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

Lucas Nascimento Machado

A forma determinante: determinação, forma e conteúdo no Idealismo
Alemão

São Paulo
Maio de 2020
Versão Corrigida

Lucas Nascimento Machado

A forma determinante: determinação, forma e conteúdo no Idealismo
Alemão

Tese apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle

São Paulo
Maio de 2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M113f Machado, Lucas Nascimento
A forma determinante: determinação, forma e conteúdo no idealismo alemão / Lucas Nascimento Machado ; orientador Vladimir Safatle. - São Paulo, 2020.
328 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. História da Filosofia. 2. Metafísica. 3. Idealismo Alemão. 4. Filosofia Alemã. 5. Filosofia Moderna. I. Safatle, Vladimir, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): LUCAS NASCIMENTO MACHADO

Data da defesa: 06 / 03 / 2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): VLADIMIR PINHEIRO SAEATLE

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 04 / 05 / 2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Dedicatória

Para minha mãe e meu tio Dal, irmãos inseparáveis, onde quer que estejam

Agradecimentos

Em um dos trabalhos que mais levam a transtornos psicológicos, conseguir chegar ao fim desse processo de maneira um tanto quanto ilesa é, por si mesmo, uma conquista, talvez até uma conquista maior do que a própria escrita da tese. Essa conquista, contudo, assim como a própria escrita da tese e o produto resultante dela, é tudo, menos uma conquista individual. Por isso, que eu tenha conseguido chegar ao final desse processo — não, é claro, sem dificuldades e arranhões, mas ainda assim mais feliz do que exaurido — é algo pelo qual é preciso agradecer a muitas pessoas e às múltiplas maneiras como elas foram inseparáveis de meu trabalho e decisivas para ele, pelos mais numerosos tipos de apoio, de compreensão e de contribuição que lhe forneceram e, sobretudo, à minha vida e à minha formação como pessoa durante a sua concretização. Pode ser que, em geral, escrevamos sozinhos; mas, em verdade, o resultado do doutorado, seu produto final, tanto a tese em si quanto quem nos tornamos devido a todo esse processo, é, e só pode ser, um trabalho coletivo, e não devemos jamais querer ocultar isso. Assim, quero agradecer abertamente aqui a todos que, de alguma maneira, tornaram esse trabalho possível:

Antes de mais nada, ao Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, pela parceria intelectual de tantos anos, pela honestidade intelectual com que sempre me estimulou a seguir meus próprios caminhos, mesmo quando eles se afastavam dos seus, e pela afinidade filosófica que sempre se mostrou na profunda compreensão recíproca, mesmo diante da discordância.

Ao Prof. Dr. Markus Gabriel, pela calorosa recepção que me deu em meu um ano de doutorado-sanduíche em Bonn, pelo acolhimento, pelas conversas riquíssimas e intelectualmente instigantes, por todas as oportunidades concedidas de conhecer e de dialogar com pesquisadores e com professores da área, e pela minha experiência como um todo nesse período na Alemanha, que foi decisiva não apenas para minha pesquisa, mas também para a minha vida.

Ao meu pai e à minha madrastra, Nilson José Machado e Marisa Ortegoza da Cunha, pelo amor e apoio incondicionais, pela presença constante e indispensável na minha vida, por serem parte indissociável do que eu sou e do que eu me tornei, não apenas como pesquisador, mas também como pessoa.

À minha falecida mãe, Maria da Glória Nascimento e ao meu tio, Adalberto Nascimento, por um amor para além de toda descrição, e por terem sempre acreditado em mim, e de quem eu sempre terei, não importa o que aconteça, orgulho incondicional.

À minha namorada, Laísa Gonçalves Veloso, por tantas coisas que eu não poderia nem começar a expressar no espaço tão curto de um agradecimento (em verdade, creio que precisaria de uma tese inteira apenas para explicar a minha gratidão): pelo amor, pela paciência, pela compreensão,

e, sobretudo, por me fazer sempre uma pessoa melhor, nas coisas grandes e nas coisas pequenas, no trabalho e nas relações pessoais, por me ensinar o que é amar e o que é abrir-se ao outro de uma maneira que se reflete em todas as dimensões da minha vida, e, por isso, também neste trabalho. Por ter me acompanhado em todo esse processo, por todas as turbulências e as dificuldades, e não apenas por encerrar essa fase de minha vida comigo, mas também por começar uma fase inédita dela juntos.

À minha família, meus irmãos, tios e tias, sobrinhos e sobrinhas, primos e primas, pelo apoio constante e carinho, sempre fundamentais na minha vida.

A todas as professoras e os professores, às amigas e aos amigos da filosofia e de outras áreas, por todas as conversas, discussões e reflexões que foram decisivas para o percurso desse doutorado e para a escrita desta tese: Rodney Ferreira, sobretudo por ter se disposto a ler um esboço da tese e por fazer comentários e sugestões, pelo que sempre serei muito grato e honrado; Julia Marchevsky, Eduardo Brandão, Maria Lucia Cacciola, Jeferson Oliveira, Sergio Genovesi, Diana Khamis, Jens Rometsch, Régis Alves, Luiz Filipe da Silva Oliveira, João Souza, Carla Oliveira, Marloren Miranda, Michela Bordignon, Leonardo Guimarães, Talita Cavignac, Alexander Schubert, Michael Vollmer, Gabriel Philipson, Luiz Felipe de O', Klaus Vieweg, Rebeca Maldonado, Sofia Ortega, Emiliano Sanchez, John Maraldo, Leonel, Cecilia Macedo, Ana Guzmán, Lucas Martins, Yukiko Kuwayama, Leon Krings, Francesca Grego, Matheus Costa, Saulo Lance, Carina Laser, Gabriel Bichir, Úrsula Passos, Maria Cristina Longo, Marcus Sacrini, Juan Rodríguez, Jhonatán Pérez, Anna Berres (queria que você pudesse ler esse trabalho que nunca poderá chegar a você, mas que espero poder encarnar algo de seu espírito e de sua intensidade filosóficas), Bruno Reikdal, Luiz Martin, Ivanilde Fracalossi, Lucila Lang, Dioclézio Faustino, Fernando del Lama, Sacha Kontic, Eduardo Marinho, Lourenço Fernandes, Osvaldo Pessoa Jr., Bia Machado, Daniel Guilhermino, Fernando Sepe, Victor Danilo Moraes, Jenson Maelstrom, Danilo Silvestre, Verônica Sala, Samuel Leite, Daniel Nagase, Mariá Carvalho, Carlos Barbosa, Amanda Fernandes, Marcos Müller, Oswaldo Giacoia, Marco Aurélio Werle, e tantas outras pessoas que, por meio de conversas longas ou curtas, de momentos e de experiências trocadas juntos, de discussões e debates acalorados e apaixonados pela filosofia, tiveram alguma influência no que aqui fora escrito, e são, em razão disso, um componente indispensável deste mesmo trabalho. Em particular ao Israel Vilas Bôas, pela revisão da tese e, desnecessário falar, pela longa e contínua amizade baseada na afinidade filosófica e afetiva; a Adriano Aprigliano, pela tradução da epígrafe que abre o trabalho e a do cap. V, e pelos anos de trabalho e amizade pelas vias do sânscrito e da filosofia indiana; e a Giuseppe Ferraro, por indicar onde buscar as traduções

de sutras budistas que serviram de epígrafe para outros capítulos da tese, e por ser meu parceiro eterno de trabalhos, discussões, polêmicas e parcerias em torno da filosofia budista.

A todas as minhas amigas e aos meus amigos ainda não mencionados que, mesmo quando não se envolveram com o conteúdo da tese, jamais deixaram de ser meu suporte e meu porto seguro nem de me providenciarem sempre refúgio, descanso e alegria nos momentos em que mais precisei: Karoline Cussolim, Aiyumi, Aloísio Yang, Marcello Bruno, Thaís Neves, Rodolfo Medeiros, Lucas Santos, Arthur Serraino, Tatiane Gandra, Guilherme Teruya, Aline Souza, Juliana Ferreira, Raoni Garcia, Mika Kogishi, Facundo Kobilanski, Bruna Bianchi, Gabriela Nascimento, e todos aqueles que, mesmo não mencionados aqui, foram parte inseparável do que me deu força, energia e vida por todos esses anos de pesquisa.

Ao Sifu Francisco Nobre e aos amigos e colegas do Kung Fu, por terem fornecido uma contrapartida filosófica prática aos meus esforços teóricos e, assim, permitido que a minha formação no doutorado tenha sido mais completa, e por todo o apoio e a amizade.

À monja Miao Han, por ter me ensinado a meditação Ch'an, e, como resultado dessa instrução, fornecido um instrumento de concentração, de paz e de autoconhecimento que foi decisivo nos momentos mais difíceis de minha experiência de doutorado.

Às funcionárias e aos funcionários da secretaria do departamento de filosofia da USP, Luciana Nobrega, Geni Ferreira Lima, Susan Thiery e Marie Marcia Pedroso, Ruben e Lucas, por todo o auxílio, atenção, disposição e paciência para ajudar com as questões burocráticas e formais da tese, sem os quais eu com certeza não teria conseguido dar conta dessa parte do processo.

Por fim, meus profundos agradecimentos à Capes e ao DAAD, pela bolsa sanduíche que me possibilitou a estadia de um ano em Bonn, decisiva para o desenvolvimento de meu doutorado, e à Fapesp, não apenas pela concessão da bolsa para o processo de nº 2016/06591-9 Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (Fapesp), que me possibilitou a dedicação a este trabalho nos últimos anos, mas pelo apoio exemplar em todas as questões relacionadas à minha pesquisa, pelo que sempre terão não apenas minha gratidão, mas também minha admiração, e pelo que contam *de facto* para mim como modelo de agência financiadora.

MACHADO, L.N. A Forma Determinante: Determinação, Forma e Conteúdo no Idealismo Alemão. 2019. 154 f. Tese — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

Resumo: Em nossa tese, visaremos mostrar que a ideia de que a forma determina o conteúdo é constitutiva do idealismo alemão. Começaremos por seu precursor, Kant, que defenderá que a forma de nosso conhecimento do objeto determina também o seu conteúdo, apenas, porém, enquanto objeto de nosso conhecimento e não em sua existência. A seguir, veremos como essa ideia da forma determinante será radicalizada por Maimon, Fichte, Schelling, de modo que a forma será inseparável do conteúdo originário que estaria na base de nosso conhecimento e que forneceria o seu fundamento real, mesmo anteriormente a todo conhecimento dele. Por fim, veremos como Hegel levará essa ideia às suas últimas consequências, de modo que a forma será não apenas será inseparável do conteúdo originário de nosso conhecimento, como mesmo o produzirá primeiramente, por um processo em que a forma, negando a si mesma, se tornará o seu próprio conteúdo.

Palavras-Chave: Forma; Conteúdo; Determinação; Forma Determinante; Identidade.

MACHADO, L.N. The Determinant Form: Determination, Form and Content in German Idealism. 2019. 154 f. Thesis — Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, 2019.

Abstract: In our thesis, we aim to show that the idea that form determines content is constitutive of German idealism. We will start with its precursor, Kant, who will defend that the form of our knowledge of the object also determines its content, only, however, as an object of our knowledge and not in its existence. Next, we will see how this idea of the determinant form will be radicalized by Maimon, Fichte, Schelling, so that the form will be inseparable from the original content that would be the basis of our knowledge and that would provide its real foundation, even before all knowledge of it. Finally, we will see how Hegel will take this idea to its ultimate consequences, so that the form will not only be inseparable from the original content of our knowledge, but will even produce it first, by a process in which the form, denying itself, will become its own content.

Keywords: Form; Content; Determination; Determinant Form; Identity.

ÍNDICE

Introdução	11
Capítulo 1: Determinação e autodeterminação: Kant e a determinação positiva.....	27
Capítulo 2: A forma que é conteúdo: Reinhold e a Filosofia dos Elementos.....	70
Capítulo 3: Com qual forma conhecer a forma? Schulze e problemas de autorreferência em Reinhold e Kant.....	86
Capítulo 4: A forma que produz o conteúdo: Maimon e o princípio de determinabilidade	107
Capítulo 5: Da Tatsache à Tathandlung: A forma determinante em Fichte.....	130
Capítulo 6: A forma absolutamente simultânea ao conteúdo: a identidade absoluta em Schelling	182
Capítulo 7: A reflexão sobre a reflexão: Hegel e Schulze sobre os limites da reflexão.....	229
Capítulo 8: A negação que é conteúdo: a negação determinada na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	269
Considerações finais.....	299
Anexo: Indeterminação, determinidade, reflexão determinante: Momentos do conceito de determinação na <i>Ciência da Lógica</i>	312
Referências bibliográficas.....	322

*Quem sabe de verdade, quem há de proclamá-la?
De onde nasceu? De onde esta criação?
Do lado de cá da criação estão os deuses,
então quem sabe donde veio?*

*Esta criação — de onde veio,
se foi produzida, se não —,
o vigilante que a resguarda no céu mais distante,
só ele o sabe. Mas e se não sabe?*

R̥igveda 10.129.6–7

1. Introdução

*What you are listening to...*¹

Determinar os limites do conhecimento humano: essa era, justamente, a tarefa a que Kant se propunha em sua *Crítica da Razão Pura*. De fato, em suas palavras, “a filosofia precisa de uma ciência que *determine* a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos *a priori*” (Kant, 1974a, p. 48, grifos nossos, tradução nossa). E, como sabemos, muito mais aí estava em jogo do que uma questão de valor meramente epistemológico; antes, tratava-se da possibilidade de pôr a razão e a autodeterminação racional no fundamento tanto de nosso conhecimento quanto de nossas ações² — ponto que Kant expõe com eloquência, ao afirmar, nessa conhecida passagem da *Crítica*, que precisou “suspender [*aufheben*] o conhecimento, para conseguir espaço para a fé” (KANT, 1974, p. 33, tradução nossa).

O que poderia significar, contudo, para Kant, *determinar* os limites do conhecimento humano? A pergunta pode parecer ingênua a princípio; não estaria Kant fazendo um uso comum do verbo determinar, *bestimmen*, que não implicasse nada de mais profundo ou teoricamente relevante para a sua filosofia? Afinal, o verbo, assim como o substantivo dele derivado, *Bestimmung*, se submeteriam a múltiplas interpretações, de modo que não se poderia talvez extrair deles um uso filosoficamente rigoroso da parte de Kant. Por isso, poder-se-ia pensar que o conceito de determinação — se é que pode ser chamado de conceito, e não meramente de palavra — não desempenha nenhum papel central em sua filosofia, e não seria de nenhuma relevância para entender suas ideias e suas teses centrais. Contudo, como pretendemos mostrar aqui, um estudo mais aprofundado não apenas de Kant, como também do idealismo alemão como um todo, mostrará que o conceito de determinação, articulado com os conceitos de forma e de conteúdo, fornecerá o *fundamento lógico e ontológico* por meio do qual os autores deste período pensarão o fundamento de nosso conhecimento. Por essa razão, esses conceitos também desempenharão um papel central em Hegel, que não inaugurará, mas sim dará continuidade, a um longo desenvolvimento destes conceitos que passa por Kant e pelos demais autores do idealismo alemão.

Com efeito, o conceito de determinação aparece em momentos chave das filosofias desses autores como um elemento fundamental e fundante de suas concepções de filosofia e de como

¹ Inspirando-nos no livro de Vieweg sobre a filosofia do direito de Hegel, *Das Denken der Freiheit*, onde o autor usa como epígrafes letras de música dos *Beatles*, as epígrafes das seções individuais dos capítulos deste trabalho são tiradas de títulos ou letras de música do *Porcupine Tree*, banda que, com todas as suas excursões pelo progressivo e pelo psicodélico, fornece material de sobra para epígrafes adequadas à experiência de pensamento que é o idealismo alemão.

² Vide SCHNEEWIND, 2001, p. 32.

ela pode se constituir em um autêntico sistema. Assim, por exemplo, Kant afirma, no primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*, que a “*determinação* de todos os conhecimentos puros *a priori*” deve ser “a medida” e o “exemplo de toda certeza apodítica (filosófica)” (KANT, 1974, p. 15, grifos nossos); afirma, ainda, no segundo prefácio da mesma obra, que uma ciência só pode ser racional caso algo nela seja conhecido *a priori*, ou seja, se houver uma parte dela na qual “a razão *determin[e]* completamente *a priori* o seu objeto” (ibid., p. 21, grifos nossos). Em razão disso, é, para Kant, a *determinação* de todos os conhecimentos *a priori* que, ao mostrar o limite do conhecimento humano, torna possível termos um conhecimento certo e seguro dos objetos, ou seja, um conhecimento *determinado* e *delimitado* unicamente por nossa razão: a *determinação* dos objetos do conhecimento é assegurada pela *determinação* dos limites da experiência possível.

De maneira semelhante, vemos Fichte recorrer ao conceito de determinação em um momento central da exposição e da fundamentação do seu sistema: pois o terceiro princípio da *Doutrina da ciência* de 1794, aquele que, segundo Fichte, garante que “a identidade da consciência, o único fundamento absoluto de nosso saber” não seja suprimida (FICHTE, 1965a, Primeira Parte, § 3, Seção B) é, justamente, o princípio cuja característica distintiva é a ação de “delimitar um pelo outro”, quer dizer, o princípio cujo modo de ação é fornecido pela “categoria da *determinação*” (FICHTE, 1965a, Primeira Parte, § 3, Seção D, 9), em um claro paralelo com o uso que Kant faz de determinação como limitação (*determinar* os *limites* do conhecimento) e, como pretendemos discutir melhor mais adiante, em um diálogo chave com a *Satz der Bestimmbarkeit*, de Maimon. Assim, vemos, mais uma vez, o conceito de determinação desempenhar um papel fundamental na compreensão que o filósofo tem daquilo que faz e daquilo que torna possível um sistema filosófico, pois será a atividade de *determinar*, de *opor*, ao eu *divisível*, um não-eu *divisível*, que permitirá estabelecer o Eu Absoluto como o fundamento determinante da filosofia, como o princípio de nosso conhecimento, sem que com isso se produza nenhuma contradição insuperável.

Por fim, no Hegel de maturidade, a operação central de sua dialética, aquela que torna possível todo o percurso sistemático de sua filosofia, nada mais é do que a operação da negação *determinada*, “*bestimmte Negation*”, unicamente por meio da qual se pode apreender que o “nada” produzido pela oposição e pela contradição dialética não é um “*puro nada*”, mas sim um “nada *daquilo de que resulta*” o qual, portanto, é “*determinado* e tem um *conteúdo*” (HEGEL, 1986, p. 74). Assim, será apenas pela operação da negação *determinada*, da *Aufhebung*, da negação que não apenas nega, mas igualmente *eleva* e *conserva*, e que, ao elevar e ao conservar, *limita* aquilo que é negado sem rejeitá-lo por inteiro, que a filosofia poderá se constituir como

um autêntico sistema, no qual o fundamento incondicionado de nosso conhecimento pode verdadeiramente ser concebido como o fundamento que se realiza *por meio da determinação de seus momentos*. Assim, devemos reconhecer o papel que os conceitos de forma e de conteúdo desempenhariam em suas filosofias, já que, onde quer que se trate do conceito de determinação, seja nos primeiros esboços, seja nos textos fundacionais dessas filosofias, também é discutida a relação entre forma e conteúdo, a fim de se poder explicar com eficiência como se daria e onde deveria ser buscada a determinação de um objeto.

