisfazer perfeitamente às exigências do ceticismo."[435] Porém, apesar desta confissão, percebe-se, no decorrer da leitura desta carta que a intenção de Hermias é mostrar que as observações de Enesidemo não foram satisfatórias para ele. Para Hermias, Enesidemo foi movido por uma "má intenção (*üble Laune*), que somente busca imperfeições e deficiências (*Unvollkommenheiten und Gebrechen*)"[436] nos escritos kantianos e reinholdianos. Para Hermias, foi a "má vontade" que "lhe induziu ao erro ao ponto de você poder contestar, não somente à *Crítica da razão*, mas também à Filosofia elementar, todo serviço prestado à cultura filosófica."[437] É com a defesa de que o exame de Enesidemo desconhece o grande serviço prestado à cultura filosófica pela filosofia crítica, que Hermias pretende portanto combater as observações do cético. Assim, de acordo com Hermias, Enesidemo não compreendeu a tarefa principal da filosofia crítica: "O senhor negligenciou completamente o objetivo principal da *Crítica da razão* no exame de seus princípios e resultados; e é por isso que o senhor não tratou o sistema transmitido, em seus principais componentes por meio daqueles (princípios e resultados), a não ser como uma filosofia que aspira simplesmente a uma vitória sobre todas as outras filosofias, e a persegue como sua finalidade última."[438] Surge então dúvidas da parte de Hermias com relação à validade do exame feito por Enesidemo e,

[435] SCHULZE. Alemão p. 265/389, edição francesa p. 241.
[436] SCHULZE. Alemão p. 266/390, edição francesa p. 242.
[437] SCHULZE. Alemão p. 266/390, edição francesa p. 242.
[438] SCHULZE. Alemão p. 269/395, edição francesa p. 244.

além disso, este último ainda é acusado de não ter compreendido a *Crítica da razão* como um todo.

A carta de Enesidemo para Hermias é interessante na medida em que, por um lado, é a defesa das próprias observações de Enesidemo a respeito da filosofia crítica como, por outro lado, confirmará a certeza de que Kant não foi de maneira alguma refutado à maneira em que o foi Reinhold. Sobre o que Enesidemo considera a respeito da Crítica kantiana:

> Enquanto obra-prima do espírito filosófico que trará sempre a seu inventor uma glória imortal, eu venero e admiro a filosofia crítica tanto como somente posso venerar e admirar um de seus discípulos mais esclarecidos. E mais: eu não me contento de ter a filosofia crítica como o produto de uma profundidade que ainda não foi ultrapassada, mas eu estou também convencido de que os escritos do filósofo de Königsberg possuem um tesouro de observações extremamente sutis e fecundas tanto no que diz respeito às diversas características das representações humanas como às manifestações de nosso espírito. Para mim, tudo o que este grande homem escreveu e ainda escreverá é importante, interessante e instrutivo; e seus juízos tem me permitido corrigir os meus mesmo quando os resultados de suas especulações divergiram totalmente dos resultados das minhas: e porque, segundo minha convicção, a filosofia moral em particular deve-lhe uma melhora de extrema importância, é certo que eu não poderei jamais pronunciar seu nome senão com reverência.[439]

Assim, a última carta do Enesidemo consiste em uma defesa perante as acusações de Hermias, o qual toma Enesidemo, neste momento, como um completo desconhecedor do legado deixado por Kant e seus escritos. Para Hermias, Enesidemo desconsidera tudo o que o filósofo de Königsberg fez e todo o seu empenho em propor a *Crítica da razão*. E é a partir de tais acusações que Enesidemo parte para sua própria defesa. Pois, segundo Enesidemo, Hermias não compreendeu o limite de suas observações a respeito da fundamentação da filosofia e a pontualidade de suas observações. Com efeito, é mostrando seu profundo conhecimento da filosofia kantiana, desta vez direcionado também aos escritos kantianos sobre a moral e a proposta kantiana de alcançar um fim último em suas especulações, a saber, a liberdade da vontade, Deus e a imortalidade da alma, que Enesidemo apresentará sua defesa. Enfim,

[439] SCHULZE. Alemão p. 271/399, edição francesa p. 246.

Enesidemo fará uma defesa de Kant a partir da compreensão deste como um filósofo completo, que jamais poderia ser reduzido estritamente a um teórico do conhecimento.