* * *

Que a problemática em torno dos conceitos de determinação, de forma e de conteúdo seja relevante para a compreensão da filosofia de Kant e do idealismo alemão como um todo parece contradizer a perspectiva paradigmática. Contudo, parece-nos que Kant escolher o termo *determinar* para descrever o seu projeto crítico (como citado acima) não é de modo algum fortuito; pelo contrário, tal uso refletiria o papel central que o conceito de determinação desempenharia em sua filosofia, uma vez que a sua presença seria expressão não apenas de alguns dos pressupostos mais fundamentais de sua filosofia crítica, como também de sua filosofia pré-crítica. De fato, tais pressupostos estariam vinculados, entre outras coisas, à teoria do juízo de Kant e às distinções por ele estabelecidas entre lógica formal e lógica transcendental³; essas distinções, por sua vez, são inseparáveis, também, do modo com que Kant concebe a relação entre forma e conteúdo. Poder-se-ia outrossim dizer que são esses pressupostos que explicam, em alguns dos seus motivos fundamentais, a passagem do Kant pré-crítico para o crítico, e, desse modo, também o movimento filosófico que desponta a partir da “revolução copernicana” e que leva às filosofias pós-kantianas. Não por outra razão, sem o conceito de determinação e sua relação intrínseca com os conceitos de forma e de conteúdo, ou assim queremos defender, muito permanece incompreendido, nem se deixa esclarecer por inteiro sobre a maneira como essas filosofias pensam as relações entre fundamento e fundado, entre condicionado e incondicionado, bem como sobre as consequências que se tira dessas relações não apenas para a filosofia teórica, mas também para a filosofia prática, ainda que pretendamos nos concentrar apenas na primeira aqui.

Essas afirmações podem parecer, aqui, exageradas e injustificadas. Elas, contudo, encontram suporte em uma recomendação feita por Lovejoy em um dos artigos mais relevantes da literatura secundária sobre Kant. Segundo Lovejoy, a filosofia de Kant só poderia ser compreendida com adequação em seu sentido e em sua originalidade se a relação dela com as

³ Vide LEE, 2004.

filosofias e os filósofos que a antecederam fosse levada a sério⁴. Em outras palavras, para poder avaliar adequadamente a originalidade da filosofia kantiana em relação às que a antecederam, seria indispensável avaliar em que medida essa filosofia se apoia em um diálogo com a tradição e com os problemas de que esta se ocupou. Mais ainda, seria necessário avaliar em que medida Kant se afasta, sob alguns aspectos, dessa tradição, precisamente porque continua a compartilhar com ela problemas fundamentais aos quais visa responder. Com efeito, tal relação nos permite perguntar: e se a revolução copernicana, em vez de necessária como maneira de abdicar de toda concepção de incondicionado, fosse necessária justamente para que esse incondicionado pudesse receber o seu lugar adequado enquanto fundamento de nosso conhecimento das *determinações* dos objetos? Essa pergunta, que parece ser fundamental para a compreensão da filosofia kantiana, exige recuperar o diálogo que Kant trava com seus antecessores, e examinar em que medida ele busca responder a perguntas postas por aqueles que o antecederam — por exemplo, sobre os primeiros princípios do conhecimento e da *determinação* das coisas — de maneira que os distinga da tradição, por julgar as respostas por ela oferecidas a essas perguntas insatisfatórias e insuficientes.

Claro é que, para que tal empresa fosse possível, exigir-se-ia levar a sério o estudo das obras pré-críticas kantianas — um estudo que amiúde não é feito nem levado a sério — infelizmente — embora haja exceções⁵. Entretanto, a partir do momento em que nos voltamos para essas obras — tal como Eidam o faz com louvor em seu *Dasein und Bestimmung*⁶ —, encontramos lá a chave para compreender a centralidade do conceito de determinação e de sua relação com os conceitos de forma e de conteúdo na filosofia de Kant. De fato, como veremos, Kant primeiro desenvolverá de maneira explícita o seu conceito de determinação em seu *Nova Dilucidatio*, em conexão — não por acaso — com o princípio de razão suficiente⁷. Aqui não é ainda o lugar de expor em suas minúcias o conceito de determinação que é aí definido e utilizado por Kant; por ora, basta indicar as seguintes características que vêm atreladas a esse conceito: primeiro, entende-se o conceito de determinação como aquilo que pode ser predicado *positivamente* do objeto de que ele é determinação, como aquilo que esse objeto em si, em sua especificidade e particularidade, *é*. Em outras palavras: por meio da determinação de um objeto, deve-se nos ser fornecido o seu *conteúdo*, já que justamente o conteúdo é aquilo que diz respeito ao que o objeto especifica e particularmente *é*, em oposição às meras relações pelas quais *pensamos* os objetos *em geral*, ou seja, à sua *forma*; segundo, essa concepção de determinação

⁴ LOVEJOY, 1906, p. 406.

⁵ Vide Schonfeld, 2000.

⁶ EIDAM, 2000.

⁷ KANT, 2015, p. 423.

levará a uma distinção entre dois tipos de fundamento para se determinar um objeto: o fundamento do ser (*Grund des Seins*) e o fundamento do conhecimento (*Grund des Erkennens*).⁸

Por trás dessa distinção entre dois tipos de fundamento da determinação do objeto — distinção que, segundo Eidam, seria “o problema fundamental” que perpassaria toda a filosofia de Kant —, encontrar-se-ia, porém, como visaremos mostrar ao longo deste trabalho, um pressuposto fundamental acerca do que é a determinação de um objeto, pressuposto que acompanhará Kant ao longo de toda a sua filosofia. Trata-se de uma concepção de determinação que poderíamos chamar de concepção “positiva”, segundo a qual as determinações que constituem um objeto são fundamentalmente *positivas* e dizem aquilo que o objeto é *por si mesmo*, ou seja, o seu *conteúdo*, em oposição a determinações apenas *relacionais* e, nesse sentido, *negativas*, ou, justamente, *formais*.⁹ Caso seja assim, todas as determinações relacionais — isto é, as determinações negativas ou formais — não seriam determinações fundamentais do objeto, e sim secundárias, que teriam seu fundamento, em última instância, nas determinações positivas.

Essa concepção de determinação mantida por Kant, porém, suscitará uma série de problemas, sobretudo de natureza epistemológica: uma vez que as determinações do objeto que acessamos por meio do nosso conhecimento são o que são apenas *em relação* ao nosso conhecimento — e, demais disso, uma vez que nosso conhecimento é necessariamente de caráter *relacional*, tal como se deixa mostrar pela estrutura do juízo, que consiste em uma *relação* entre sujeito e predicado, e esta, por sua vez, constitui, justamente a *forma* de nosso conhecimento —, como seria possível, por meio de nosso conhecimento, conhecer as determinações fundamentais dos objetos? Como seria possível, nesse contexto, acessar a realidade tal como ela é, e não apenas tal como nós temos de *pensá-la*?

Esse problema, com que Kant se confrontará por todo o seu período pré-crítico, o levará, por fim, como mostraremos em filigranas mais à frente, à solução crítica: podemos ter um conhecimento seguro dos objetos porque esses objetos, *dado que são conhecidos por nós*, são determinados naquilo que eles são, nesse conhecimento, *pela forma de nosso conhecimento*. Ainda que os objetos não sejam, em sua *existência*, dados ou produzidos pelo nosso conhecimento — pois o entendimento, como não nos cansa de lembrar Kant, não produz os seus próprios objetos, e o ser humano não é capaz de uma intuição intelectual — eles são, em sua determinação enquanto *objetos do conhecimento* (quer dizer, enquanto objetos de uma

⁸ Também chamados por Kant de “fundamento do porquê” (*der Grund warum*) ou de “fundamento da origem” (*Grund des Entstehens*), no caso do fundamento do ser, e de “fundamento de que” (*Grund dass*), no caso do fundamento do conhecimento (KANT, 2015, p. 423).

⁹ Que uma determinação seja relacional não significa nada senão, justamente, dizer que ela só é possível e só se constitui primeiramente pelo fato dela *não ser* uma outra determinação, de ela se relacionar com uma outra determinação que *não ela*.

experiência possível), condicionados pela nossa faculdade de conhecê-los. Desse modo, tal faculdade não é externa àquilo que esses objetos são enquanto *objetos de conhecimento*, ao seu conteúdo enquanto objetos do conhecimento, mas sim se constitui como *sua condição de possibilidade* e, por isso mesmo, nos fornece a determinação positiva daquilo que esses objetos são em seu conteúdo (ainda que enquanto fenômenos¹⁰). Só desse modo Kant conseguirá satisfazer a sua exigência por um *conhecimento não meramente formal dos objetos*.

Assim, por meio da distinção entre o objeto tal como ele é segundo a sua existência, em si mesmo (como coisa em si), e tal como ele é segundo o nosso conhecimento (como fenômeno), Kant visaria, poder-se-ia dizer, formular uma concepção de conhecimento que possibilitasse que tivéssemos acesso a um conhecimento não meramente formal e relacional dos objetos, ou seja, um conhecimento que nos fornecesse uma determinação *positiva* do objeto, mesmo que essa determinação seja, necessariamente, dependente de nosso conhecimento. Para solucionar o problema epistemológico posto pela sua concepção positiva (e ontológica) de determinação, Kant teve, portanto, de conceber o conhecimento *como condição de possibilidade de seu objeto*, a *forma* como constitutiva de seu *conteúdo*, uma vez que, só assim, ela poderia *determinar esse objeto positivamente*, naquilo que ele *é*, e não apenas as relações em que o pensamos. Em outras palavras, para poder conceber como nosso conhecimento poderia fornecer uma determinação positiva do objeto, Kant teve de chegar à ideia central da revolução copernicana: a de que *a forma é determinante* — isto é, de que, ao menos em algum sentido, a forma de nosso conhecimento é constitutiva do seu conteúdo, uma vez que é condição de possibilidade desse conteúdo, daquilo que *é*, mesmo que apenas enquanto objeto do conhecimento. Por isso, esse conhecimento não é apenas o nosso modo de pensar o objeto (ou seja, não é um simples conhecimento formal das relações em que pensamos os objetos, que nada nos diz de *específico* nem de positivo sobre eles), mas sim determina efetiva e positivamente e, mais ainda, *necessariamente*, aquilo que esse objeto *é*, mesmo que como um objeto específico *de nosso conhecimento*.

Kant não recusa essa concepção de determinação como algo fundamentalmente positivo e que nos diz o que o objeto *é*, e não apenas as relações pelas quais o *pensamos*, mas sim, pelo contrário, visa a conservá-la em sua filosofia crítica; a ela, entretanto, nada parece ser mais oposto

¹⁰ O que joga uma nova luz sobre a seguinte, e em um primeiro momento curiosa, afirmação do Kant crítico: “Assim, quando dizemos: os sentidos nos representam objetos como eles aparecem [*erscheinen*], o entendimento, porém, como eles são [grifos nossos], deve-se tomar a última afirmação não em sentido transcendental, mas sim em sentido meramente empírico, ou seja, como eles têm de ser representados enquanto objetos da experiência, na interconexão [*Zusammenhang*] completa dos fenômenos. (KANT B 313).

do que a concepção hegeliana de determinação, segundo a qual *omni determinatio est negatio*. De fato, em um artigo recente, Melamed observa que “a importância da fórmula ‘determinação é negação’ para a compreensão da filosofia de Hegel e do idealismo alemão em geral dificilmente é questionada, mas uma explicação precisa dessa fórmula ainda é de se desejar” (MELAMED, 2012, p. 176).¹¹ Assim como em Kant, é raro o conceito de determinação, e sua relação com os conceitos de forma e de conteúdo, ser tomado como o centro da discussão feita pela literatura secundária sobre Hegel e, mesmo quando ocorre de a discussão sobre o conceito de determinação tomar os holofotes, isso costuma se dar apenas no contexto da discussão da interpretação hegeliana de Espinosa,¹² embora existam algumas importantes exceções.¹³ Contudo, por mais que seja inquestionável a importância que a relação entre o conceito de determinação de Espinosa e o conceito de determinação de Hegel teria para a compreensão da filosofia deste último¹⁴, parece-nos ser igualmente fundamental, embora tenha se dispensado menos atenção para esse ponto, levantar a seguinte pergunta: como, da concepção de determinação enquanto fundamentalmente positiva, esposada por Kant, se chega à concepção de determinação enquanto fundamentalmente negativa, adotada por Hegel? E como isso se relaciona, particularmente, com o modo distinto com que ambos concebem a relação entre forma e conteúdo?

Essa pergunta, parece-nos, é fundamental para que se possa compreender uma das questões metafísicas mais fundamentais, senão a mais fundamental, que se insere não apenas na filosofia de Kant, como também nas filosofias do idealismo alemão como um todo e, por fim, na filosofia de Hegel: a questão sobre a natureza do *incondicionado*. De fato, como mostraremos com minúcias depois, pensar a determinação como fundamentalmente positiva era inseparável, para Kant, da possibilidade de se pensar e conceber com justeza o incondicionado enquanto tal, e será essa exigência levada ao seu limite — a de que o absoluto seja positivo por completo, e não tenha nada de negativo em si¹⁵ — o que conduzirá, em última instância, à solução crítica.

¹¹ Melamed alude aqui a Franks e à sua discussão sobre a aproximação tentada por Jacobi entre Kant e Espinosa por meio do conceito de determinação (FRANKS, 2005, pp. 170–171) e à afirmação notável feita por Franks no mesmo livro de que “mesmo para Kant, a construção na intuição é *determinação por negação*” e de que “para os idealistas alemães, [ao contrário de Kant], não é apenas a construção geométrica que envolve a determinação por negação, mas também a ontologia transcendental.” (Ibid., p. 340). É importante pontuar que o conceito de determinação não é central nem sequer na exposição de Franks.

¹² Por exemplo, em MACHEREY, 2011, cap. 4 e de GAINZA, 2008, cap. 6.

¹³ Vide, por exemplo, MACOR, 2013 e 2015, BRANDON, 2002, Cap. 6, LEE, 2004, 2009 e 2012 e EIDAM, 2000.

¹⁴ De fato, chegamos mesmo a escrever um artigo sobre esse assunto. Consultar MACHADO, 2015.

¹⁵ O que, por outro lado, implicaria que nunca poderíamos ter um conhecimento *efetivo* do incondicionado, uma vez que nosso conhecimento é fundamentalmente de natureza relacional e, por isso, é-lhe constitutivo um elemento negativo. Assim, o incondicionado, por ser absolutamente positivo, nunca poderá ser determinado pelo conhecimento, nunca poderá ser fornecido em seu conteúdo por meio da forma de nosso conhecimento, mas deve, antes, permanecer apenas um horizonte regulador, e um horizonte que, por sua positividade irrestrita, só pode ser *posto*, e nunca, de fato, *determinado* — algo que examinaremos e compreenderemos com mais minúcias no fim do primeiro capítulo.

Formula-se da seguinte forma, portanto, a questão que já desde Kant estava posta: *como conceber adequadamente o incondicionado, isto é, como conceber aquilo que deve ser o fundamento da determinação de todas as coisas e de si mesmo?*

É-nos claro que, para Kant e para os idealistas alemães, o edifício de todo conhecimento depende da resposta a essa pergunta — e essa clareza é uma negação explícita de todas as interpretações do idealismo alemão como um “retrocesso metafísico” em relação à revolução filosófica que teria sido posta pela filosofia crítica. Antes, os autores desse período nada mais fizeram do que tentar pensar uma exigência metafísica *interna* ao próprio sistema filosófico kantiano, e de modo algum a ele imposta de maneira exterior: a exigência de pensar o fundamento incondicional e, portanto, *autodeterminado* de nosso conhecimento. A nossa proposição, assim, pode ser radical, mas tem de ser defendida: não apenas as filosofias do idealismo alemão, mas também, e na sua essência, a filosofia de Kant, são *filosofias do incondicionado* (para se convencer disso, poderíamos lembrar que o próprio Kant insiste, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, que o fundamental seria poder pensar o incondicionado *sem contradição*¹⁶). E é para pensá-lo *como condição de toda determinação* e, portanto, também como *autodeterminado*, que esses autores se viram confrontados com a necessidade de examinar qual concepção de determinação seria adequada para descrever e para explicar o modo como o incondicionado poderia fornecer não apenas o fundamento real de nosso conhecimento, mas também explicar o modo pelo qual, justamente, a forma poderia ser determinante de seu conteúdo.¹⁷

O que, afinal, seria o fundamento de que as coisas sejam, de fato, como elas são? Será que aquilo que as coisas fundamentalmente são seria aquilo que elas são *por si mesmas*, de modo independente de sua relação com o que lhes é distinto, ou elas apenas são o que são em função

¹⁶ KANT, 1974a, p. 33. Urge notar: é perfeitamente possível *pensar* o incondicionado sem contradição, embora, como as antinomias mostram, não seja possível *determiná-lo*, ou seja, conhecê-lo não apenas na *forma* com que temos de pensá-lo, mas sim em seu *conteúdo*, sem contradição.

¹⁷ Motivo pelo qual só podemos concordar com Beiser, quando este afirma que “a ideia do absoluto em Schelling e Hegel era mais do que um salto acrítico na metafísica. Em vez de ignorar o desafio da filosofia de Kant, a metafísica era o único meio de resolver o seu problema fundamental, ou seja, explicar como conceitos *a priori* aplicam-se à experiência”. (BEISER, 2014, p. 28) Ao que apenas acrescentaremos que o problema fundamental de Kant poderia ser formulado em termos ainda mais gerais por meio, justamente, da questão sobre como a forma do conhecimento poderia determinar o conteúdo de seu objeto.

de sua relação com as outras coisas? Em outras palavras: qual é o fundamento da determinação de que as coisas sejam como são?

Uma pergunta como essa, formulada nesse nível de generalidade, pode parecer talvez, filosoficamente ingênua. Entretanto, acreditamos que ela destila, em larga medida, a questão filosófica central que está por trás das elaborações filosóficas de Kant em torno do conceito de determinação e, mais tarde, dos demais autores do idealismo alemão. De fato, é em função dela que acreditamos que seja possível atribuir a essas filosofias algo que gostaríamos de caracterizar aqui como *ontologia da determinação*. O pressuposto fundamental de toda ontologia da determinação, tal como a definimos aqui, seria o de que *há um fundamento da determinação das coisas, e que este determina necessariamente aquilo que por ele é fundamentado, sem, inversamente, ser determinado por ele da mesma maneira que ele o determina*. A relação de determinação é, nesse sentido, *fundamentalmente assimétrica*, pois apenas essa assimetria garantiria a *necessidade* ou a *realidade* da determinação (ou seja, que o objeto assim determinado só possa ser determinado *deste modo*, e não de outra maneira)¹⁸.

Caso o pressuposto fundamental de todas as ontologias da determinação seja como enunciamos acima, o seu objetivo central, decorrente desse pressuposto, seria o de *estabelecer adequadamente qual fundamento determinante seria capaz de satisfazer a exigência de estar em uma relação de determinação assimétrica com o seu fundamentado*, pondo-se, portanto, como seu fundamento necessário e como única possibilidade de explicação de sua determinação.