Enesidemo contestará a acusação de ter agido de má vontade, e que por isso teria apontado somente para as deficiências da filosofia kantiana:

> Eu não posso, contudo, provar-lhe a honestidade (*Redlichkeit*) daquilo que lhe asseguro a não ser mostrando como o seu juízo sobre minhas dúvidas quanto à imperfectível correção da filosofia crítica é totalmente injusto, e mostrando que estas dúvidas não procedem, nem são o resultado, nem de uma tendência, devido a uma má intenção, de buscar somente defeitos nesta filosofia; nem de uma predileção partidária ou afetada pelo ceticismo [...]; nem, enfim, de um desconhecimento deliberado dos objetivos principais da *Crítica da razão* [...].[440]

Enesidemo partirá, assim, para uma defesa de Kant. Ele pretende, por um lado, expor sua veneração e admiração por Kant mas, por outro lado, reafirmar a certeza de que suas observações não foram sem sentido e que estas "assim como as outras que levantei contra a correção dos princípios da nova filosofia, o senhor deveria ter refutado se quisesse realmente me convencer, e convencer a si mesmo de que a maneira pela qual avalio o sistema desta filosofia é inexata, fazendo exigências excessivas."[441] Para Enesidemo, o fato da filosofia crítica pretender "medir todas as capacidades do espírito humano, e toda sua potência e impotência, de uma maneira que seja válida para todos os tempos futuros"[442] faz com que ela seja alvo de objeções. E Enesidemo ainda afirma que "ela quer traçar a linha que separa para sempre o reino do saber possível para nós do domínio do conhecimento que permanece fora de nosso alcance."[443] Ora, Enesidemo contesta principalmente o que pode-se denominar uma certeza absoluta e perpétua que a filosofia crítica supõe elaborar frente ao reino da experiência e conhecimento.

Sobre a acusação que Hermias dirige à Enesidemo, de ter uma "preferência" pelo ceticismo e daí sua parcialidade no exame da nova filosofia, Enesidemo responde: "Este sempre foi o destino do ceticismo, permanecer totalmente incompreendido e desconhecido de seus adversários, e de ter sido evocado como uma maneira de pensar perigosa (*gefährliche Denkungsart*) para o bem da humanidade."[444] Enesidemo insiste,

---

[440] SCHULZE. Alemão p. 271/398, edição francesa p. 246.
[441] SCHULZE. Alemão p. 274/403, edição francesa p. 248.
[442] SCHULZE. Alemão p. 274/403, edição francesa p. 248.
[443] SCHULZE. Alemão p. 275/404, edição francesa p. 248.
[444] SCHULZE. Alemão p. 279/411, edição francesa p. 252.

como em suas primeiras cartas já expostas nesta dissertação, que o ceticismo permanece sendo alvo de incompreensão e até mesmo evitado pela cultura filosófica. Este preconceito dirigido contra o ceticismo é que faz com que seu exame dos princípios da nova filosofia seja visto de uma maneira que não o satisfaz.

Enesidemo partirá para a análise dos fundamentos da filosofia kantiana em seus escritos sobre a moral. Sua intenção é derrubar por terra aqueles que seriam os fundamentos kantianos também com vistas a estabelecer o fim último prático a que visa o sistema crítico, a saber, Deus e a imortalidade. Assim, segundo Enesidemo:

> Ora, a intenção principal da *Crítica da razão* deve consistir, por meio da total destruição de todos os raciocínios vazios (*leeren Vernünfteleien*) sobre objetos transcendentais e suprassensíveis, por um lado em fazer melhor conhecer o entendimento humano com sua destinação originária de coletar, no âmbito da experiência, descobertas reais e corretas e, por outro lado, em fazer com que tenham uma influência sobre o espírito humano fundamentos de conhecimento novos e unicamente corretos da existência de Deus e da realidade de nossa imortalidade, com isso assegurando, à virtude humana, seus pilares indispensáveis.[445]

E ainda completa: "E jamais me veio à mente contestar que haja, na base da *Crítica da razão*, muito grandes e nobres intenções."[446] Na verdade, o que Enesidemo quer deixar claro é que o que ele contesta é "a adequação e a eficácia dos meios empreendidos para realizar suas intenções, e graças aos quais ele pensa (Kant) ter alcançado o objetivo esperado."[447] Enfim, Enesidemo concluirá que de fato não foram estabelecidos os fundamentos para que a filosofia kantiana pudesse alcançar seus objetivos últimos. Mas não deixará de afirmar que suas objeções foram pontuais e, de maneira alguma, tiveram o objetivo de derrubar o sistema kantiano como um todo.