Para que esse fundamento seja capaz de satisfazer tal exigência, uma condição seria indispensável: se ele não deve de modo algum ser determinado por aquilo que fundamenta da mesma maneira que ele o determina, então, ele só pode ser determinado *por si mesmo*. O fundamento determinante, mais do que ser determinante, deve ser, além disso, *autodeterminante*. Ele deve ser um fundamento *incondicionado*, e, para tanto, não deve ser determinado (ou seja, condicionado) por nada além de si mesmo; em outras palavras: aquilo que o faz o que ele é não deve (ou “pode”) ser dado pelo fato dele não se relacionar com nada distinto de si mesmo.

Com efeito, uma ontologia da determinação deve buscar, no objeto ou para ele, aquilo que lhe seja capaz de fornecer sua determinação incondicionada e, portanto, servir de fundamento *necessário* daquilo que o objeto é. Diante dessa exigência, a ontologia da determinação tem duas principais alternativas: a primeira afirma que a determinação de um objeto é dada necessariamente por aquilo que ele é *em si mesmo*, independentemente de sua relação com outros objetos (e a pergunta se torna, então, qual é o fundamento de que ele seja em si

¹⁸ Não por outra razão, a assimetria da determinação será fundamental para a distinção kantiana entre lógica geral e lógica transcendental, assim como para a impossibilidade de predicados compartilhados advogada por Maimon.

mesmo aquilo que ele é); já a segunda, que a determinação de um objeto é necessariamente dada pela relação que ele estabelece com o que ele *não é*, ou seja, com os demais objetos, *mas apenas na medida em que, ao relacionar-se com aquilo que ele aparentemente não é, ele, na verdade, apenas relaciona-se consigo próprio*. Em outras palavras: pode-se dar prioridade à determinação *positiva* dos objetos (aquilo que eles *são* por si mesmo), fazendo com que a negativa seja dela derivada, ou à determinação *negativa* dos objetos (por meio daquilo que eles *não são*), fazendo com que a positiva seja derivada da negativa. Aquilo que seria a determinação positiva do objeto, poderíamos chamar, igualmente, de seu *conteúdo* — pois o conteúdo de um objeto nada mais é do que, justamente, aquilo que ele é ao abstrair-lo do modo como ele aparece ou como ele é apresentado ou como é exposto por meio da relação com distinto de si mesmo. Aquilo que seria a determinação negativa do objeto, por sua vez, poder-se-ia chamar, justamente, de sua *forma* — pois a forma de um objeto nada mais é do que o modo com que ele aparece por meio de uma relação com algo distinto de si mesmo¹⁹.

O problema fundamental de toda ontologia da determinação é, assim, este: para se chegar ao fundamento da determinação de um objeto, deve-se buscar esse fundamento em sua *forma*, e em seu respectivo fundamento, ou em seu *conteúdo*, e naquilo que o fundamenta? Mais ainda: seja o fundamento forma, seja ele conteúdo deve-se concebê-lo como essencialmente *forma* ou *conteúdo*, como algo que é por si mesmo e independentemente de sua relação com algo distinto de si mesmo, ou como algo que é o que é apenas por meio da relação com aquilo que ele *não é*, uma vez que, em verdade, por meio dessa relação, ele se relacionaria apenas consigo próprio?

Acreditamos que a história da filosofia como um todo é marcada por respostas diferentes a essa pergunta²⁰ — e, portanto, por diversas variações daquilo que chamamos, aqui, de *ontologias da determinação*. Contudo, as variações específicas que nos interessa estudar aqui são, sobretudo, aquelas que aparecem na denominação corrente de *idealismo alemão* — principalmente nas figuras de Kant, Reinhold, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel²¹. Isso porque, em primeiro lugar,

¹⁹ Demonstrar-se-á por meio do desenvolvimento geral da tese que a correspondência entre determinação positiva e conteúdo, bem como a correspondência entre determinação negativa e forma se sustentam, sobretudo na forma com que o Kant pré-crítico concebe a relação entre o princípio de identidade e o princípio de razão suficiente.

²⁰ Com o que não queremos dizer, contudo, que a história da filosofia seja caracterizada *exaustivamente* como uma história das ontologias da determinação, mas sim apenas que momentos centrais de seu desenvolvimento se deram por formulações distintas dessa ontologia e por respostas distintas às perguntas fundamentais que ela coloca.

²¹ Temos consciência de que não se costuma listar Maimon não é entre as grandes figuras do idealismo alemão, tipicamente limitadas a Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Contudo, como pretendemos mostrar ao longo de nosso trabalho, acreditamos que Maimon seja uma figura tão central para o desenvolvimento e para os desdobramentos desse movimento filosófico que chamamos de idealismo alemão e que comparta de modo tão fundamental de seu projeto e de seus pressupostos — e mesmo, em certo sentido, esboça alguns deles pela primeira vez — que apenas uma injustiça histórica, e não pouco preconceito com as suas origens e as suas condições, poderia justificar a marginalização pela qual esse autor passou por tanto tempo dentro dos estudos sobre o idealismo alemão, a ponto de apenas no final do século XX começar a receber o reconhecimento que lhe é devido. E ninguém menos que o próprio Fichte consideraria justificada a nossa aferição da importância de Maimon.

foi precisamente por meio do estudo dessa corrente filosófica — particularmente em sua relação com o ceticismo²² — que chegamos ao reconhecimento do problema da determinação como um problema central, não apenas para entender os autores deste período em particular, mas também para compreender um problema filosófico de fundo fundamental em diversos momentos da história da filosofia e mesmo para o debate filosófico contemporâneo. Em segundo lugar, porque talvez sejam os autores desse período que fornecem uma das repostas mais interessantes à questão do fundamento da determinação, assim como uma das mais historicamente influentes.

O que haveria de tão original ou interessante na resposta desses autores? A tentativa de conciliar duas pressuposições aparentemente incompatíveis em sua resposta à pergunta sobre o fundamento da determinação: em primeiro lugar, que a determinação fundamental do objeto não pode ser apenas *formal*, quer dizer, não pode ser uma mera relação geral desprovida de conteúdo; em segundo lugar, que, não obstante, a forma do objeto deve nos permitir, de algum modo, conhecer *necessariamente* o seu conteúdo. De fato, como pretendemos defender aqui que — no que nos inspiramos em larga medida na obra de Eidam²³ — a filosofia de Kant, desde o seu período pré-crítico, visa, precisamente, a conciliar essas duas pressuposições. E a solução última a esse problema que dará, de sua parte a filosofia crítica como tal, terá o impacto que teve e a influência que teve precisamente por chegar a uma conclusão que os seus sucessores apenas tentaram levar às últimas consequências, a saber: se podemos ter um conhecimento necessário do conteúdo do objeto por meio de sua forma, isso se deve ao fato de que a forma *determina* o conteúdo, em vez de ser algo simplesmente separado e alheio a ele. Em outras palavras: a solução kantiana para o impasse teórico oriundo da exigência simultânea de se priorizar o conteúdo mas se poder simultaneamente acessá-lo por meio da forma é a concepção de uma *forma determinante*. É precisamente nisso, de fato, que enxergamos aquilo em que o *idealismo* do idealismo alemão consistiria: na afirmação de que a forma determina, necessariamente, o conteúdo, e na busca pela concepção mais adequada do que e de como deve ser essa forma a fim de que ela seja, de fato, capaz de efetuar essa determinação²⁴.

²² A esse respeito, consulte-se a nossa dissertação de mestrado (MACHADO 2014).

²³ Verifique-se EIDAM, 2000.

²⁴ Não por outra razão, todos os textos inaugurais dos autores deste período, os textos, portanto, em que discutem *os princípios e a metodologia* de sua filosofia, um dos pontos centrais discutidos, senão o ponto mais central, é o da relação e entre *forma* e *conteúdo* — quer estejamos falando da *Crítica da Razão Pura*, em Kant, ou da *Resenha do Ensidemo* de Fichte ou de *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*, de Schelling, para citar apenas alguns exemplos. Também não por outro motivo, as críticas a essas mesmas filosofias também focalizaram com sistematicidade a relação entre forma e conteúdo — o que talvez seja exemplificado de maneira mais clara e

De fato, talvez o mais interessante nesse desenvolvimento esteja em, tal como já indicamos, a concepção de determinação dada de início em Kant chega a ser quase que uma inversão completa em Hegel, de uma concepção eminentemente positiva para uma concepção eminentemente negativa — em outras palavras, de modo que se passa de uma das alternativas da ontologia da determinação para a alternativa oposta. Esse desenvolvimento do conceito de determinação ao longo do idealismo alemão, como pretendemos mostrar, não é fortuito; de fato, ele se deve precisamente à necessidade de se satisfazer a demanda, que pertence ao projeto de todas essas filosofias, de conceber com adequação a forma determinante. Com mais especificidade, ela se deve à tentativa de conceber adequadamente a natureza da determinação *do próprio fundamento*, ou, em outras palavras, de sua *autodeterminação* ou de sua *autoposição*, a fim de que ele possa, de fato, valer como um fundamento incondicionado e absoluto. Talvez seja sobretudo nesse aspecto que a inversão mais radical ocorre. Isso porque, em Kant, parte-se do pressuposto de que o fundamento incondicionado, precisamente por ser incondicionado, não pode ser determinado por nada exterior a si mesmo, e, por isso, a sua determinação tem de ser dada não por meio da sua relação com algo distinto de si, mas sim e fundamentalmente *por si mesmo* (é por isso que, em bom rigor, o incondicionado não poderia nem mesmo ser determinado, mas sim, simplesmente, posto, dado que ele é uma positividade que não admite limitação). Como pode-se notar, é isso que fornece o primado da determinação positiva aqui, e a necessidade de tomá-la como fundamento primeiro e anterior de toda determinação negativa, de modo que — e de uma maneira que parece não pouco paradoxal — é o conteúdo, a determinação *positiva* do objeto que tem prioridade em relação à forma, isso é, à determinação negativa por meio da relação do objeto tanto com outros objetos quanto com o nosso conhecimento.

Contudo, essa prioridade do conteúdo em relação à forma não deve, justamente, implicar que não se possa conhecer de nenhum modo o objeto de nosso conhecimento *por meio das nossas formas de cognição*. Daí que Kant tenha de, em alguma medida, relativizar o primado da determinação positiva; embora ainda não se possa abdicar por inteiro dela — embora, em última instância, ela ainda deva estar no fundamento de nosso conhecimento do objeto —, ainda assim, a determinação negativa, a determinação por meio da forma deve, de algum modo, nos fornecer um conhecimento necessário do objeto em seu conteúdo — e, portanto, ser, de algum modo, constitutivo de seu conteúdo e, nesse sentido, também *positiva*. É desse movimento

inconfundível nos *Aforismos Sobre o Absoluto*, de Schulze, texto que, não por acaso, será central para o desenvolvimento da filosofia de maturidade de Hegel.

argumentativo, como pretendemos mostrar, que surge a virada da filosofia crítica e a sua distinção entre fenômenos e coisas em si: o objeto pode ser conhecido necessariamente, em seu conteúdo, por meio da forma de nosso conhecimento, porque essa forma é *constitutiva* de seu conteúdo, ou seja, do *próprio* objeto, embora, por consequência disso, não como ele é *em si mesmo*, mas sim enquanto *fenômeno*, ou seja, conquanto ele já não é dado inteiramente por si mesmo e incondicionalmente, mas sim *tem a negatividade como um momento constitutivo de seu conteúdo*. Por meio da forma, então, Kant instaura a proposição que deve conciliar o primado do conteúdo com o seu conhecimento necessário: a proposição da *forma determinante*.

Uma vez instaurada essa proposição, esse projeto filosófico, tanto os seus proponentes (Reinhold, Maimon, Fichte, Schelling), quanto os seus críticos (Schulze, Jacobi etc.), não importa a posição que mantenham sobre qual forma estaria em condições de ser uma forma determinante, ou mesmo se alguma forma seria capaz de satisfazer essa exigência, todos manterão o pressuposto fundamental de Kant: o primado do conteúdo sobre a forma (quer dizer, há um conteúdo anterior e irredutível à forma). Somente Hegel — e, de fato, apenas o Hegel de maturidade — questionará esse pressuposto. A proposição da forma determinante, para ser levada às suas últimas consequências, terá de abdicar de um dos pressupostos fundamentais que se encontrava por trás dela em sua germinação: o do primado do conteúdo sobre a forma. O que não significa, de modo algum, é importante notar que Hegel cairia em um *formalismo*, pelo contrário, a radicalização da ideia da forma determinante levará à concepção hegeliana de uma *forma que se torna inteiramente o seu conteúdo*, de modo que *não há nenhum conteúdo que lhe seria anterior e primevo o qual pressupor-se-ia uma condição impenetrável*, e que não seria por ela constituído. Só assim a forma poderá, de fato, ser verdadeiramente determinante e escapar, em razão disso, a todo formalismo (de fato, o formalismo só é possível onde há alguma separação fundamental entre forma e conteúdo), uma vez que não se supõe que o conteúdo possa, de algum modo, subsistir de maneira anterior à determinação operada por essa forma *nela mesma* — o que implica, naturalmente, que o primado do tipo de determinação passa da determinação positiva (tal como era em Kant), para a determinação negativa — *omni determinatio est negatio*.

Por isso, poderíamos dizer, e, ao dizê-lo, inverter a maneira comum de se pensar acerca dessa questão: se o conceito de determinação, no idealismo alemão e em Kant, carece ele mesmo de uma *determinação* mais minuciosa por parte desses autores, isso não decorreria da irrelevância desse conceito, mas sim, pelo contrário, do fato dele decorrer de uma pressuposição tão fundamental para eles que, a que tudo indica, muitas vezes (embora nem sempre) não se julgou que fosse necessário demorar-se em sua justificação. Se os pressupostos mais fundamentais são aqueles sobre os quais mais se silencia, por se considerá-los tão evidentes que não necessitam de

nenhuma discussão explícita, ou mesmo por nem sequer se pensar que tais pressupostos pudessem ser questionados, então podemos dizer que o silêncio sobre o conceito de determinação seria indicativo do papel central que ele teve para esses autores, em seu esforço de pensar o incondicionado segundo uma concepção dele (como autodeterminado ou simplesmente posto) que, de tão evidente para eles, não parecia necessitar de maiores justificações. Assim, ainda que as mudanças pelas quais o uso desse conceito, que passa de Kant até Hegel, não tenham sido anunciadas com clareza, é imprescindível compreender que, para que elas levem de uma concepção eminentemente positiva de determinação a uma concepção eminentemente negativa, seria essencial deslindar alguns dos pressupostos mais fundamentais que serviriam de norte para a filosofia desses autores, e que, acreditamos, permanecem relevantes para a discussão a respeito da ontologia, da lógica e da epistemologia ainda hoje²⁵.

De fato, se essas filosofias, por muitas vezes, não fazem uma discussão explícita do conceito de determinação — embora, como pretendemos mostrar, elas em verdade ainda o façam, e em momentos chave de suas filosofias —, outra discussão, desta inseparável, ocorre não apenas sistemática e explicitamente em cada uma dessas filosofias, mas para além disso, se dá sempre de maneira central em seus textos inaugurais, a saber: a discussão sobre a *relação entre forma e conteúdo*. Discussão na qual, embora o conceito de determinação nem sempre seja um dos principais conceitos *analisados*, ainda assim não deixa de ser um dos principais conceitos *presentes*, uma vez que a discussão sobre a relação entre forma e conteúdo é feita, precisamente, tendo em vista a possibilidade de determinação do objeto. Assim, como pretendemos mostrar, a discussão sobre o conceito de determinação no idealismo alemão é inseparável da discussão que esses autores fazem, em seus textos inaugurais e de fundamentação metodológica, sobre a relação entre forma e conteúdo, e é por meio das diferentes articulações entre esses dois termos que vemos ser elucidada a concepção de determinação que cada um desses autores têm. Por isso, optou-se, aqui, por ter como núcleo central de análise apenas os textos inaugurais das filosofias desse período, sobretudo sua discussão sobre a fundamentação metodológica de suas filosofias, na qual a relação entre forma, conteúdo e determinação ocorre de maneira mais preeminente. Acreditamos que este tenha sido o melhor recorte para a proposta deste trabalho, uma vez que ele delimita de maneira clara o sentido de determinação que aqui nos interessa — a saber, não em um sentido prático, moral, mas sim em um sentido teórico, que articula ontologia, lógica e epistemologia²⁶ — e o principal veículo por meio do qual esse conceito é desenvolvido e

²⁵ A esse respeito, consultar, por exemplo, MACHADO, 2019, e as considerações finais desta tese.

²⁶ Poder-se-ia objetar aqui: como pretendemos falar de incondicionado e de autodeterminação no idealismo alemão, abdicando, ao mesmo tempo, de discutir a filosofia *prática* dos mesmos autores, ou uma temática tão fundamental como a do *primado da razão prática*? A essa objeção, poderíamos contrapor a seguinte inversão: *como falar da*

articulado nessas filosofias, a saber, por meio da discussão sobre a relação entre forma e conteúdo. De fato, parece-nos que esse recorte, ao mesmo tempo que é preciso e justifica a análise de um número bem delimitado e específico de textos, possibilita abarcar, de uma perspectiva mais abrangente e rigorosa, o desenvolvimento deste conceito não apenas em cada autor individualmente, mas sim na passagem e no diálogo entre os diferentes sistemas estudados aqui, de modo que a relevância e o papel desse conceito torne-se visível.

Feita essa delimitação, este trabalho visa fornecer um mapa geral desse desenvolvimento do conceito de determinação, em sua relação com os conceitos de forma e de conteúdo, que vai de Kant a Hegel. É claro, não será possível esmiuçar por completo cada manifestação do conceito em seu respectivo autor, nem é essa a nossa intenção. Antes, gostaríamos de apontar apenas algumas das principais passagens, dos momentos mais centrais e dos debates fundamentais que mostram a centralidade deste conceito para entender as filosofias deste período em geral, de modo que, sem esse conceito, muito do que nelas é debatido e desenvolvido permanece obscuro e alguns dos seus pressupostos mais fundamentais, relevantes até hoje, não podem vir inteiramente à luz.

Estamos cientes do risco desse procedimento, bem como das críticas usuais às quais poderia ser submetido; contudo, não nos pareceu possível fazer diferente. Como Lee já observara²⁷, há muito do idealismo alemão que não se pode compreender pelo tratamento isolado desses autores; fazê-lo seria, nesse contexto, mutilar a questão filosófica a que tentam responder. E como seria possível compreender as suas respostas, sem que tenhamos compreendido a sua pergunta? Compreender a pergunta, porém, exige entender as diferentes possibilidades de responder-lha²⁸, por que se respondeu de maneira diferente a ela antes, e por que se poderia responder-lha de maneira diferente depois; caso assim seja, parecer-nos-ia absolutamente injustificado analisar-se apenas um autor deste período. Algum recorte era necessário, é forçoso; mas, em razão disso, o recorte tradicional, que transcorre de Kant a Hegel, pareceu-nos

filosofia prática e do primado da razão prática, sem, antes, entender quais são os problemas de natureza ontológica, lógica e epistemológica que a proposição do primado da razão prática visa a responder? Não por acaso, gostaríamos de lembrar, nesse sentido, que, por mais que os filósofos do idealismo alemão defendam sistematicamente o primado da razão prática, a discussão sobre filosofia prática se dê sempre de maneira *posterior* à filosofia teórica, e, mais ainda, vise a resolver problemas que surgem primeiramente nela e como fundamento para suprir as suas insuficiências. Assim, só é possível entender o que significa a autodeterminação prática e o primado da razão prática caso se entenda o papel que a autodeterminação desempenha no conhecimento, e porque esse papel levaria a ter de conceber uma autodeterminação de caráter prático. Por isso, e tendo em vista que o trabalho a que nos propomos aqui já é difícil de dar conta nos caso nos limitemos à filosofia teórica, assim como seria difícil se nos limitássemos à prática, optamos, aqui, por começar pelo estudo do conceito de determinação e do papel da autodeterminação na filosofia teórica, que acreditamos que será indispensável para que possamos, posteriormente, nos dedicarmos ao estudo do mesmo conceito no que diz respeito à filosofia prática.

²⁷ LEE, 2009.

²⁸ Inclusive possibilidades que os próprios autores desse período não conseguiam nem conceber ou admitir. A esse respeito, vide MACHADO, 2019.

apropriado para o estudo a que nos propomos aqui. Não porque, de algum modo, ele mostre como há um progresso, no sentido de um aprimoramento, que poderia ser visto por meio do percurso desses sistemas filosóficos e que confirmaria que o último termo dessa sequência é o melhor e mais bem desenvolvido, mas antes por ele mostrar como a natureza da questão examinada por todos esses sistemas — quer dizer, a questão sobre a determinação — é tal que necessariamente leva quem está em demanda de compreendê-las a transitar entre as diferentes possibilidades de responder-lha²⁹. De fato, tal percurso, segundo defendemos e como tentamos esboçar aqui, mostra, justamente, uma inversão quase total no modo de responder à pergunta sobre a determinação: uma inversão que parte de uma concepção primariamente positiva de determinação para uma concepção primariamente negativa, inversão essencial para a compreensão da filosofia hegeliana naquilo que lhe é distintivo em sua resposta. Ao mesmo tempo, se expõe, assim, o pressuposto comum assumido pela própria formulação da pergunta e que é compartilhado por todas as respostas, inclusive pela de Hegel: o de que haja um incondicionado que é condição de toda determinação, ou de que a determinação tenha de ser explicada por uma *relação assimétrica* entre incondicionado e condicionado, de modo que embora o condicionado se relacione com algo distinto de si mesmo, o incondicionado, o verdadeiro e absolutamente real, *nunca se relaciona com algo efetivamente distinto de si próprio*. Ou seja: o pressuposto das *ontologias da determinação*.

Assim, propomos fazer uma primeira incursão pelo território do conceito de determinação e de sua relação com os conceitos de forma e de conteúdo no idealismo alemão. É evidente que não pretendemos aqui fornecer aqui uma exploração exaustiva desse território, mas sim apenas um primeiro esboço de um mapa com algumas das principais localizações, passagens e referências dentro deste debate, que sirva como referência e como ponto de partida para novas e futuras incursões dentro do tema em análise. Dito isso, pedimos desculpas de antemão, seja pelas lacunas que tal mapa decerto conterà, seja pelo risco que assumidamente tomamos ao traçar o seu esboço, mas esperamos que esse esboço, por mais precário que ainda seja, sirva de instrumento para o começo do desbravamento de um território filosófico de grande riqueza e, infelizmente, ainda pouco explorado.

²⁹ De modo que, não por acaso, embora não pretendamos nos demorar aqui na exploração desse ponto (uma vez que ele vai além do trajeto de “completa inversão” que propomos aqui), depois do Hegel de maturidade, há um retorno à concepção positiva de determinação, e ao primado do conteúdo sobre a forma, por meio das elaborações filosóficas do Schelling de maturidade.

CAPÍTULO I

DETERMINAÇÃO E AUTODETERMINAÇÃO: KANT E A DETERMINAÇÃO POSITIVA

As cousas não têm significação: têm existência
As cousas são o único sentido oculto das cousas
Alberto Caeiro

1. Introdução

The Start of Something Beautiful

“*Bestimmung* is one of Kant’s favorite words, and he overuses it.” Esta frase de Lewis White Beck, citada por Lee em seu artigo³⁰, já deveria sugerir que Kant vê, no conceito de determinação, um conceito-chave para o seu pensamento. Infelizmente, porém, falta, no Kant crítico, uma definição explícita ou uma discussão mais detida acerca desse conceito, o que, não por acaso, leva com facilidade à conclusão de que ele não teria nenhum sentido filosoficamente rigoroso para Kant, nem seria um conceito essencial ou central para a sua filosofia. Entretanto, mesmo que se use como referência apenas o Kant crítico, Lee, em seu artigo *The Synthetic A Priori in Kant and German Idealism*³¹, aponta que a distinção entre determinado e indeterminado seria uma das maneiras fundamentais pelas quais Kant estabeleceria a distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos, por mais que se tenha privilegiado, na discussão na literatura secundária sobre essa distinção, a definição de Kant segundo a distinção de o predicado do juízo estar ou não contido no conceito. Isso pareceria sugerir que a concepção que Kant tem do conceito de determinação foi fundamental para a sua formulação da questão sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, uma vez que a distinção entre sintético e analítico se fundamentaria, segundo Lee, precisamente na distinção entre determinado e indeterminado.

Mas qual seria a conexão entre a concepção de determinação de Kant e sua concepção de juízos sintéticos *a priori*? Para responder a essa pergunta, e antes de mostrarmos como Lee expõe a relação entre determinação e sintético *a priori* no Kant crítico, parece-nos necessário expor como a questão da determinação surge já no Kant pré-crítico, o que nos permitirá apresentar sob uma nova luz os resultados já produzidos por Lee na sua discussão sobre o conceito de determinação em Kant. Isso porque, mais do que mostrar que tal relação entre determinação e sintético *a priori* se encontra em Kant, esse excuro nos permitirá mostrar como Kant a estabelece a fim de dar conta de um problema fundamental com o qual ele já se ocupava desde o seu período pré-crítico. Começemos, portanto, nosso excuro pela *Principum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, o “Novo esclarecimento sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico”, a que nos referiremos a partir de agora como *Nova Dilucidatio*.

³⁰ BECK apud LEE, 2004, p. 204.

³¹ LEE, 2009.

2. Dasein und Bestimmung: a distinção entre os dois fundamentos da determinação e Deus como primeiro fundamento

Intermediate Jesus

2.1 Prelúdio Wollfiano

The Nostalgia Factory

Em sua *Nova Dilucidatio*, o Kant pré-crítico se propõe a, em suas próprias palavras, “lançar uma nova luz sobre os primeiros princípios do conhecimento” (KANT, 2015, p. 407, tradução nossa). Para tanto, propõem-se, em primeiro lugar, questionar o estatuto do princípio de não contradição (*Satz des Widerspruchs*) enquanto primeiro princípio de toda verdade e, em segundo lugar, um aprimoramento e uma melhor compreensão do princípio de razão suficiente (*Satz des zureichenden Grundes*). Essa separação em duas partes do trabalho, como poderemos ver, é de grande relevância: em certo sentido, ela já é o prenúncio de uma distinção que permanecerá fundamental para Kant ao longo de toda a sua filosofia, que poderíamos formular aqui como a distinção entre conhecimento *formal* e conhecimento *real*. Ou, formulado de outro modo: entre um conhecimento que diz respeito apenas às leis *gerais* do pensamento, ou seja, à relação entre sujeito e predicado em um juízo, sem lhes conferir nenhum conteúdo determinado, e um conhecimento que fornece um conteúdo específico para sujeito e predicado, *que determina* a relação entre eles de modo que, com tal juízo, se obtenha o conhecimento de um objeto.

Tampouco é essa separação em duas partes de seu escrito fortuita em outro sentido: Kant parece, aqui, ter em mente o modo com que Wolff discute tais princípios em sua *Filosofia Primeira ou Ontologia*³², onde, justamente, Wolff separa a ontologia em duas partes: a primeira parte dedicada ao princípio de não contradição, e a segunda dedicada ao princípio de razão suficiente. Por isso antes de analisarmos a obra de Kant, parece-nos ser pertinente examinarmos com brevidade o tratamento que Wolff dá aos dois princípios fundamentais do conhecimento nessa obra, a fim de compreendermos melhor de que modo Kant pretende posteriormente reformar esse tratamento e contrapor-se à compreensão wolffiana desses princípios.

Em primeiro lugar, sobre o princípio de não contradição, Wolff afirma que ele pode ser sintetizado na seguinte fórmula: “*Não pode ocorrer que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo*, ou, o que é igualmente válido, *se A é B, é falso que o mesmo A não seja B*, quer A

³² WOLFF, 2005.

designa um ente considerado absolutamente ou um que é visto como estando sob uma condição dada” (WOLFF, 2005, p. 63). Para Wolff, o princípio de não contradição, assim caracterizado, é o fundamento de todas as provas lógicas.³³ Isso porque,

se se admite que o mesmo é e não é ao mesmo tempo, certamente o mesmo predicado sob a mesma determinação será tanto atribuído ao sujeito quanto não atribuído, e a mesma proposição será tanto verdadeira quanto falsa (...). A lógica não tem mais lugar sob essa pressuposição, pois ela tem a tarefa de ensinar como a faculdade de conhecimento é conduzida ao conhecimento da verdade, de modo a não cairmos em erro por precipitação. (Ibid., p. 65, § 29)

Assim, para Wolff, o princípio de não contradição tem a tarefa de fornecer o critério para distinguir o verdadeiro e o falso, e a lógica, precisamente porque deve nos fornecer o método para se chegar ao verdadeiro, tem de necessariamente ter esse princípio como o seu fundamento. Mais: como vimos, o que o princípio de não contradição estabelece que é impossível que algo *seja* e não *seja ao mesmo* tempo, ou seja, que é falso tudo aquilo que é *contraditório*. Contradição, significa, de fato, “que o mesmo é e não é. Por isso, contradição é a afirmação e a negação do mesmo, ou, dito de outra forma, a simultaneidade do afirmar e do negar” (WOLFF, 2005, p. 67, § 30). Uma vez que sabe que a contradição se dá quando algo é afirmado e negado ao mesmo tempo e que a afirmação e a negação só podem se dar por meio de proposições, “a contradição está contida em duas proposições, das quais uma nega exatamente que seja aquilo de que a outra afirma que ele seja, das quais uma suspende o que a outra põe” (Ibid., p. 67, § 31). Aqui, temos elementos da compreensão de Wolff sobre o princípio de não contradição que serão fundamentais para a compreensão que Kant tem dele, a saber: a contradição é constituída por meio da conjunção de duas proposições, das quais uma *afirma* e a outra *nega a mesma coisa* ou o mesmo *predicado da coisa*, de modo que, para que ela ocorra, são necessários dois tipos de proposição, uma *afirmativa* e outra *negativa*. Ademais: uma contradição “só ocorre verdadeiramente entre proposições singulares” (Ibid., p. 71, § 33), dado que proposições universais nada mais são do que a conjunção de proposições singulares e que, portanto, a contradição tem de estar contida no fato de que, entre as proposições assim conjugadas, uma delas afirme exatamente aquilo que uma outra nega.

Para os nossos propósitos, não cumpre examinarmos a longa discussão que Wolff faz, logo a seguir, sobre os diferentes métodos para desvelar uma contradição ou para saber se uma proposição é livre de contradição. O que mais nos importa é, em verdade, a conclusão a que ele chega no fim do capítulo, a saber, a de que o princípio de não contradição seria *a fonte de toda*

³³ Ibid. p. 65, § 29.

a certeza. Isso porque “como é impossível que o mesmo seja e não seja simultaneamente (§ 28), *tudo é enquanto é*, ou seja, *se A é, é certamente verdadeiro que A é*” (WOLFF, 2005, p. 123, § 55). Em outras palavras: o princípio de não contradição é a fonte de toda a certeza de nosso conhecimento, pois apenas em função dele pode-se concluir que, se algo é, então ele *certamente é*, uma vez que, pelo princípio de não contradição, exclui-se a possibilidade de que ele seja e *não seja* ao mesmo tempo e, portanto, a possibilidade de que, mesmo que algo seja, ele possa, ao mesmo tempo *não ser*, de modo que não se possa fixar com certeza se ele é ou se não é e se ter, assim, um conhecimento certo daquilo que ele é. Assim, “o princípio de não-contradição é a fonte de toda certeza; por meio de sua posição [*Setzung*] é posta a certeza do conhecimento humano, e por meio de sua suspensão, toda certeza é suspensa” (Ibid., p. 127, § 55). Por isso, continua Wolff, seria ainda um equívoco pensar que o princípio da certeza, ou seja, o princípio de que *tudo é enquanto é* fosse primeiro e anterior em relação ao princípio de não contradição, dado que “deve-se primeiro provar que algo é antes de podermos ter certeza, por meio desse princípio, de que o mesmo é” (WOLFF, 2005, p. 127, § 55). E só se pode provar que algo é se se puder provar que não é possível que ele *seja e não seja* ao mesmo tempo, o que só pode ser provado, por sua vez, por meio do princípio de não contradição.

Assim, a exposição de Wolff do princípio de não contradição já nos oferece elementos fundamentais para a compreensão da exposição que Kant faz do mesmo princípio: em primeiro lugar, vemos que, para Wolff, o princípio de não contradição é o fundamento de todas as provas lógicas; em segundo lugar, a contradição sempre ocorre entre duas proposições, uma afirmadora, outra negadora, de modo que o que é afirmado por uma é negado por outra; terceiro, que todo conhecimento verdadeiro dependeria, para ser verdadeiro, de seguir esse princípio de não contradição, uma vez que apenas por meio dele se pode estabelecer *com certeza* que algo é ou que não é, de modo que nenhuma alternativa seja possível e que, portanto, seja *necessário* que algo seja ou não seja e possamos, assim, *saber* que algo seja ou não seja.

Passemos, então, para a exposição wolffiana do princípio de razão suficiente. Para Wolff, uma *razão suficiente* “é aquilo por meio do qual se entende por que algo é” (WOLFF, 2005, p. 129, § 56). Depois de formular a definição de razão suficiente, Wolff se esforçará, agora, para provar porque o *princípio* de razão suficiente, ou seja, o princípio de que *tudo tem uma razão suficiente* seria verdadeiro. Para tanto, Wolff começa pela definição de nada. O nada, segundo Wolff, é aquilo “que não corresponde a nenhum conceito” (Ibid., p. 131, § 57). Em contrapartida, por “algo” Wolff entende, precisamente, aquilo “que corresponde a um conceito” (WOLFF, 2005, p. 133, § 59). Ora, como nada e algo se relacionam contraditoriamente um ao outro, de modo que “não há meio termo entre nada e algo” (WOLFF, 2005, p. 133, § 60),

segue-se (e aqui pularemos alguns passos intermediários da exposição de Wolff, que não interessam ao nosso propósito aqui) que o nada não pode conter a razão de algo, pois, se a contivesse, então ele corresponderia a algum conceito, o que, todavia, contradiz, precisamente, a sua definição, já que isso faria dele *algo* e, portanto, ele não seria mais *nada*. Por isso, “não pode estar contido no nada a razão por que algo é” (WOLFF, 2005, p. 145, § 66). Com isso estabelecido, Wolff nos oferece, agora, a sua definição do princípio de razão suficiente. Segundo essa definição, o princípio enuncia que

Nada é sem razão suficiente de por que ele é em vez de não ser, ou seja: se é posto que algo é, deve-se por também algo por meio do qual se compreenda que o mesmo seja posto em vez de não posto. (WOLFF, 2005, p. 151, § 70)

Como provar, contudo, a validade desse princípio? Wolff formula o seguinte raciocínio: se fosse possível que algo não tivesse uma razão suficiente, então, *nada* seria a razão suficiente desse algo. Porém, *nada*, precisamente porque não é algo, não pode ser a razão suficiente de alguma coisa. Segue-se, portanto, que tudo tem de ter *algo*, e não *nada*, como razão suficiente. Em outras palavras, Wolff identifica a afirmação de que “nada é razão suficiente” de algo com a afirmação de que “o nada é a razão suficiente de algo”, de modo que supor que algo poderia ser tendo nada por razão suficiente seria afirmar “que A é porque se aceita que nada é” (WOLFF, 2005, p. 151, § 70). Mas o nada não pode ser, uma vez que ele, justamente, por não corresponder a nenhum conceito, não é *algo*, ou, melhor ainda, não *é*. Assim, é preciso concluir que tudo tem de ter *algo* como a razão pela qual ele é, em vez de não ser; que algo seja precisa sempre, portanto, de uma razão, de um *fundamento* de que ele seja, e esse fundamento não pode ser *nada*, não pode ser algo meramente negativo, que é a negação de todo conceito. Só algo que *exista*, só algo que *é* pode fornecer o fundamento para que alguma outra coisa também seja. Em suma: tudo tem um fundamento de *por que* é o que é, e esse fundamento, por sua vez, também *é* alguma coisa.

Agora que se formulou esse contexto conceitual, poderíamos nos perguntar: qual seria, contudo, a relação entre o princípio de não contradição e o princípio de razão suficiente? Haveria alguma relação de subordinação entre eles? Como um poderia ser ligado ao outro? Para Wolff, na verdade tanto o princípio de não contradição quanto o princípio de razão suficiente “são usados para assegurar e firmar inabalavelmente as bases de todo o conhecimento” (WOLFF, 2005, p.159, § 71), de modo que ambos podem ser assumidos sem necessidade de nenhuma prova posterior e parecem, portanto, estar no mesmo nível hierárquico como fundamentos de nosso conhecimento.

Com isso em mente, podemos, agora, começar de fato a discussão da *Nova Dilucidatio* de Kant e vermos de que maneira, mais precisamente, ele pretende se contrapor à compreensão wolffiana destes dois princípios de nosso conhecimento e fornecer uma formulação própria dos mesmos. Começemos, então, pela discussão que Kant faz do princípio de não contradição, na qual contradiz a perspectiva wolffiana e pretende subordinar o princípio de não contradição a um princípio que seria ainda mais superior e anterior para o nosso conhecimento em relação a ele, e unicamente do qual ele poderia ser derivado, a saber, o *princípio de identidade*.