[445] SCHULZE. Alemão p. 283/417-418, edição francesa p. 255.
[446] SCHULZE. Alemão p. 284/418, edição francesa p. 255.
[447] SCHULZE. Alemão p. 284/418, edição francesa p. 255.

CONCLUSÃO

Esta dissertação consistiu em expor e colocar em evidência um dos problemas mais fundamentais em filosofia, (provavelmente o mais fundamental), a saber, que é o referente ao conhecimento. É possível fundamentar absolutamente o conhecimento a partir de um princípio puramente teórico? Como conhecemos o mundo e as coisas e como respondemos às perguntas sobre a realidade? E que é resumido na pergunta kantiana: O que posso saber? Ora, apontar, organizar e sistematizar os limites de nosso conhecimento é tarefa que, eminentemente, pertence aos filósofos, como ensinado por Kant. As condições de possibilidade do conhecimento, ou seja, a pergunta sobre a capacidade de nossa razão é, por um lado, motivo de desacordo entre inúmeros filósofos e, por outro lado, é o que mantém a filosofia "viva", no sentido do esforço despendido pelos próprios filósofos em busca de respostas; mesmo que estas respostas sejam então encontradas além dos limites da filosofia estritamente teórica.

Ora, qualquer tipo de aprofundamento em relação à tentativa de resposta a esta questão necessariamente se deparará com o ceticismo. Assim, o filósofo exigente, também denominado cético, estará sempre pronto a levantar suas dúvidas frente às certezas de filósofos que pretendem responder a este problema especificamente no nível teórico. Para Kant, a busca pela certeza de um fundamento seguro para a filosofia é algo imposto por nossa própria razão. Ela obriga-nos a fazê-la e não temos como escapar desse "mandamento". Logo no início do Prefácio da *Crítica* de 1781 Kant afirmará: "A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza [...]". [448] Ele também deixará claro o difícil caminho nessa busca por fundamentação, por exemplo, no Prefácio de 1787: "Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores [...]".[449]. Assim, por um lado, a nossa própria razão exige que nos detenhamos nestas questões; e, por outro lado, elas

[448] KANT. *CRP*, p. 3. AVII.
[449] KANT. *CRP*, p. 15. BVII.

constituem questões de profunda complexidade; que nos fazem voltar atrás e retomar várias vezes a investigação.

Como um discípulo de Kant, Reinhold propõe-se enveredar neste difícil caminho. Sua obra surgiu como alívio para muitos. Parecia que, enfim, a filosofia estava a salvo e seu fundamento estava prestes a ser posto. O problema é que o cético somente aguardava o melhor momento para levantar todas as suas dúvidas, indagações, perspicácia e argumentos que teriam como aliado o próprio ceticismo antigo.

Foi assim que surgiu a obra *Enesidemo*, em um momento em que a paz "quase" reinava na filosofia. Como já vimos no início desta dissertação, ela começou a circular anonimamente. A única pista deixada por Schulze foi o pseudônimo Enesidemo assinado no final da obra. Levantam-se duas questões em relação a este fato. A primeira é que o próprio Schulze evidencia, com isto, que esta obra provavelmente tratará, tematizará ou levantará dúvidas oriundas do ceticismo a respeito de algum assunto; a segunda questão é com relação ao efeito que este fato produzirá em seus leitores. Ora, ao assinar com o pseudônimo de um cético antigo, o próprio Schulze "carimba-se", em outras palavras, estereotipa-se, estigmatiza-se. Ora, o tão temido ceticismo surge através de sua própria letra. Defende-se que Schulze alia-se ao ceticismo para que seus argumentos tenham mais força. Munido de argumentos fortes, advindos inclusive da tradição, dificilmente Schulze não seria ouvido. Certamente, pois o ceticismo costuma ser muito temido por aqueles que Schulze denominava de "dogmáticos". O ponto negativo seria que não só os dogmáticos, mas grande parte dos "amantes da filosofia" costuma associar o ceticismo à destruição da filosofia, inconsequências e até mesmo desordens da alma, o que não colabora com uma leitura séria do ceticismo por parte destes. Entendemos que foi uma de nossas tarefas, mostrar, ao contrário, que o ceticismo não visa a destruição da filosofia e o que, verdadeiramente, o ceticismo propõe. Porém, para os que não compreendem o que seria este "verdadeiro" ceticismo, Schulze é de fato associado *ad aeternum* ao terrível ceticismo. Mas, bem entendido, o ceticismo de Schulze é, antes de qualquer coisa, um antidogmatismo que não destrói o sentido e a integridade da atividade filosófica.