2.2 O princípio de identidade e o critério de verdade

The Sky Moves Sideways

Ao examinar o princípio de não contradição enquanto princípio da verdade, Kant visa estabelecer se esse princípio seria realmente adequado para ser, nas palavras de Wolff, o fundamento último de todas as provas lógicas. Nesse sentido, Kant examinaria se o princípio de não contradição poderia, de fato, ser o fundamento último do que hoje chamaríamos (em grande parte por causa de Kant³⁴) de leis *formais* do pensamento, às quais todo o pensamento, por estabelecer uma relação entre sujeito e predicado, *independentemente do seu conteúdo específico*, teria de se conformar para poder valer como um pensamento *verdadeiro*. Parece-nos que é nesse sentido, justamente, que Wolff também chamava as provas feitas a partir do princípio de não contradição de provas lógicas, justamente porque seriam feitas apenas *por meio* das *leis de nosso pensamento*, e não em função da natureza do conteúdo específico de algum pensamento específico. Em outras palavras, o que está em análise aqui é qual seria o princípio fundamental que estabeleceria as leis que todo pensamento deve seguir para ser verdadeiro, ou seja, qual seria o *critério de verdade*, a lei ou o princípio que deve ser obedecido para que um pensamento seja verdadeiro, *independentemente do seu conteúdo*, e unicamente por meio do qual, portanto, se poderia assegurar a verdade de todo pensamento. Assim, na primeira parte de seu tratado sobre os primeiros princípios do conhecimento, Kant busca, antes de qualquer coisa, expor aquele que ele considera ser o critério último da verdade, quer dizer, a lei a que todo pensamento, enquanto uma relação entre sujeito e predicado, tem de obedecer para ser verdadeiro.

Sua primeira proposta nesse sentido pode parecer chocante: pois ele afirma ser impossível haver um único princípio *simples* de toda a verdade, pois toda verdade é uma verdade afirmativa ou uma verdade negativa; de uma verdade afirmativa, porém, não se pode derivar, nem

³⁴ Cf. MACFARLANE, 2000.

indiretamente, uma verdade negativa, sem que já se pressuponha a forma da verdade negativa. Em outras palavras, para derivar, do fato de que algo seja afirmado, que outra coisa deva ser negada, seria necessário já supor a proposição segundo a qual “se o oposto de algo é afirmado, então esse algo é negado” (KANT 2015, p. 411). Uma vez, porém, que essa proposição é, ela mesma, negativa, isto é, que nega aquilo cujo oposto é afirmado, já pressupõe a forma de todas as proposições negativas (a forma da negação), em vez de derivá-la da proposição afirmativa de que algo é; segue-se, portanto, que não se poderia derivar a forma das verdades negativas da forma das verdades positivas, das proposições afirmativas³⁵. O inverso também é verdadeiro, ou seja, uma verdade negativa não pode ser derivada de uma afirmativa, nem mesmo indiretamente, a não ser que já se pressuponha a forma da verdade afirmativa, por razões semelhantes³⁶. Disso se seguiria que o primeiro princípio da verdade não pode ser uma proposição simples, mas antes é a conjunção de duas proposições, de dois princípios ou de duas *formas*, uma que é o princípio de toda verdade afirmativa, outra que é o princípio de toda verdade negativa. O primeiro destes princípios é: tudo que é, é. O segundo destes: tudo que não é, não é. A conjunção destas duas proposições, portanto, que seria o primeiro princípio de toda verdade, assim se enunciaria: tudo que é, é, e tudo que não é, não é. A este princípio, Kant dá o nome de *princípio da identidade*³⁷.

Segundo Kant, é apenas por meio deste princípio que provas pelo princípio de não contradição são possíveis. Isso porque — e isso é fundamental para a nossa exposição — *a mera impossibilidade de algo não implica, por si mesmo, a verdade do seu oposto*³⁸. Que algo seja falso (isto é, que algo “não seja”) não implica, por si só, que o seu oposto seja verdadeiro (isto é, que algo “seja”). Que algo “não seja”, segundo o princípio de todas as verdades negativas, não implica, por si mesmo, que alguma outra coisa “seja” — segundo o princípio da verdade positiva. Para que se possa inferir, do não ser de alguma coisa, o ser de outra coisa, é preciso, portanto, o princípio da identidade: “Tudo que é, é, e tudo que não é, não é”, pois só partir dele se pode inferir que “tudo cujo oposto seja falso é verdadeiro” (uma vez que isso se traduziria, segundo Kant, em dizer “tudo que não não é, é, o que, com a eliminação da dupla negação, se traduz em “tudo que é, é”) e que “tudo cujo oposto é verdadeiro é falso” (uma vez que essa frase poderia se traduzir como “tudo que não é, não é”). O que significa que a inferência a partir do princípio

³⁵ Como se pode notar, há aqui um paralelo notável com os primeiros dois princípios da Doutrina da ciência de Fichte, que seriam ambos incondicionados em sua forma porque a forma do opor (da negação) não pode ser derivada da forma do pôr (da afirmação), o inverso também é verdadeiro. Assim, vê-se como uma discussão lógica sobre a relação entre afirmação e negação, entre dizer aquilo que algo é e dizer aquilo que ele não é, bem como sobre qual seria a relação de fundamentação ou independência entre essas duas formas, já se faz presente desde muito cedo nos textos e nos debates que tiveram um papel constitutivo para o idealismo alemão.

³⁶ KANT, 2015, p. 411.

³⁷ Kant, 2015, pp. 413–415.

³⁸ Kant, 2015, p. 419.

de não contradição se apoia, em última instância, no princípio de identidade, uma vez que só se pode inferir que algo seja verdadeiro pelo seu oposto ser falso, sob a pressuposição de que “tudo cujo oposto é falso é verdadeiro”.

Aqui, poder-se-ia perguntar: por que, afinal, é relevante para Kant estabelecer que o princípio de identidade, e não o princípio de não contradição — tal como afirmaram Wolff e Leibniz — é o princípio mais fundamental da verdade, frente ao qual o princípio de não contradição tem apenas um papel subordinado? A essa pergunta, Kant nos oferece a seguinte resposta, que vale ser citada por inteiro devido à sua relevância para nosso tema:

O princípio de não contradição, expresso na proposição: é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo, é, segundo seu tema [*der Sache nach*], apenas a explicação do impossível, pois tudo que se contradiz, ou que é representado como sendo e não sendo ao mesmo tempo, é chamado de impossível. Contudo, de que maneira se poderia constatar que toda a verdade deve ser remetida a essa explicação como a uma pedra de toque? *Não é nem necessário garantir toda a verdade diante da impossibilidade de seu oposto, nem isso é o suficiente para conceder [gestehen] a verdade*, pois uma passagem da impossibilidade do contrário para a afirmação da verdade só pode se dar por meio da proposição: tudo cujo oposto é falso, isso é verdadeiro, a qual portanto, como foi mostrado anteriormente, divide a soberania com o princípio de não contradição. (KANT, 2015, p. 419, tradução nossa, grifos nossos)

Aqui temos expresso um pensamento que permanecerá central para Kant ao longo de toda a sua filosofia, e que nos permitirá compreender posteriormente o uso que ele faz do conceito de determinação e como isso o levará à sua filosofia crítica, a saber: *que algo seja verdadeiro não pode depender do fato de seu oposto ser falso*, ou, em outras palavras: *aquilo que faz de algo verdadeiro não depende de sua relação com aquilo que ele não é, ou seja, de sua relação com o que é distinto de si próprio*³⁹. Tudo que é verdadeiro, é verdadeiro por ser o que é, e não porque o seu oposto seja falso, ou, de maneira geral, *por estar em uma relação com algo outro do que si próprio*⁴⁰. Por isso, a impossibilidade do oposto, por si mesma, não é nem

³⁹ Embora possa no caso, segundo o princípio de identidade, ser *inferido* pela falsidade do seu oposto.

⁴⁰ Uma pressuposição que Kant expressa, talvez de maneira ainda mais explícita, em outra de suas principais obras pré-críticas, a *Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, onde diz: “Enquanto se provar possibilidades por meio da lei da contradição, depender-se-á daquilo que é pensável na coisa e que é dado para você nela, e considerar-se-á apenas a relação de acordo com essa regra lógica. Mas, no fim, se se considera como isso é, então, dado para você, a única coisa a que se pode recorrer é a existência.” (KANT, 2012, 2:81, tradução nossa). Embora não caiba dentro do escopo deste trabalho fazer uma análise mais extensiva desta outra obra de Kant, um interessante exame da questão da possibilidade real no Kant pré-crítico e da sua relação com a prova da existência de Deus, assim como das deficiências dessa prova (embora tal exame pareça deixar de lado o papel que a noção de possibilidade *interna* tem no argumento de Kant), questão intimamente ligada com o tema de nossa tese e com a concepção positiva de determinação de Kant, pode ser vista em STANG, 2010. Também relacionado ao tema de nossa tese, Stang afirma nesse artigo: “A posição de Kant é a de que a possibilidade real pressupõe a existência. O que ele quer dizer com essa afirmação é que se algum estado de coisas é possível, então é preciso que exista algum objeto ou objetos que façam com que seja o caso que as propriedades que constituem esse estado de coisas sejam possíveis [ou seja, os objetos que são responsáveis pelas propriedades que de fato existem e por serem

necessária, nem suficiente para estabelecer a sua própria verdade; pelo contrário, essa inferência da impossibilidade do oposto para a sua própria verdade só é possível pelo princípio de identidade, ou, em outras palavras, só se pode inferir da impossibilidade de algo a verdade de seu oposto porque “tudo cujo oposto é falso é verdadeiro” o que, como vimos, equivale a dizer que “tudo que é, é”. Por isso o uso do princípio de não contradição depende e tem como seu pressuposto fundamental o princípio de identidade. Dessa forma, podemos compreender por que Kant considera necessário criticar Wolff e Leibniz na prioridade que atribuem ao princípio de não contradição como critério de verdade: essa atribuição implicaria, para Kant, tornar a verdade de algo dependente da negação ou da falsidade do seu oposto, quando a verdade de algo tem de ser estabelecida por si mesma, ou seja, por aquilo que a coisa é, e não pelo o que ela não é. A verdade afirmativa — ou seja, a verdade segundo a qual alguma coisa é — não pode ser derivada da verdade negativa — ou seja, a verdade segundo a qual alguma coisa não é — ou ainda, a verdade de algo não pode ser derivada da falsidade de outra coisa: *aquilo que que uma coisa é (a sua verdade) não pode depender da negação daquilo que ela não é (da falsidade de seu oposto)*.

É interessante notar como essa compreensão kantiana da impossibilidade do princípio de não contradição ser o primeiro princípio da verdade encontra tem sua base na própria compreensão wolffiana do princípio de não contradição. Isso porque, se nos lembrarmos da exposição que Wolff faz desse princípio, veremos que, para ele, a contradição só pode existir entre duas proposições, das quais uma é afirmativa e a outra é negativa, sendo que uma afirma precisamente aquilo que a outra nega. Assim, se a contradição tem em sua origem duas proposições, uma negativa e uma afirmativa, temos de nos perguntar: o que torna possível a proposição afirmativa e o que torna possível a proposição negativa, que são indispensáveis para que a contradição possa ser pensada? Porque esses tipos de proposição são condição da contradição, e portanto, têm de anteceder-las, elas não podem ser derivadas do próprio princípio de não contradição; daí que seja necessário um princípio anterior, princípio esse que estabeleça as proposições afirmativas e o critério para que essas sejam verdadeiras, e as proposições negativas e o critério para que sejam verdadeiras — ou seja, o princípio de toda verdade afirmativa e de toda verdade negativa. No entanto, uma vez que afirmação e negação se excluem mutuamente e, ademais, uma vez que o princípio de não contradição só se sustenta sob a pressuposição de que elas se excluam mutuamente, não pode haver um único princípio *simples* do qual elas sejam derivadas, uma vez que isso, justamente, eliminaria a diferença e a exclusão mútua delas que possibilita a formulação do princípio de não contradição. Daí que Kant tenha de concluir que o

como são, e não a nossa forma de pensar essas propriedades segundo o princípio de não contradição].” (STANG, 2010, p. 278).

princípio de identidade, base do princípio de não contradição, tenha de ser *composto*, de modo que nem a verdade afirmativa seja originariamente derivável da verdade negativa, nem a verdade negativa seja derivável da afirmativa. Ou, em outras palavras: de modo que, por si mesmo (e sem a mediação do princípio de identidade), não se siga, do fato que algo *não seja* ou de que algo seja falso, que seu oposto *seja* ou que seja verdadeiro, e que algo seja verdadeiro só possa depender originária e fundamentalmente do fato de que ele *é*, e não do fato de que outra coisa *não seja*⁴¹.

Isso nos leva a outra conclusão importante para o nosso capítulo. Uma vez que a verdade de algo não pode depender da impossibilidade do seu oposto, o princípio de identidade, por ser o “princípio [*Grundsatz*]” ou ainda a “regra fundamental” de toda verdade, é, por outro lado, incapaz de nos dizer *o que é* verdadeiro e *o que é* falso. Afinal, o princípio só nos diz *como* deve ser uma verdade afirmativa e uma verdade negativa, e como *se*, ao se afirmar algo, outra coisa deve ser negada, ou inversamente, mas não *o que* deveria ser afirmado ou negado. O princípio de identidade, portanto, é apenas a regra, ou a *lei*, que todo pensamento tem de seguir para ser verdadeiro, uma vez que “toda inferência cessa na descoberta da identidade entre um predicado e um sujeito considerado em si ou em conexão, como se esclarece a partir da última regra da verdade [o princípio de identidade]” (KANT, 2015, p. 421), mas não o fundamento para dizer *o que é* verdadeiro sobre aquilo de que se pensa (isto é, *qual sujeito* e *qual predicado* se encontram nessa *relação* de identidade). Ela, e junto com ela, portanto, o princípio de não contradição, são princípios meramente *formais*, que nos dizem em qual relação sujeito e predicado de um pensamento precisam estar para ser verdadeiros ou falsos, mas não *o que é* verdadeiro sobre um sujeito específico ou *qual* predicado se pode atribuir de fato a tal sujeito. Em outras palavras: mesmo o princípio de identidade, que fornece o verdadeiro primeiro princípio da verdade, só pode nos dizer a *regra* que toda verdade afirmativa, isso é, que toda a verdade sobre aquilo que *é*, tem de seguir, a não *o que* de fato *é*, sobre *o que é positivamente verdadeiro*. É por isso que será necessário ainda, para Kant, esclarecer um segundo princípio do nosso conhecimento, um princípio que nos diga não apenas a *lei geral* que todo pensamento deve seguir para ser verdadeiro, ou a *forma* que todo pensamento deve ter para ser verdadeiro, mas sim nos permita

⁴¹ Outrossim: o próprio princípio de não contradição, por *negar* que algo seja verdadeiro se ele for e não for *ao mesmo tempo*, é, segundo Kant, uma proposição negativa; por isso, pô-la como primeiro princípio de toda verdade seria colocar uma proposição apenas negativa no princípio de toda verdade, de modo que “não se poderia compreender porque a verdade negadora deveria ter esse privilégio em relação à afirmadora” (KANT, 2015, p. 421). Assim, o princípio de não contradição é inadequado para ser o primeiro princípio de toda verdade de dois ângulos: em primeiro lugar, porque ele pressupõe, necessariamente, tanto a verdade afirmativa quanto a negativa, e depende, portanto, do princípio por meio do qual elas são estabelecidas; segundo, porque, em sua forma, ainda que dependa tanto da verdade afirmativa quanto da negativa, ele é, ele mesmo, uma proposição negativa (“Tudo aquilo que se afirma e se nega ao mesmo tempo *não é*”), de modo que postulá-la como princípio primeiro seria colocar uma proposição negativa como fundamento de toda verdade, inclusive da afirmativa, o que, contudo, não poderia ser sustentado pelas razões já explicitadas.

estabelecer o *conteúdo* daquilo que é verdadeiro; não apenas *como* deve ser aquilo que for verdadeiro (idêntico a si mesmo e não contraditório), mas também *o que* é verdadeiro sobre ele. É isso que levará Kant, a seguir, a discutir o *princípio do fundamento ou razão (Grund) determinante*, a sua reformulação do princípio de razão suficiente.

2.3 O princípio do fundamento determinante e os dois tipos de fundamento da determinação

Dark Matter

Aqui, passamos para outro momento central na exposição — e o primeiro momento em que se discute explicitamente o conceito de determinação. Isso porque, Kant, para formular o princípio pelo qual se pode estabelecer não simplesmente a forma geral da verdade, não apenas as condições gerais a que *tudo* que é verdadeiro está submetido, mas sim *o que especificamente* é verdadeiro, considera necessário, antes, definir o que significa determinar e o que significa fundamento (*Grund*) da determinação⁴². A centralidade dessa definição para o nosso trabalho como um todo justifica que ela seja citada aqui em toda a sua extensão:

Determinar significa pôr [*setzen*] um predicado com a exclusão de seu oposto. Aquilo que determina um sujeito em relação a um predicado é chamado de fundamento [*Grund*]. Distingue-se entre um fundamento anteriormente [*vorgängig*] determinante e um fundamento posteriormente [*nachträglich*] determinante. *Anteriormente* determinante é aquele [fundamento] cujo conceito antecede o determinado, isto é, aquele sem a pressuposição do qual o determinado não poderia ser entendido. *Posteriormente* determinante é aquilo que não seria posto, caso o conceito por ele determinado já não tivesse sido posto de outro lugar. O primeiro fundamento poderia também ser chamado de fundamento *por que* [*warum*] ou fundamento do ser, o último fundamento de fundamento *que* [*daß*] ou fundamento do conhecimento. (KANT, 2015, p. 423, tradução nossa)

É a determinação, portanto, que faz que um predicado seja atribuído a um sujeito, de modo que, mais do que saber que lei a relação entre sujeito e predicado deve seguir para poder

⁴² Aqui, optamos traduzir *Grund* por *fundamento* uma vez que a tradução por *razão* tende a sugerir que se trate de uma razão *subjativa* ou ao menos de caráter epistemológico, o que, como veremos a seguir, não é o caso para o uso de *Grund* que Kant faz aqui.

ser verdadeira, se saiba *qual* predicado pode-se de fato atribuir ao sujeito. Todavia, é necessário um fundamento para que essa determinação possa se dar, algo que explique por que o sujeito é determinado da maneira que é. Esse fundamento, por sua vez, pode ser tanto o fundamento em função do qual a coisa *é* o que é, quanto simplesmente o fundamento pelo qual sabemos *que* a coisa é do jeito que é, mas não para que ela seja tal como é. Seja como for, por meio de um fundamento, sabemos aquilo que a coisa efetiva e especificamente é, pois o fundamento determina a coisa, quer dizer, atribui a ela um predicado com a exclusão do seu oposto (condição que, como aprendemos anteriormente com Wolff, é necessária para que possamos ter um conhecimento *certo* do objeto, uma vez que a certeza depende da exclusão de toda outra possibilidade de determinação). Assim não apenas se dá a regra ou a lei universal a que tudo deve obedecer para ser verdadeiro, mas sim se estabelece também *o que* de fato é verdadeiro. Por isso, mais adiante, Kant fornece a seguinte definição, também para nós decisiva, do que seja um fundamento (determinante):

O fundamento, portanto, produz o determinado a partir do indeterminado. E, como toda verdade vêm a ser pela determinação de um sujeito por meio de um predicado, o fundamento determinante é não apenas a marca, mas também a fonte de toda verdade; caso se quisesse se afastar dela, poder-se-ia encontrar muito de possível, mas de modo algum algo de verdadeiro. (KANT, 2015, p. 425, tradução nossa)

Aqui, podemos compreender o papel central que Kant atribui ao princípio do fundamento determinante: sem ele, muito seria *possível* (ou seja, *pensável*), mas nada seria *verdadeiro* (isto é, corresponderia *de fato* a como é pensado). De outra maneira: muito seria possível, pois muito poderia ser pensado sem a violação do princípio de identidade que é, enquanto tal, a lei a que todo pensamento verdadeiro deve obedecer. Na medida, porém, em que o princípio de identidade é um princípio geral, apenas *formal* da verdade, ele estabelece apenas a regra a que todo pensamento tem de obedecer para poder ser verdadeiro, mas não *o que* de fato é verdadeiro, ou seja, em quais casos *de fato* o predicado corresponde ao sujeito ou não. Esse papel, portanto, tem de ser preenchido por um outro princípio, um princípio que não estabeleça apenas *como* um objeto deve ser pensamento, mas sim *o que* esse objeto é. Tal princípio, por sua vez, tem de ser um princípio que nos fornece o fundamento que *determina* o objeto, ou seja, que estabeleça aquilo que ele é com certeza, de modo que a determinação oposta seja excluída e que se assegure, assim, que o objeto é determinado de desse modo, e não de outro. Por isso, Kant afirma que “nada é verdadeiro sem um fundamento determinante” (KANT, 2015, p. 429), pois é o fundamento que estabelece e que permite ter acesso à verdade do objeto, ou seja, àquilo que ele *é, positiva e afirmativamente*.

Desse modo, fica estabelecido o que é determinar: determinar é estabelecer aquilo que a coisa *mesma* é, e não apenas a forma com que temos de pensá-la (segundo o princípio de não contradição, e, em última instância, segundo o princípio de identidade). Para que se possa determinar que algo é uma ou outra coisa, no entanto, é necessário um fundamento, que permita decidir qual, entre dois predicados opostos, pode ser atribuído ao objeto (ou, o que é igual, ao sujeito do juízo que atribui esse predicado). Esse fundamento, contudo, pode ser capaz de determinar aquilo que a coisa é por dois modos distintos: ou bem porque a coisa é tal como ela é por outro fundamento, de modo que esse fundamento é o fundamento apenas pelo qual *sabemos* ou *conhecemos* que ela é assim, mas do qual ela não depende para ser tal como é; ou bem porque, sem esse fundamento, ela nem sequer seria aquilo que é, ou seja, não poderíamos nem entender por que a coisa é do jeito que é e difere, em razão disso, do primeiro tipo de fundamento que, mesmo que falte, em nada afeta o fato da coisa ser determinada de um ou de outro modo. No primeiro caso, temos o fundamento de nosso conhecimento daquilo que elas são; no segundo caso, temos o fundamento de sua existência e de sua possibilidade, o fundamento *daquilo* mesmo que elas são e que não depende, de modo algum, da nossa capacidade de conhecê-las.

Está esboçada, assim, a paisagem intelectual da distinção que, segundo Eidam⁴³, consistiria no problema fundamental de Kant, a saber, a distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, entre fundamento do ser e fundamento do conhecimento. Essa distinção, porém, como vimos, tem como sua base uma pressuposição de Kant que não é mais detidamente discutida por Eidam, a saber: a de que a determinação de uma coisa é fundamentalmente positiva, isto é, diz aquilo que a coisa em si mesma é, e não algo que possa ser derivado apenas relação *formal* e *geral* (entre sujeito e predicado) em que nós a pensamos. Portanto, tal determinação não tem sua origem na negação da determinação oposta em relação a esse objeto, ou na *relação* entre sujeito e predicado por meio da qual essa determinação é *pensada* por nós, quer seja sendo *afirmada*, seja sendo *negada*, mas sim em um fundamento *determinante* que estabelece aquilo que a coisa é tal como ela é, sem que para isso seja necessário, ou mesmo suficiente, estabelecer a impossibilidade do seu oposto, ou seja, negar aquilo que ela *não é*.

De fato, que Kant pense que a determinação de uma coisa seja aquilo que ela é em si mesma, isto é, que a determinação seja fundamentalmente positiva, é o que o leva a distinguir entre o fundamento do conhecimento e o fundamento do ser, pois que a coisa seja o que ela é em si mesma significa, também, que ela não pode ter como fundamento de sua existência, de ser o que é, o fato de nós a conhecermos. Isso porque, afinal, o conhecimento da coisa é,

⁴³ Consulte-se, sobre isso, EIDAM, 2000, introdução.

precisamente, o modo com que ela é *para nós*, e, portanto, é o modo como ela é determinada *em relação ao nosso conhecimento dela*, e sendo assim, não poderia ser o modo como ela primeiramente adquire a sua determinação. Por isso, todo fundamento que nos permita determinar aquilo que a coisa é em si mesma, mas que dependa do nosso conhecimento, quer dizer, da *forma* como a conhecemos, não pode ser o fundamento que explica *por que* a coisa é o que ela é, ou que faz que ela seja o que ela é. Assim, todo o fundamento que nos permita conhecer a determinação de um objeto tem de, em última instância, ter a sua origem em algo outro que não em nosso conhecimento. Por isso, Kant afirma que

há sempre um fundamento anteriormente determinante ou, se se preferir, produtor (...), porque o fundamento posteriormente determinante não causa [*bewirkt*] a verdade, mas sim a apresenta [*darstellt*] (KANT, 2015, p. 431, tradução nossa).

Entretanto, será essa distinção entre *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* que dará origem a um impasse para Kant. Isso porque se a determinação de algo é aquilo que ele é em si mesmo e positivamente, o que exige um fundamento do seu ser que não dependa daquilo que é apenas nossa forma de conhecê-lo, como seria possível determinar o incondicionado, enquanto fundamento último da existência de todas as coisas? Caso se troque em miúdos: como oferecer uma prova do incondicionado, sem que essa prova seja apenas dependente do nosso modo de pensá-lo e de determiná-lo, e não seja capaz de fornecer, portanto, a verdade desse incondicionado do modo como ela deve ser fornecida, isto é, segundo aquilo que ele é em si mesmo e do modo que determina a si mesmo?

Aqui, precisamos formular mais claramente o problema: para Kant, como vimos, a determinação de uma coisa é aquilo que ela é segundo o seu conteúdo e, portanto, não pode ser algo derivado apenas das leis gerais do pensamento, da sua *forma*, ou, em outras palavras, do princípio de identidade e do princípio de não contradição, já que estes são princípios meramente *formais*. O conteúdo, a determinação de um objeto tem de ter o seu fundamento em algo outro do que em leis puramente formais do pensamento, porque elas são gerais e, portanto, incapazes de determinar o que um objeto especificamente é. Isso que justificava a necessidade de outro princípio, para além do princípio da identidade, a saber, o princípio do fundamento determinante. Por meio deste princípio, logramos um fundamento para a determinação do objeto que não é apenas formal, quer dizer, não dá simplesmente as leis gerais sobre como todo objeto tem de ser pensado, *independentemente do que ele seja*, mas sim, pelo contrário, fornece o fundamento específico para que objeto seja o que é. O fundamento dessa determinação, como vimos, pode ser de dois tipos: ou bem um fundamento que dá base para que determinemos em

nosso conhecimento aquilo que um objeto especificamente é, sem, contudo, que o fato de o objeto ser o que é dependa deste fundamento; ou bem um fundamento que é a razão para que o objeto seja aquilo que ele é.

Ora, um fundamento da determinação que dependa do nosso conhecimento não poderia ter sua base *apenas* em nosso conhecimento ou na forma de nosso conhecimento, uma vez que isso implicaria, justamente, que aquilo que objeto seria em si mesmo seria apenas o que ele é em relação ao nosso conhecimento, o que, contudo, seria inadmissível. Daí a afirmação de Kant, citada anteriormente, de que todo fundamento do conhecimento (ou posteriormente determinante) careça de um fundamento do ser (ou anteriormente determinante) que o anteceda. Ora, no caso do conhecimento do incondicionado, contudo, chegamos a um impasse: pois o incondicionado, precisamente por ser incondicionado, ou seja, por existir necessariamente, não pode ter nenhum fundamento anterior que o determine. De fato, Kant dirá que

tudo de que se diz que existe necessariamente, existe não por causa de um fundamento, mas sim porque o contrário simplesmente não é pensável. Essa impossibilidade do contrário é o fundamento do conhecimento [*Erkenntnisgrund*] para a existência, mas um fundamento anteriormente determinante falta por completo. *Isso existe*, ter dito e compreendido isso dele é o suficiente. (KANT, 2015, p. 431)

Um problema se impõe, pois, dado que o incondicionado não tem nenhum fundamento que o anteceda, o fundamento do conhecimento do incondicionado não poderia ter como base nenhum fundamento determinante anterior: como esse fundamento do conhecimento poderia fornecer uma prova da verdade e da existência do incondicionado, sem que essa prova, por não ter nenhum fundamento anteriormente determinante e depender, portanto, *apenas de nosso conhecimento*, seja simplesmente formal, isto é, sem que se apoie apenas nas leis de nosso pensamento, e, portanto, segundo o critério de Kant, seja incapaz fornecer positivamente a determinação do que esse incondicionado é?

Aqui, temos o problema que Kant terá de resolver por pressupor que toda determinação de um objeto é, fundamentalmente, uma determinação positiva: se o fundamento incondicionado de que as coisas sejam o que são não pode, ele mesmo, ser determinado por um fundamento anteriormente determinante, pois ele é condição de todos os fundamentos deste tipo, como poderíamos fornecer uma prova da verdade desse incondicionado que não se baseasse na falsidade do seu oposto e fosse, portanto, tão somente *formal*? A formulação de Kant nesta última citação parece sugerir, justamente, que tal prova não seria possível; de fato, é sintomático

que as razões que ele fornece para que algo exista necessariamente se apoiem, justamente, na *impensabilidade do seu oposto*.

O que poderia significar, aqui, a *impensabilidade do oposto*? Se isso significar que o oposto é impensável porque *contraditório*, então, provar-se-ia a verdade do incondicionado, ou, em outras palavras, a verdade de Deus por meio do princípio de não contradição — o qual porém, como vimos, por ser um princípio formal, é, justamente, incapaz de nos fornecer aquilo que faz que ela seja o que é, e não apenas a inferência que nos permite concluir o que ela seja porque o seu contrário é impossível. E, se a única prova possível for uma prova por meio do princípio de não contradição, então, de maneira absurda, a verdade de Deus dependeria do nosso modo de pensá-lo, teria base apenas em um critério *formal*, e não nos forneceria, portanto, nenhuma determinação *positiva* dele, não nos daria a verdade de Deus *em si mesma*, mas, antes, faria com que a determinação positiva daquilo que Deus é se baseasse meramente em *relações de pensamento*, o que, contudo, é absurdo, já que alguma coisa seja o que seja não pode depender do fato dela ter de ser pensada por nós de um ou outro modo⁴⁴. Precisamente por isso que, na *Nova Dilucidatio*, Kant afirma não oferecer ainda uma prova “genética” da existência de Deus (prova esta que viria a ser tentada posteriormente no *Einzig mögliche Beweis Dasein Gottes*⁴⁵), uma vez que a prova aqui se apoiaria ainda, precisamente, no princípio de não contradição. Por isso, embora em certo sentido válida, essa prova não poderia ser a prova definitiva da existência de Deus, uma vez que uma prova definitiva teria de fornecer essa determinação positiva e, segundo a pressuposição de Kant, essa prova teria de ser possível.

Todavia, a questão que apresenta é: Deus, apesar de não ter nenhum fundamento determinante anterior, e, nesse sentido, não ser causa de si (um conceito rejeitado explicitamente por Kant como adequado para descrever a Deus⁴⁶), ainda sim, *determina a si mesmo*, quer dizer, põe a si mesmo com a exclusão do seu oposto. Mais ainda: a sua autodeterminação seria o fundamento e a possibilidade e realidade de todas as demais coisas, o fundamento da “possibilidade interna de todas as coisas”, o primeiro dos fundamentos anteriormente determinantes que, enquanto tais, seriam condição de possibilidade da determinação positiva e do conhecimento positivo de todas as coisas. Em outras palavras: Deus, enquanto o incondicionado, é o fundamento do conhecimento positivo, não meramente formal, daquilo que as coisas são, e a condição de possibilidade de tal conhecimento. Sendo assim, que se possa fornecer uma prova não apenas formal dele, mas igualmente positiva de Deus, é fundamental

⁴⁴ KANT 2015, p. 419.

⁴⁵ KANT, 2012.

⁴⁶ KANT 2015, p. 431.

para a pressuposição kantiana de que conhecer as coisas depende de algo mais do que um conhecimento meramente formal, geral, sobre elas, que exigiria uma determinação positiva daquilo que elas são em si mesmas.

Assim, temos aqui o dilema fundamental que passará a ocupar Kant na maior parte de seus trabalhos pré-críticos e levou, como gostaríamos de argumentar, não apenas à solução crítica, mas também à própria formulação da pergunta sobre a *possibilidade de juízos sintéticos a priori*, a saber: como conceber o fundamento último, incondicionado do nosso conhecimento positivo, e não apenas formal, das determinações dos objetos, de modo que seja possível fornecer uma prova positiva desse fundamento? Como conceber com eficiência o incondicionado que deve ser o fundamento de nosso conhecimento, sem torná-lo, por meio dessa concepção, dependente do nosso conhecimento do qual ele deveria ser, justamente, o fundamento anterior e a condição de possibilidade? Ou, ainda: como é possível o conhecimento positivo das coisas naquilo que elas são e não apenas no modo com que temos de pensá-las, uma vez que esse conhecimento deve se apoiar em um fundamento que não pode ser, ele mesmo, dependente apenas das relações por meio das quais os pensamos, e que, todavia, parece só se deixar provar por meio dessas mesmas relações?

3. O Kant crítico: os juízos sintéticos *a priori* e a determinação dos limites do conhecimento humano

Collapse The Light Into Earth

3.1 Introdução

What Happens Now?

O problema do Kant pré-crítico, para retomá-lo, poderia ser formulado da seguinte maneira: é necessário que haja um fundamento de nosso conhecimento que nos dê acesso à determinação positiva daquilo que as coisas são, e não apenas à nossa forma de pensar sobre elas. Tal fundamento, portanto, deve nos dizer mais do que apenas a forma pela qual temos de pensar os objetos, mas sim também o que esses objetos são segundo o seu *conteúdo*. No entanto, uma vez que esse fundamento é a condição de possibilidade da determinação positiva de todas as coisas, ele mesmo não poderia ter um fundamento exterior que lhe fornecesse o seu conteúdo — ele teria de ser incondicionado e determinar a si mesmo.

Contudo, na hipótese de que nenhum fundamento anteriormente determinante poderia ser dado para esse fundamento, uma vez que ele seria, pelo contrário, condição de todo fundamento anteriormente determinante, a única determinação de que ele seria passível seria uma determinação *posterior*, quer dizer, uma determinação segundo o nosso modo de conhecê-lo. Mas, neste caso, impor-se-ia a dificuldade: como fornecer um fundamento posteriormente determinante, único que poderia ser fornecido para o fundamento primeiro de toda determinação, sem que esse fundamento posteriormente determinante fosse apenas uma prova formal, relativa apenas ao nosso modo de conhecer o objeto, e não àquilo que esse fundamento é?

Formulado dessa forma, podemos ver como o problema com que Kant se defrontava, já na *Nova Dilucidatio*, é inseparável, e mesmo se encontra na raiz, tanto da formulação da pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, quanto à resposta dada a essa pergunta por meio da revolução copernicana, uma vez que diz respeito à possibilidade de termos um conhecimento positivo, não meramente formal (ou analítico) dos objetos. Assim, a fim de melhor compreendermos como esse problema se conecta com a filosofia crítica kantiana, comecemos pelo exame de algumas passagens chaves do segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*⁴⁷.

3.2 A revolução copernicana

Lightbulb Sun

Como sabemos, Kant começa este prefácio com uma reflexão sobre quais seriam as condições para que um ramo de investigação alcance “o caminho seguro da ciência”. Acerca deste tema, Kant começa suas considerações pelo exame da lógica, em uma passagem que será central para nós e que, por isso, merece ser citada por inteiro:

⁴⁷ Uma exposição completa de como o dilema da prova positiva do fundamento incondicionado da determinação desembocaria na solução crítica de Kant exigiria uma passagem mais demorada pelos textos do Kant pré-crítico, em particular de textos tais como *A única prova possível da existência de Deus*, *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, *Sonhos de um visionário* e *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Uma vez que, porém, para que tal exposição fosse possível, seria necessário praticamente limitar a nossa tese à discussão de Kant, ou tornar essa discussão o seu ideal regulador, pareceu-nos preferível limitar a exposição do Kant pré-crítico ao momento em que o dilema kantiano com a determinação positiva do fundamento incondicionado surge pela primeira vez de maneira clara (ou seja, na *Nova Dilucidatio*), para a seguir passarmos para a solução crítica desse mesmo dilema. Uma exposição do caminho completo, porém, que levaria do dilema do Kant pré-crítico à solução do Kant crítico não deixa de ser extremamente desejável, até pela clareza com que ela reforçaria e evidenciaria a relevância de nosso tema para a compreensão das filosofias kantiana e pós-kantianas, de modo que se encontra, no nosso horizonte de pesquisa, o projeto de realizar tal exposição.

Que a lógica tenha sido tão bem-sucedida deve-se à vantagem de sua própria limitação, pela qual ela é autorizada, e mesmo obrigada, a *abstrair de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças*, e nela, portanto, o entendimento não tem de se ver com nada senão *consigo mesmo e com sua forma*. Tinha de ser muito mais difícil, naturalmente, para a razão alcançar o caminho seguro de uma ciência, uma vez que ela não tem de lidar apenas consigo mesma, mas sim *também com objetos*, por isso, a lógica, enquanto propedêutica, consiste também ao mesmo tempo apenas no átrio da ciência, e quando o assunto é conhecimentos [*Kenntnissen*], se pressupõe de fato uma lógica para o julgamento dos mesmos, *mas é preciso procurar a aquisição dos mesmos nas ciências propriamente ditas e objetivas*. (KANT, 1998, p. 16, B IX, grifos nossos)⁴⁸.

Retomamos, aqui, uma ideia já presente na *Nova Dilucidatio*, a saber: somente pela forma do pensamento em geral — ou seja, pela lógica (geral) — não é possível adquirir nenhum conhecimento positivo de um objeto, uma vez que tal lógica apenas fornece as leis gerais de todo pensamento, as meras *relações* em que temos de pensar os objetos, e não aquilo que os objetos *eles mesmos* seriam. Pelo contrário, precisamente por lidar apenas com a forma do pensamento (ou, no léxico kantiano, do entendimento), ela tem de abstrair de *todos os objetos e de suas diferenças* — ou, poderíamos dizer ainda: de suas *determinações*. Assim, ela se apresenta como uma condição que tem de ser pressuposta no julgamento dos conhecimentos dos objetos, uma lei geral a que todo conhecimento tem de ser submetido, mas que não é capaz, ela mesma, de nos possibilitar a aquisição de tais conhecimentos, uma vez que ela lida apenas com a forma do pensamento nestes conhecimentos, sem nos fornecer, porém, os objetos destes mesmos conhecimentos. O paralelo aqui entre o princípio da identidade enquanto princípio meramente formal do conhecimento, que careceria de um outro princípio para que os objetos pudessem ser determinados não apenas na forma com que tem de ser pensados, mas sim segundo o seu conteúdo, naquilo que eles *são*, não poderia ser mais claro⁴⁹. O que muda fundamentalmente, contudo, é a resposta que Kant dará para a pergunta sobre como seria possível lograr conhecimento positivo do objeto naquilo que ele é. A primeira formulação dessa resposta no prefácio, e da reviravolta radical que ela implica em como Kant lida com o problema da determinação positiva dos objetos, se encontra na sua consideração sobre a matemática:

Uma iluminação ocorreu no primeiro que demonstrou o triângulo retângulo (...); pois ele descobriu que não precisava investigar o que via na figura ou

⁴⁸ Todas as citações da *Crítica da Razão Pura* desta tese foram traduzidas por mim, a não ser que eu especifique o contrário.