Num primeiro momento, ensaiamos defender a denúncia "cética" de Schulze como sendo uma denúncia não cética, simplesmente filosófica. Daí muitas vezes o uso das aspas com o objetivo de colocar em evidência este termo, mostrando uma espécie de incômodo com a palavra ceticismo utilizada por Schulze. Esta defesa da denúncia "cética" como não sendo, de fato, cética, surgiu principalmente quando se tentou

elucidar que Schulze levanta questões pontuais, que poderíamos chamar simplesmente de "críticas", a uma teoria específica. Portanto, são dúvidas pontuais dirigidas a uma temática. (Pense-se, por exemplo, na proposta de Schulze de que o princípio de consciência deveria estar submetido ao princípio de contradição).

Porém, a própria proposta da pesquisa e seu percurso, tornou essa defesa (da denúncia cética como não tendo sido cética), inválida. Defender Schulze como um filósofo perspicaz que simplesmente questionou alguns pontos da Filosofia elementar, mas não como um cético, seria invalidar o uso do pseudônimo Enesidemo pela obra, sua defesa do ceticismo, que expusemos no segundo capítulo, e a específica metodologia do ceticismo moderno. Esta, diferente da metodologia dos antigos, pode consistir em dúvidas pontuais frente a uma doutrina ou até mesmo pode partir da suspensão do juízo, mas daí partir para uma investigação, ou seja, não segue as regras do ceticismo clássico. A clara exposição e defesa do ceticismo que mostramos aqui evidenciaram que a associação que os dogmáticos fazem do ceticismo com destruição da filosofia, é justamente para afastar as dúvidas que tanto os incomoda. Porém, em posse da certeza daquilo que o ceticismo propõe, não há mais dificuldades com o termo. Assim, os primeiros capítulos dessa dissertação evidenciaram justamente a possível retomada dos argumentos de dois filósofos e sua proximidade com o que trata Schulze neste momento. Desta maneira, Schulze aponta para a validade perene de alguns dos argumentos levantados já na antiguidade. O ceticismo pontual de Schulze mostrou que consiste em um elemento vital para a filosofia a exigência de provas e demonstrações no âmbito teórico e também que ele (o ceticismo) é indispensável para a própria construção de uma nova doutrina. Assim, em termos metodológicos, o tipo de ceticismo que Schulze endossa é aquele específico ceticismo que surge na filosofia moderna (ceticismo mitigado). Este tipo de ceticismo (que muitas vezes constrói dogmatismos, por exemplo, o de Descartes) seria recusado pelos céticos antigos. Os céticos antigos suspendem o juízo e não partem para a investigação. E, por exemplo, a única proposta de Schulze de que a proposição da consciência deveria estar submetida ao princípio de contradição já está em desacordo com a maneira de proceder do ceticismo antigo. Assim, a denominação das objeções de Schulze como céticas precisa ser entendida sempre tendo em vista o ceticismo moderno.

As objeções do *Aenesidemus* expostas nesta dissertação foram direcionadas, portanto: 1) ao princípio primeiro universalmente válido proposto por Reinhold, o qual faz parte de sua Filosofia elementar e serve de base para sua teoria da representação; 2)