⁴⁹ Outrossim, essa passagem revela um pressuposto fundamental de Kant, o qual ele nunca verdadeiramente abandonará: o pensamento é a lei universal de toda verdade, e não pode haver nada, não importa sua ordem de existência ou acessibilidade para nós, que possa violá-lo — embora não seja condição suficiente do conhecimento, ele é certamente condição necessária, e a validade das leis do pensamento, apesar de leis meramente formais, é absolutamente incontestável.

também o conceito da mesma e daí extrair as suas propriedades, mas sim tinha de produzi-las daquilo que ele mesmo, segundo conceitos, ali pensou e apresentou (por meio de construção), e que ele, para saber algo *a priori*, *não precisava acrescentar nada à coisa, senão aquilo que se seguia necessariamente do que ele, em conformidade com seu conceito, pusera nela*. (KANT, 1998, p. 18, B XII, tradução nossa)

Aqui, Kant revela a inovação radical no seu pensamento, a inovação que será posteriormente definida por ele como a revolução copernicana: o fato de que, no que diz respeito ao nosso conhecimento dos objetos, ou, em outras palavras, no que diz respeito aos objetos *tais como eles são em nosso conhecimento*⁵⁰ a forma do nosso conhecimento é determinante do próprio conteúdo — pois aquilo que é conhecido no objeto *a priori* não é senão aquilo que o próprio sujeito põe nele por meio de seus conceitos. A solução de Kant, portanto, para resolver o problema epistemológico — a saber, como podemos ter um conhecimento positivo dos objetos que não seja apenas a forma do nosso próprio conhecimento, mas sim o conteúdo e a determinação positiva deles? — intrínseco à sua pressuposição lógico-ontológica fundamental — que a determinação de um objeto é fundamentalmente positiva, quer dizer, não é apenas a forma com que o pensamos, uma vez que a forma é apenas uma relação geral (uma lei geral) que não nos diz aquilo que o próprio objeto é — é a seguinte: podemos ter um conhecimento positivo dos objetos, um conhecimento que não se refira *apenas* à mera forma do nosso conhecimento, porque, no que se refere aos objetos do conhecimento, *a forma determina também o conteúdo* — quer dizer, ela não apenas fornece a lei geral do pensamento de um objeto, apenas a forma independentemente do conteúdo, mas igualmente determina o conteúdo do objeto, em vez desse conteúdo ser determinado pelo que o objeto seria em si mesmo. De fato, Kant considera sua solução a única maneira possível de compreender como podemos ter um conhecimento *a priori* dos objetos, isto é, que determine necessariamente aquilo que eles são. Como ele mesmo diz, nessa conhecida passagem da *Crítica da Razão Pura*,

Até hoje se aceitou que todos os nossos conhecimentos teriam de ser orientar pelos objetos; mas todas as tentativas [como Kant mesmo constatou por suas diversas tentativas] de extrair, por meio de conceitos, algo *a priori* deles por meio de que o nosso conhecimento pudesse ser ampliado resultavam, sob essa pressuposição, vãs. Se experimenta então, se não avançamos melhor na tarefa da metafísica, ao aceitarmos que os objetos teriam de se orientar segundo o nosso conhecimento, o que já concorda melhor com a possibilidade exigida do

⁵⁰ Vale lembrar que, *os objetos, tais como eles são em nosso conhecimento*, não é, de modo algum, objetos *apenas tais como são pensados* por nós, ou que só existiriam “no pensamento”, já que tais objetos, para poderem ser *dados*, tem de ser dados pelas formas puras da intuição e, precisamente por isso, podem ser, efetivamente, algo mais do que meras relações de pensamento. Ou seja: embora o objeto só se constitua como objeto por meio do pensamento, ele, contudo, não é apenas aquilo que é pensado nele, já que, se fosse, justamente, um conceito sem intuição nos daria um objeto, o que, evidentemente, pela pressuposição kantiana, não é admissível.

conhecimento *a priori* dos mesmos, que deve estabelecer algo sobre objetos antes de que eles sejam dados a nós. (KANT, 1998, p. 21, tradução nossa)

Em outras palavras, para que possamos ter um conhecimento positivo dos objetos, daquilo que eles são em seu conteúdo, e não apenas na forma como os pensamos, é preciso admitir que esse conteúdo é, *ao menos em parte*, determinado pela nossa própria forma de conhecê-los. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, admitir que, já ao nos serem dados, os objetos são determinados pela forma de nosso conhecimento: não por outro motivo, Kant continuará à frente:

Se a intuição [quer dizer, a forma com que os objetos nos são dados] tivesse de se orientar segundo a constituição [*Beschaffenheit*] dos objetos [*Gegenstände*], então não compreendo como deles alguém poderia conhecer algo *a priori*; se o objeto, porém (enquanto objeto dos sentidos), se orienta segundo a constituição da nossa faculdade de intuição, posso me representar perfeitamente bem essa possibilidade. (KANT, 1998, p. 21, B XVII tradução nossa)

Até aqui, porém, poder-se-ia objetar que Kant nada falou sobre a *determinação* dos objetos, de forma que a relevância de tal conceito, que gostaríamos de defender aqui, permanece dúbia. Entretanto, esse conceito recebe sua relevância predominantemente não no momento em que os objetos nos são *dados* (pela intuição), mas sim no momento em que eles são *pensados* (pelo entendimento). De fato, não é por outra razão que Kant assim continua:

Como, porém, não devo parar nessas intuições, se elas devem se tornar conhecimento, mas sim tenho de relacioná-las, enquanto representações, a algo enquanto objeto, e *determinar* a este por meio daquelas, então posso ou supor que os conceitos, por meio dos quais eu produzo essa *determinação*, se orientam também segundo os objetos, e assim me encontro de novo no mesmo impasse acerca da maneira com que eu poderia saber algo *a priori* deles; ou eu suponho que os objetos, ou, o que é o mesmo, a experiência unicamente na qual eles podem ser conhecidos (enquanto objetos dados) se orienta segundo esses conceitos, assim vejo imediatamente uma resposta [*Ankunft*] simples, pois a experiência mesma é um tipo de conhecimento que demanda o entendimento, cuja regra tenho de pressupor em mim antes de objetos me serem dados, e portanto *a priori*, regra que é expressa em conceitos segundo os quais, portanto, todos os objetos da experiência têm de se orientar e concordar. (KANT, 1998, p. 22, B XVII–B XVIII, tradução nossa, grifos nossos)

Assim, vemos, de maneira inequívoca: a função dos conceitos consiste, precisamente, em *determinar* os objetos por meio das representações dadas na intuição. Essa determinação é possível somente porque os conceitos pelos quais determinamos os objetos não se regulam por aquilo que os objetos são em *si mesmos*; pelo contrário, os objetos determinados por esses conceitos são possíveis pela pressuposição desses conceitos. Em outras palavras, o ser dos objetos do

conhecimento não é determinado pelo que esses objetos seriam em si mesmo, mas pelo modo como as pessoas os conhecem, isto é, por meio dos conceitos que lhes correspondem, conceitos estes que, enquanto condição a que os objetos devem se conformar, antecede esses objetos.

A solução crítica ao problema da possibilidade de um conhecimento que nos forneça uma determinação positiva dos objetos é, portanto, dupla, mas com um princípio comum. Ela consiste, em primeiro lugar, em afirmar que, já no momento em que os objetos nos são *dados* por meio da intuição, eles têm de se conformar à nossa forma de representá-los, de modo que, já em sua *matéria*, eles não sejam independentes por completo da nossa forma de conhecê-los, mas sim, pelo contrário, tenham essa forma como *condição de sua possibilidade*. Em segundo lugar, o conhecimento desse objeto, que só pode ser efetivado ao *pensá-lo* e para o qual não basta apenas que ele seja dado na intuição, tampouco é algo que determina o objeto segundo aquilo que ele é independentemente desse conhecimento, ou seja, independentemente dos conceitos pelos quais eles são determinados. Pelo contrário: é a nossa forma de pensar objetos (ou, como veremos mais adiante, a lógica transcendental) que é condição da determinação deles, de modo que a determinação do objeto tem essa forma como sua condição de possibilidade e só é realizada por meio dela. Daí que aquilo que é conhecido no objeto não seja nada mais, senão aquilo que *nós mesmos introduzimos nele por meio de nossos conceitos*.

Com isso em mente, podemos entender de que maneira Kant resolve o paradoxo que se impunha nas suas tentativas anteriores de responder à pergunta sobre a possibilidade da determinação positiva dos objetos: todas essas tentativas, inclusive aquela levada a cabo na *Nova Dilucidatio*, pressupunham que a determinação positiva do objeto é dada *independentemente de nosso conhecimento dele*. Contudo, o resultado disso era ter de aceitar que o fundamento último do nosso conhecimento dos objetos não poderia ser o nosso próprio conhecimento, o que, porém, tornava impossível fornecer mais que uma prova formal e ter mais que um conhecimento formal desse fundamento, uma vez que toda prova que se fornecesse dele só poderia ser uma prova que dependesse da *forma do nosso conhecimento* para demonstrar a sua verdade. A solução em última instância, portanto, só podia ser, de fato, tomar a forma do nosso conhecimento como fundamento último da determinação positiva dos objetos: não é aquilo que o objeto é em si mesmo, independentemente de como o conhecemos, que fornece tal determinação positiva do objeto. Pelo contrário, a forma de nosso próprio conhecimento é que é condição de possibilidade da determinação daquilo que o objeto de nosso conhecimento é, *enquanto objeto do conhecimento* — e, por isso mesmo, é capaz de nos fornecer igualmente o seu *conteúdo*. O que implica, com certeza, que aquilo que conhecemos do objeto, aquilo que ele é para nós no conhecimento, não é o mesmo que aquilo que ele é em si mesmo. Mas implica, ao mesmo

tempo, que é possível uma determinação *positiva* do objeto, uma determinação que não “abstrai dos objetos e de suas diferenças”, mas sim pelo contrário as fixa e as estabelece de modo que sejam acessíveis e conhecíveis para nós, pois tais determinações, ainda que não meramente formais, são dadas *pela forma de nosso conhecimento*. Em outras palavras: o objeto, ao ser conhecido, é determinado pelas formas do próprio conhecimento; naquilo que ele é em si mesmo, contudo, ele permanece, para nós, indeterminado, o que precisamente, porém, é aquilo que permite que o incondicionado possa ser pensado sem contradição⁵¹. O incondicionado, precisamente porque incondicionado, não pode ser objeto de nosso conhecimento, uma vez que isso implicaria que ele seria determinado por esse conhecimento e, portanto, *condicionado* por ele.

Para entender, porém, como a revolução copernicana torna possível esse conhecimento da determinação positiva dos objetos, ou, de outra maneira, como ela torna possível que possamos determinar o objeto e não apenas ter um conhecimento formal das leis gerais do pensamento às quais ele precisa se conformar, precisamos entender dois movimentos fundamentais: em primeiro lugar, como, por meio de sua concepção de intuição, Kant pretende estabelecer um modo como o objeto possa nos ser *dado*, ao mesmo tempo em que, porém, esse objeto seria fundamentalmente *condicionado* à forma de nosso conhecimento. A seguir, e seguindo na esteira de Lee⁵², veremos como a pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* se relaciona com a concepção que Kant tem de determinação (e de indeterminação) e com a distinção que este formula entre lógica geral e lógica transcendental.

3.3 A intuição como *algo*: da distinção entre intuição e conceito no Kant crítico

Jupiter Island

Pode parecer estranho ao leitor que Kant comece a sua *Crítica da Razão Pura* pela estética transcendental e que boa parte do início dessa estética seja dedicada ao estabelecimento da tese de que o espaço e o tempo seriam formas puras da intuição, e *não* conceitos. Não porque seja estranho que Kant precise estabelecer, antes de proceder às demais partes de sua obra, como os objetos nos são dados. Antes, o que parece propriamente estranho é o modo como ele pretende estabelecer *como* esses objetos são dados: afinal, por que seria necessário distinguir intuição de

⁵¹ KANT, 1998, p. 24, B XXI, tradução nossa.

⁵² LEE, 2004 e 2009.

conceito, e afirmar que espaço e tempo, onde os objetos nos são dados, não podem, de modo algum, ser conceitos, mas têm de ser, antes, intuições puras? Outrossim, por que insistir na afirmação de que espaço e tempo não podem ser propriedades das coisas nem das relações entre elas, nem podem ser algo que existe independentemente de nós?

O estranhamento diante dessa pretensão parece se aguçar ainda mais, quando temos em mente que Kant, ao operar estas distinções, está na contracorrente do pensamento em voga em sua época. Afinal, para uma metafísica de linhagem wolffiana-leibniziana — no que vemos de novo, aqui, como é central o diálogo de Kant com Wolff — a distinção entre sensibilidade e entendimento, entre sensação e conceito não seria senão uma distinção de grau, e mais especificamente de grau de clareza. Com base nessa perspectiva, pareceria um tanto estranho, mesmo despropositado, insistir tanto na diferença e na distinção entre conceito e intuição. Mais ainda, seria difícil entender por que se atribuiria a tal distinção um papel tão central na possibilidade de nosso conhecimento.

Contudo, uma vez que temos em mente o percurso feito até aqui, e a centralidade do conceito positivo de determinação no pensamento de Kant e da relação desse conceito com os conceitos de forma e de conteúdo, essa aparente arbitrariedade e obscuridade se desfaz em um ínterim. Afinal, lembremos: para Kant, é uma peça indispensável de nosso conhecimento, de fato, talvez, a peça mais central, que ele nos forneça uma determinação *positiva* do seu objeto, ou seja, que ele não apenas nos forneça as leis gerais e as relações gerais pelas quais o *pensamos*, mas também diga aquilo que ele *é*, para além das meras relações em que o objeto é pensado. Isso, contudo, pressupõe, justamente, que o objeto seja *algo mais do que as meras relações gerais por meio das quais eles são pensados*. Pressupõe, portanto, que, para termos um objeto, é preciso ter *algo mais do que o pensamento* — ou, podemos dizer somente: é preciso que haja *algo* que é pensado e que é distinto do pensamento dele. Em outras palavras: é preciso algo que seja determinado positivamente, por meio daquilo que ele *é*, e não por meio do modo como ele dispõe em relações pelo pensamento, ou que seja concebido como sendo não uma mera relação, mas efetivamente alguma coisa para além das meras relações em que ela seria pensada — e, de fato, isso que significaria, justamente, ser *algo*.

Ora, a determinação positiva do objeto, nesse sentido, o objeto enquanto *conteúdo*, para além da forma como pensamos, precisamente, porque não pode ser uma relação geral, tem de ser, portanto, algo de *singular* — não uma *relação* entre coisas, mas sim, justamente algo que *não* é uma relação e que, nessa medida, se põe como *uma* coisa, e outrossim, como *uma* coisa que não pode ser constituída por meio da relação entre *muitas coisas*, uma vez que isso faria, de novo, com que ele não fosse nada de positivo em si mesmo, mas sim apenas uma relação entre coisas.

Vimos como essa era uma pressuposição fundamental de Kant em sua *Nova Dilucidatio* e na sua distinção entre o princípio de identidade (e o seu princípio subordinado, o princípio de não contradição) e o princípio de razão suficiente. Vimos, porém, que essa pressuposição parecia gerar para Kant um problema intransponível: como seria possível acessar a determinação positiva de um objeto por meio de nosso conhecimento e fundamentá-la por meio dele, uma vez que a *forma* como *pensamos* o objeto não pode fornecer aquilo que ele seria *em si mesmo*?

Diante desse impasse, poderia parecer que Kant teria abandonado inteiramente a sua concepção de determinação positiva para poder chegar à sua posição crítica. Afinal, uma das afirmações mais centrais da crítica, quiçá a afirmação central, seria a de que não podemos conhecer as coisas como elas são *em si mesmas*, e sim apenas *do modo específico como são conhecidas por nós*, a saber, como *fenômenos*. Contudo, como a exposição de Kant na estética transcendental e sua ênfase na distinção entre conceito e intuição mostram o contrário ocorre: não apenas a posição crítica de Kant não o leva a abandonar a sua pressuposição sobre o primado da determinação positiva no conhecimento; pelo contrário, ela é o modo como ele visa satisfazer tal pressuposição sem incorrer no paradoxo em que ele se enredava por meio de sua posição pré-crítica, porque, para o Kant pré-crítico, a determinação positiva do objeto do conhecimento só poderia ser dada pela coisa tal como ela é *em si mesma, independentemente de nosso conhecimento*. Isso, porém, tornava sua posição, no limite, insustentável, uma vez que a única maneira de fornecer uma prova definitiva da fundamentação positiva da determinação dos objetos era por meio de nosso conhecimento deles, o que fazia, porém, sua determinação positiva ser dependente, e não independente dessa forma.

Como, então, garantir que haja uma determinação positiva do objeto em nosso conhecimento, que *algo* seja conhecido por meio da forma de nosso conhecimento, sem, contudo, transformar o que é conhecido em meras relações gerais, e, portanto, em nenhum objeto? Ora, afirmando que, *na própria forma do conhecimento, haja algo que não seja a mera forma de nosso pensamento* — ou, em outras palavras, que na própria forma de nosso conhecimento haja algo que *é* algo, e não apenas um *pensamento sobre algo*. essa forma do conhecimento que não é pensamento e que, por isso mesmo, pode anteceder ao pensamento, sendo nesse sentido, ela mesma, *algo*, nada mais é senão, justamente, a *intuição* — de fato, “aquilo que, como representação, pode anteceder toda a ação de pensar algo é a intuição”⁵³ (KANT,

⁵³ Ao que Kant acrescentará: “e, se ela não contém senão relações, [é] a forma da intuição” (KANT, 1998, p. 123, B 68, tradução nossa). Em que sentido, porém, isso não nega a nossa tese de que a intuição não seja uma relação, mas sim seja *algo*, será discutido mais a frente.

1998, p. 123, B 68, tradução nossa). Assim, podemos melhor compreender a abertura da estética transcendental com as seguintes palavras de Kant:

Seja qual for o modo e por qual meio um conhecimento possa se relacionar a objetos, aquele por meio do qual ele se relaciona imediatamente aos mesmos, e ao qual todo pensamento visa como [seu] meio, é a intuição. (KANT, 1998, p. 93, A 19 | B 33).