dentro da Teoria da representação, aos conceitos de simples representação e faculdade de representação (no sentido de ser a última, a causa da primeira) e também ao conceito de representação no geral em que não se explica o vínculo entre a subjetividade e o objeto; 3) às coisas-em-si mesmas - Schulze entende como um equívoco kantiano aplicar as categorias de causa e realidade a algo que não é percebido no tempo ("as categorias só podem ser aplicadas às intuições empíricas"). Além desta, uma outra objeção relacionada às coisas-em-si mesmas surge porque, na medida em que o idealismo transcendental postula a coisa-em-si mas já a pressupõe como sendo incognoscível, Schulze conclui que este idealismo cai no dogmatismo. Como ele afirma na já citada passagem: "O ceticismo deixa inteiramente aberta a questão de saber se uma força de pensamento mais madura e viril achará ou não um dia a solução dos problemas que a razão levanta sobre a existência e a constituição das coisas-em-si [...]". [450] Esta objeção direciona-se contra a tendência da filosofia crítica de limitar, dogmaticamente, a capacidade humana de conhecer. Finalmente, 4) à refutação do idealismo feita por Kant na *Crítica da razão pura*. Para Schulze, Kant não refuta de maneira satisfatória o idealismo material (tradicional). Schulze insiste em uma prova da existência de objetos distinta de nossa mente que os percebe. E a simples consciência de nós mesmos no tempo[451] não é uma prova suficiente, pois aí se recorre, de alguma maneira, à subjetividade. Assim, a Estética Transcendental kantiana não teria alcançado uma refutação do idealismo.

Mostramos no que consiste o ceticismo. Este não quer destruir a filosofia, muito menos atrapalhar a sua evolução, descobrimentos e importantes conquistas. Também não leva à inconsequência e nem pretende entrar em disputas vazias com os dogmáticos, correndo o risco de alimentar posturas dogmáticas. O ceticismo aqui simplesmente promulgou que os filósofos que se empenham em fundamentar a filosofia teórica ou a teoria do conhecimento, ainda não podem descansar. Que até Reinhold, pelo menos, ainda não foi encontrada a "paz no reino da filosofia". Em outras palavras, ainda não temos a *philosophia prima*. O filósofo cético aqui, portanto, armou-se de todas as maneiras possíveis a fim de derrubar de um só golpe aquele filósofo que pretendeu afirmar a certeza de um primeiro princípio universalmente válido e a completa segurança no âmbito da filosofia teórica. – Tomando-o, por certo, como um dogmático.

---

[450] SCHULZE. Alemão p.26/25, edição francesa p. 61, 62.

[451] "[...] O tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos." KANT *CRP* A34/B50, p. 73.

Porém, mesmo depois de tal golpe, torna-se possível um novo começo para a filosofia. Pois nem o cético, nem o dogmático, nem qualquer outro "amante da filosofia" pode ficar parado diante dessa constatação: a de que a filosofia está ameaçada em seus fundamentos. A filosofia teórica é declarada incapaz, portanto, de continuar suas buscas dessa maneira como o fez Reinhold. E este foi o nosso terceiro capítulo: ele representa um breve olhar prospectivo, e chegamos a ele simplesmente porque nossa própria investigação ali nos levou. Diante da declaração de que a filosofia está ameaçada, surgiu a pergunta: O que faz a filosofia (entendida aqui como sistema de fundamentos) diante dessa declaração? E, assim, o iminente idealismo alemão, inaugurado por assim dizer, com Fichte, foi então elucidado enquanto proposta dialética. E toda a obsessão destes primeiros idealistas alemães com o sistema, a doutrina, a ciência, mesmo que muitos dos conceitos tratados por eles nem coubessem em sistemas, por exemplo, a imaginação, foi então compreendida. Era necessário que se sistematizasse com o que quer que se tivesse às mãos, já que se tratava de salvar a filosofia. Assim, Fichte conclui na *Resenha do Enesidemo*: "Ele (o resenhista) deseja com ardor que sua apreciação possa contribuir para convencer o máximo de pensadores de que esta filosofia (crítica/kantiana) ainda permanece, em si e segundo seu conteúdo, tão firme quanto antes, mas que ainda é preciso muito trabalho para ordenar os materiais em um todo bem coeso e inabalável."[452] Interessante perceber que Fichte, apesar de neste momento iniciar a sua construção de uma doutrina que pretenderá conter uma firmeza inabalável, concordará com o cético ao refutar um princípio universalmente válido na filosofia teórica. E assim, vê-se o próprio ceticismo no cerne dos primeiros momentos de sua doutrina: "Do que se disse até aqui parece resultar que todas as objeções de Enesidemo, na medida em que devem ser consideradas como dirigidas contra a verdade da proposição da consciência em si, são sem fundamento, mas que certamente a atingem enquanto primeiro princípio de toda filosofia e como mero fato, tornando necessária uma nova fundamentação da mesma." [453]

Fichte não deixará de afirmar a honra que lhe coube, após filósofos tão competentes, por ter sido "chamado à obra" neste momento. E é com a proposta de reerguer a filosofia que os seus trabalhadores buscarão agora dar esse fundamento que falta a ela. É como se a filosofia criasse vida e buscasse a sua própria sobrevivência. E, neste momento, não haveria nome melhor para esta que foi alvo de tantas objeções, que

[452] FICHTE. *Resenha do Enesidemo*, p. 98.
[453] FICHTE. *Resenha do Enesidemo*, p. 82.

é o de doutrina- da- Ciência. Esta também será denominada por Fichte de exposição do "sistema do espírito humano"[454] e ela vai expressar não mais pura e simplesmente um fato, mas um ato. O princípio, que agora é posto em ato "deve exprimir aquele estado-de-ação (*Tathandlung*), que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência."[455] E, assim, "Seu objeto é o saber em sua universalidade. Seu único foco só pode ser, então, o saber em ato, o sabimento, a certeza. Esse seria seu conteúdo absoluto, e ela mesma seria a forma desse conteúdo."[456] A doutrina-da-ciência pretende ser, portanto, "ciência da ciência, filosofia da filosofia"[457]. Segundo Torres Filho, "essa *Wissenschaftslehre*" pode até mesmo "dispensar o próprio nome da assim chamada filosofia."[458]

Embora não tenhamos tido por tarefa demonstrar se e de que modo Fichte de fato teria estabelecido esse fundamento que falta à filosofia, tentamos apontar para sua proposta de solução para os impasses suscitados pela filosofia crítica. A partir daí, seria talvez possível pensar na hipótese de que o problema do conhecimento (conhecimento entendido aqui como sistema de fundamentos ou fundamentação da realidade), que percorre toda a história da filosofia e tem no cético, também o pós-kantiano, suas perguntas mais fundamentais, encontra em Fichte um novo patamar. E, de fato, o problema da fundamentação do conhecimento e suas propostas de solução foi o que principalmente percorreu esta dissertação. Mas a hipótese de que o ceticismo é assumido e superado por uma filosofia antidogmática e simultaneamente fundamentadora ultrapassa os limites deste trabalho.

---

[454] FICHTE. *Sobre o conceito*, p. 31.
[455] FICHTE. *A Doutrina-da-ciência*, p. 43.
[456] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues, *O espírito e a letra*, p. 176.
[457] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues, *O espírito e a letra*, p. 18
[458] TORRES FILHO, Rubens Rodrigues, *O espírito e a letra*, p. 25.

Referências bibliográficas

BEISER, F. C. *The fate of reason*: German philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BERKELEY. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

BETT, Richard. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos.* Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BUBNER, Rüdiger (Herausgeber). *Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Reclam, 1998. (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung).

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a crítica da razão*. A razão e as representações abstratas. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da Usp, São Paulo, v.15, p. 91-106,1983.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: Edusp, 1994.

DELBOS, Victor. *De Kant aux postkantiens*. Paris: Aubier, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os pensadores).

FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. *Os Pensadores*).

FICHTE. Resenha do Enesidemo. In: BECKENKAMP, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Tradução Joãosinho Beckenkamp.

FINCHAM, R. *The impacto f Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer.* 2000.

FISCHER, Ernst. *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer*. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Aarau (Zürich): Druck und Verlag von H. R. Sauerländer, 1901.

FLEISCHER, M. & HENNIGFELD, J. (Org.) *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

FORSTER, Michael N. *Kant and skepticism*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GIL, Fernando (org). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1992.

GIOVANNI, G. Di. (Ed.). *Karl Leonhard Reinhold and the enlightenment*. Heidelberg, London: Springer, 2010 (Studies in German Idealism).

GODDARD, Jean-Christophe (Éd). *Fichte*: Le moi et la liberté. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

GODDARD, Jean-Christophe (Éd). *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemande*. Paris: Vrin, 1999.

GUEROULT, Martial. *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1930/ 1982.

GUYER, Paul. (org.) *Kant*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. (Tradução Cassiano Terra Rodrigues).

GUYER, Paul. *Knowledge, reason and taste*: Kant's response to Hume. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008.

HANKINSON, R. J. *The Sceptics*: the arguments of the philosophers. London and New York: Routledge, 1995.

HARTMANN, Nicolai, *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. Tradução José Gonçalves Belo.

HEGEL, G. W. F. *Relación del escepticismo con la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. (Tradução María del Carmen Paredes).

HOYOS, Luis Eduardo. *Der Skeptizismus und die Transzendental-philosophie.* München, Verlag Karl Alber Freiburg, 2008. Edição em espanhol: *El escepticismo y la filosofía transcendental*: Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2003.

JACOBI. *David Hume et la croyance*: idéalisme et réalisme. Paris: Vrin, 2000.

KANT, I. [1781] e [1787]. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1991.

KANT, I. *Da utilidade de uma nova Crítica da Razão Pura*: resposta a Eberhard. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus,1975.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: F.Meiner, 1998.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft (und andere kritische Schriften*). (Werke 3) Köln: Könemann, 1995.

KANT, I. *Os Progressos da Metafísica*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. [1783] *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como Ciência.* Trad. de Tânia Maria Bernkopf. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [1783].

LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaif, 2006.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LEBRUN, G. *Sobre Kant.* São Paulo, Iluminuras/EDUSP, 1993.

LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Paris: Librairie Armand Colin, 1954. (Tome I, II, III).

LEROY, André-Louis. *David Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. (Les grands penseurs).

MAIMON, Solomon. *Essai sur la philosophie transcendentale*. Paris: Vrin, 1989.

MALHERBE, Michel. *Kant ou Hume*: ou, la raison et le sensible. Paris: Vrin, 1980.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Discurso editorial, Unesp, 2009.

MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

MORUJÃO, Carlos. *Karl Leonhard Reinhold*: da "crítica da razão" à busca do princípio incondicionado de todo o saber. In: Revista Portuguesa de Filosofia, julho-dezembro, volume 61, Fasc.3-4, p. 731- 745, 2005.

NOONAN, Harold W. *Hume:* on knowledge. London, New York: Routledge, 1999.

OIZERMAN, T.I. Kant's doctrine of the "things in themselves" and noumena. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 41, No. 3 (Mar., 1981), pp.333-350.

PINKARD, Terry. *German philosophy 1760-1860*: The legacy of idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

POLITO, Roberto. *The Sceptical road*: Aenesidemus' appropriation of Heraclitus. Leiden, Boston: Brill, 2004.
RADRIZZANI, Ives, *Le scepitcisme à l'époque kantienne*: *Maimon contre Schulze*. In *Archives de philosophie*. Tome 54 Cahier 4 Octobre-Décembre 1991. pp. 553-570.

REINHOLD, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* (Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend). Hamburg: Felix Meiner, 2003.

REINHOLD, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* (Zweiter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

SCHELLING, F. W. J. *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCHELLING, F. W. J. Kant, Fichte and the system of transcendental idealism. In: *On the history of modern philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SCHELLING, F. W. J. *The Unconditional in Human Knowledge*: Four Early Essays (1794- 1796). London: Associated University Press, 1980. Translation and commentary by Fritz Marti.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. In: Coleção "Os pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du príncipe de raison suffisante*. Paris: Vrin, 1991.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005 (Livro Primeiro).

SCHULZE, G. E. (Anônimo). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. [s./l.: s./n.], 1792.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.(Philosophische Bibliothek; band 489).

SCHULZE, G. E., *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie exposeé à Iéna par Reinhold*. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison*. Paris: J. Vrin, 2007.

SEDLEY, David. Os Protagonistas. **Revista Indice**, v. 2, n. 1, 2010, p. 106-125. Disponível em <http://www.revistaindice.com.br/ >, acessado em 23/07/2012.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes).

SEXTO EMPÍRICO. [*The skeptic way*]: *Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Trad. by Benson Mates. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.

STRIKER, Gisela. *Essays on hellenistic epistemology and ethics.* Cambridge: Cambridge university Press, 1996.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

TORRES FILHO, R. R., *O Espírito e a Letra – a Crítica da Imaginação Pura, em Fichte.* São Paulo, Ática, 1975.

VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: PUF, 1954.

WOLFF, Christian. *Pensamientos racionales acerca de dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (METAFÍSICA ALEMANA).* Madrid: Akal, 2000.