Contudo, essa citação parece, ainda, de alguma maneira, contradizer a leitura que propomos aqui: pois ela afirma que a intuição é o modo por meio do qual o conhecimento pode se *relacionar* a objetos; ela não diz, como dizemos aqui, que a própria intuição *é* algo. Entretanto, a aparente incompatibilidade se desfaz, uma vez que se tenha em mente que afirmamos aqui, pura e simplesmente, que a intuição *tem de ser algo*, e, mais especificamente, que ela *tem de ser algo distinto do pensamento* — não, porém, que ela tem de ser *o* objeto do conhecimento. De fato, é porque esse *algo*, que a intuição é, é distinto ainda do próprio objeto — é apenas uma *forma de nosso conhecimento* — que Kant estabelecerá a distinção entre intuição intelectual e intuição sensível. A intuição intelectual seria, segundo Kant, aquela que produziria o seu próprio objeto. Segundo Kant, porém, não estamos em posse desse tipo de intuição.

Mais uma vez, essa afirmação de Kant na *Crítica da Razão Pura* pode parecer gratuita e arbitrária, afinal, nenhuma justificativa é fornecida por Kant para justificá-la e, muito antes, ela é tratada como um lugar-comum, como uma espécie de afirmação autoevidente, da qual, porém, é difícil entender em que consistiria a sua suposta autoevidência. Porém, mais uma vez, se levamos em conta a concepção que Kant tem da determinação positiva dos objetos, e a concepção que tem de pensamento, essa afirmação se torna muito mais compreensível e justificável. Afinal, se, para Kant, o pensamento fornece apenas as relações gerais pelas quais os objetos são pensados, se os pensamentos são, nesse sentido, da ordem da relação *geral*, eles não podem nos fornecer, portanto, aquilo que é da ordem do que o objeto *é*, não podem nos fornecer um objeto *singular*, porque eles mesmos não são nada mais senão *relações*. Por outro lado, aquilo que nos dá uma *relação direta* com o objeto, ou seja, aquilo que realmente se constitui como algo, é, precisamente, aquilo em nós que *não é da ordem do pensamento, mas sim da intuição* — *não da espontaneidade, mas sim da receptividade*. O nosso pensamento, precisamente porque é meramente *discursivo*, não é *produtivo*; ele apenas descreve as relações gerais dos objetos, sem, contudo, produzi-los. E na medida em que a única forma não discursiva de conhecimento de que temos disposição *não é pensamento ainda sob outro aspecto, sob o aspecto da*

*espontaneidade*⁵⁴, resta então a única intuição que podemos ter é uma intuição *sensível*⁵⁵, isto é, uma intuição que não *produz* o seu próprio objeto, mas sim é *afetada por ele*. Porém, para que a intuição seja *afetada* pelo seu objeto, é preciso que ela mesma *seja algo*, e, por isso, que ela seja *singular*, pois só *algo* pode ser afetado e sofrer modificações — relações, porquanto são relações entre objetos e não são, elas mesmas, objetos, não são *algo* e, portanto, não podem sofrer modificações, logo, não podem ser afetadas.

Assim, podemos sintetizar: a intuição é *algo que é distinto do objeto, mas que, ainda assim, é algo*. Ou com maior exatidão: *a intuição é aquilo que, apesar de ser uma forma de nosso conhecimento, é, ao mesmo tempo, algo*, e, precisamente, por ser algo, *pode ser afetado por algo*, ou seja, pode ser afetado pelo objeto. E, de fato, é precisamente por meio dessa afecção que a intuição se relaciona ao objeto. Como afirma Kant,

O efeito de um objeto na faculdade de representação, quando por ele somos afetados, é sensação [Empfindung]. A intuição que se refere ao objeto por meio da sensação se chama empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica se chama fenômeno. (KANT, 1998, p. 94, A20, tradução nossa).

Com efeito, é precisamente o fato da intuição ser ao mesmo tempo *algo* e *algo que não é o objeto* que não apenas possibilita conceber que ela seja afetada pelo objeto, de modo que resulte em uma *sensação*, quanto que justifica, a seguir, justamente, a distinção entre a *forma* e a *matéria* da intuição. Assim, Kant dirá que

Chamo no fenômeno aquilo que corresponde à sensação sua *matéria*, mas aquilo que faz que o múltiplo do fenômeno *possa ser* ordenado em certas relações chamo de *forma* do fenômeno. Como aquilo unicamente no que as sensações podem se ordenar e serem postas em uma certa forma não pode ser, ele mesmo, sensação, então, a matéria de todo o fenômeno é de fato nos dada apenas *a posteriori*, a forma do mesmo, porém, tem de fazer pronta como um todo para ele na mente [*Gemüte*], e por isso poder ser considerada abstraída de toda sensação. (KANT, 1998, p. 94, B34, tradução nossa)

⁵⁴ Aqui, poderíamos nos perguntar: o que significaria, contudo, a característica de ser espontâneo? Seria necessário dedicar um estudo inteiro à exploração apropriada dessa questão, mas, de maneira sintética, parece-nos que a resposta para essa pergunta que poderia tornar mais compreensível o papel da espontaneidade na distinção entre intuição e pensamento seria que espontaneidade seria a capacidade de se *produzir representações segundo leis*. O entendimento, na medida em que produz conceitos é, pois, espontâneo; as representações que ocorrem nele são produzidas por ele mesmo segundo as suas próprias leis. No caso da intuição, porém, ela não produz as suas próprias representações segundo leis — antes, é ao ser afetada que tais representações são produzidas — no que consiste, justamente, a sua passividade ou receptividade.

⁵⁵ “A capacidade de receber representações por meio do modo como somos afetados por objetos (Receptividade) se chama sensibilidade. Por meio da sensibilidade, portanto, objetos nos são *dados*, e apenas a *intuição* os fornece para nós; por meio do entendimento, porém, eles são pensados, e dele surgem *conceitos*. Todo pensamento, porém, tem de, seja sem rodeios (diretamente) ou por rodeios (indiretamente), *por meio de certas características*, por fim se referir a intuições, ou seja, entre nós, à sensibilidade, pois de nenhum outro modo objetos podem nos ser dados.” (KANT, 1998, p. 93, A 19 | B33) (por que os negritos?)

Com isso, novamente, pode parecer que nossa concepção de que a intuição é algo não se sustenta. Isso porque se a intuição, como forma, apenas ordena o múltiplo da matéria do fenômeno em certas relações, isso não significaria, justamente, que ela não é composta senão de relações? Contudo, basta ver a exposição que Kant faz, logo a seguir, dos conceitos de espaço e tempo, e a refutação de que sejam conceitos discursivos, para ver que esse não pode ser o caso. Isso porque, como Kant não deixará jamais de enfatizar, as partes de uma intuição pura — seja ela do espaço, seja ela do tempo, nunca são *componentes* dela, uma vez que isso implicaria, justamente, que elas teriam de anteceder-lá. Em outras palavras, a intuição pura não consiste da relação entre coisas que *existiriam independentemente* dessa mesma relação⁵⁶. Como Kant tampouco cansará de insistir: não há vários espaços, mas sim apenas *um único* espaço; não há vários tempos, mas apenas *um único* tempo; com efeito, será isso que fará com que Kant afirme define a intuição também como “a representação que só pode ser dada por meio de um único objeto” (KANT, 1998, p. 107, A 32, tradução nossa).

Mas, se é assim, de que maneira o espaço e o tempo, as formas puras da intuição, que são *únicas* e só podem ser dadas por meio de um único objeto, poderiam, não obstante, *relacionar* o múltiplo da intuição? Ora, precisamente porque as relações contidas na forma da intuição não são relações de *coisas que existiriam independentemente* da intuição, e sim *limitações* dessa forma⁵⁷. Em outras palavras: embora a intuição *ela mesma*, enquanto forma, seja *algo*, as relações *contidas* nelas, contudo, não o são, precisamente porque essas relações só podem existir por meio de *limitações* dessa forma, e não *por si mesmas*.

Isso, porém, nos dá uma indicação central para compreender o modo como a intuição poderia nos fornecer, justamente, a relação com o objeto. Kant afirma: “aquilo que, como representação, pode anteceder toda ação de representar algo, é a intuição, e, se ela não contém senão relações, é a *forma* da intuição” (KANT 1998, p. 123, B 68, tradução nossa). As relações contidas na intuição são, portanto, pertencentes à sua *forma* — porque a própria intuição *é* algo, o que torna essas relações capazes de ter algum conteúdo — pois é a intuição ser *algo* que possibilita que ela seja afetada pelo objeto, de modo que essas relações, *contidas* na intuição, possam ser *preenchidas* pela sensação, pelo conteúdo que deriva da *modificação* pela qual a intuição, enquanto *algo*, passa por ser afetada *por alguma outra coisa*, isso é, pelo objeto. Porquanto as relações são *limitações da forma*, e, portanto, não são separáveis dela, uma modificação dessa forma implica uma modificação dessas relações — modificação pela qual,

⁵⁶ KANT, 1998, p. 99, tradução nossa.

⁵⁷ Já se pode, por isso, começar a compreender porque Jacobi afirma que Kant e Espinosa teriam, no que importa, a compreensão de que “toda determinação é negação”; porém, Jacobi ignora um aspecto fundamental da filosofia de Kant e de Espinosa, a saber, que há em ambas as filosofias o primado de uma concepção positiva de determinação.

justamente, elas adquirem um *conteúdo*. Mais, é precisamente porque a sensação, enquanto modificação da intuição, não é uma mera *relação*, não é apenas uma lei geral ou um modo geral de relação entre coisas, entre algo e alguma outra coisa, mas sim é, ela mesma, a modificação *de algo*, ela pode nos fornecer um conteúdo positivo, uma determinação positiva do objeto que não nos diga apenas *o modo como temos de pensá-lo em geral* ou as relações em que temos de pensá-lo, independentemente do que ele mesmo *seja*. Ao mesmo tempo, porém, o conteúdo assim fornecido para o nosso conhecimento é um conteúdo que depende por inteiro da *forma de nosso conhecimento*, ou seja, da intuição enquanto forma pura de organização do múltiplo da sensação.

Assim, vemos o primeiro sentido fundamental em que Kant concebe a forma de nosso conhecimento como forma determinante: a forma é determinante do conteúdo, em primeiro lugar, porque apenas pela forma de nosso conhecimento — mais especificamente, pelas formas puras da intuição do espaço (do sentido externo) e do tempo (do sentido interno) pode ser dado um *conteúdo* para o objeto do nosso conhecimento, e um conteúdo que, ainda que seja dependente da forma, não é uma mera relação geral do pensamento, já que a própria forma da intuição *é*, ela mesma, algo, um objeto *singular* e não a relação geral por meio da qual o *pensamos*.

Entretanto, isso só pode ser a primeira parte da solução de Kant — e a primeira parte, portanto, da sua concepção de forma determinante. Isso porque, pela intuição, o objeto do conhecimento apenas nos é *dado* — e, do mero fato de que ele seja dado, não se segue, só por isso, que ele seja *conhecido*, ou seja, que ele seja *determinado pela nossa forma de pensá-lo*. Vejamos, então, a seguir, por meio de que raciocínio Kant visará estabelecer que a forma de nosso conhecimento é determinante também no que diz respeito à relação do conteúdo do objeto com a forma de nosso *pensamento*, com as relações gerais nas quais o pensamos.

3.4 Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? A distinção entre determinado e indeterminado e sua relação com a distinção entre analítico e sintético e entre lógica geral e lógica transcendental

Signify

Na introdução à *Crítica da Razão Pura*, Kant introduz, pela primeira vez, a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Segundo essa distinção,

Em todos os juízos nos quais a relação de um sujeito com um predicado é pensada (se considero apenas o afirmativo, pois a aplicação ao negativo é

posteriormente simples), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido nesse conceito (de maneira oculta); ou B está inteiramente fora do conceito A, por mais que esteja em uma ligação com ele. No primeiro caso chamo o juízo de *analítico*, no segundo de *sintético*. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles nos quais a ligação do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade; aqueles, porém, nos quais essa ligação é pensada sem identidade, devem ser chamados de juízos sintéticos. (KANT, 1998, p. 57, B10, tradução nossa)

Aqui, Kant oferece a já conhecida definição dos juízos analíticos e sintéticos segundo a fórmula do predicado estar contido ou não no sujeito. Entretanto, geralmente que nos interessa aqui é menos levado em conta na definição kantiana de juízos analíticos e juízos sintéticos, a saber: por que, no caso dos juízos analíticos, a ligação entre sujeito e predicado é pensada sob a ótica da identidade, ao passo que no juízo sintético, não?

Ora, como sabemos, já na *Nova Dilucidatio*, Kant relacionava juízos baseados na identidade a juízos meramente *formais*; o que significa, mais precisamente, que eles lidam apenas com as leis do pensamento em geral, independentemente do conteúdo a que elas poderiam ser aplicadas e sem dizer em que consistiria esse conteúdo, ou, em outras palavras (e em uma terminologia mais próxima do Kant crítico), de modo independente de todo objeto do pensamento e de modo inteiramente abstraido dele. Juízos meramente formais, porém, se apoiam apenas na identidade entre o sujeito e o predicado, ou seja, no fato de que aquilo que se diz do sujeito no predicado de tal juízo já está contido no conceito dele, ou, em outras palavras, que com ele só pensamos aquilo que *já está contido em um conceito*. Ora, mas é precisamente por isso que, como Kant afirmará em outro lugar, que juízos analíticos,

não levam o entendimento adiante, e como [aí] ele está ocupado apenas com aquilo que já é pensado no conceito, deixam indecído se este teria em si mesmo relação com objetos, ou significaria apenas a unidade geral do pensamento, (...) é o suficiente para ele saber o que jaz no seu conceito; aquilo a que o conceito mesmo poderia ser dirigido é para ele indiferente. (KANT, 1998, B 314 et seq., tradução nossa.)

Em outras palavras, no juízo analítico, lidamos com a forma do pensamento, sem que essa forma *determine* nenhum objeto, sem que ela seja usada para o conhecimento de um objeto, de modo que lidamos apenas com aquilo que pertence ao pensamento em geral, à “unidade geral do pensamento” (loc. cit.). O juízo analítico, porque ocupado com aquilo que está contido no conceito por meio do qual pensamos, e não com se tal conceito poderia ou não ser aplicado a um objeto, é, nesse sentido, um juízo meramente formal, que não nos diz nada sobre *o que* um objeto é, mas sim apenas sobre as leis, regras ou conceitos por meio dos quais os pensamos. Todavia, por falar apenas dos conceitos pelos quais pensamos, independentemente do que

pensamos por meio deles, tais juízos não podem, justamente, nos dizer nada, senão aquilo que já está contido no conceito, ou seja, senão aquilo que se pode extrair do conceito por pertencer a ele, ou, em outras palavras, por pertencer à sua identidade.

O paralelo com a *Nova Dilucidatio* é, de novo, inconfundível: pela identidade, não atingimos nenhum conhecimento *positivo* dos objetos, pois, por meio dela, só temos acesso às leis universais do pensamento, a como em geral pensamos objetos, mas não àquilo que um objeto, *em si mesmo e em seu conteúdo*, é — o que se assemelha justamente ao discurso do Kant crítico sobre juízos analíticos só dizerem o que está contido no conceito, *independentemente de onde este provenha*. Por isso que, como Kant afirmara antes, juízos sintéticos são aqueles em que a ligação entre sujeito e predicado é pensada sem identidade, ou seja, aqueles nos quais o entendimento não lida apenas com a sua forma de pensar (ou seja, os seus conceitos), mas sem um objeto, *na medida em que ele é determinado por esta forma*. Nesse sentido, poder-se-ia dizer, que juízos analíticos são *indeterminados* (pois, por meio deles nenhum objeto é determinado), enquanto juízos sintéticos são *determinados*, uma vez que, neles, um objeto é pensado, ou seja, *determinado* pelo conceito, em vez de considerarmos o conceito independentemente daquilo “a que ele poderia ser dirigido” (KANT, 1998, B 314).

Isso nos leva a outro ponto central de nossa discussão, já examinado por Lee em uma série de artigos⁵⁸, a saber: a distinção entre lógica geral e lógica transcendental efetuada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Como Kant afirma na analítica transcendental,

a lógica geral abstrai, como mostramos, de todo o *conteúdo* conhecimento, isto é, de toda a relação do mesmo ao objeto, e considera apenas a forma lógica nas relações dos conhecimentos entre si, ou seja, a forma do pensamento em geral. (KANT, 1998, B 79, tradução nossa)

Difícilmente em algum lugar se encontra uma expressão tão clara do que significa que a lógica geral seja formal, e que corrobora, de tantas maneiras, a exposição que fizemos até o momento acerca do que significa, para Kant, que um conhecimento seja meramente formal: um conhecimento que abstrai de todo conteúdo, isto é, que não diz nada sobre aquilo que o objeto é, mas sim apenas sobre as *relações* pelas quais os pensamos.

Uma vez estabelecido o enquadramento, podemos retornar à formulação pela qual sugerimos que a revolução copernicana poderia ser expressa, a saber: que a *forma do nosso conhecimento é determinante do conteúdo*. De fato, não nos parece ser por outro motivo que Kant considere que não há nenhuma investigação mais importante no ramo da metafísica que

⁵⁸ Cf. LEE, 2004, 2009 e 2012.

não aquela empreendida em sua analítica transcendental. Afinal, será aí que ele visará justamente a mostrar como a forma do nosso conhecimento poderia ser determinante dos objetos, de modo que ela permita não apenas que o objeto nos seja *dado* — o que é feito pelas formas puras da intuição do espaço e do tempo — e nos permita saber não apenas as *relações* em que eles devem ser *pensados*, mas sim determine, por meio do nosso pensamento, do nosso conhecimento deles, aquilo que eles mesmos são, no sentido de *qual é o seu conteúdo*. O que se traduzirá, em outras palavras, e na formulação do Kant crítico, em considerar a possibilidade de um pensamento que não seja apenas o pensamento da lógica geral, que abstrai de todo objeto, mas sim “um pensamento puro” dos objetos⁵⁹. Caso no qual “haveria uma lógica na qual não se abstrairia de todo conteúdo do conhecimento”, “aquela que contivesse apenas as regras do pensamento puro *de um objeto*” e que “disse respeito à origem de nosso conhecimento dos objetos na medida em que ele não pode ser atribuído aos próprios objetos” (KANT, 1998, B 80, tradução nossa). Tal lógica, portanto, deveria fornecer precisamente o meio pelo qual a forma do nosso conhecimento seria determinante do objeto não apenas no modo como ele é *dado* (intuído), mas igualmente no modo como ele é *conhecido* (pensado), ou seja, aquilo que permite a revolução copernicana, por mostrar que parte do nosso conhecimento daquilo que os objetos de nosso conhecimento *são*, em seu conteúdo, (e não apenas da relação em que os pensamos) não deriva do próprio objeto, mas sim das formas de nosso próprio conhecimento.

Como, porém, tal lógica *transcendental*, em oposição à lógica formal, seria capaz de fornecer as condições de tal conhecimento *a priori* do objeto, quer dizer, de um conhecimento do objeto que não tenha sua origem nele? É aqui que, como argumenta Lee, a distinção entre indeterminado e determinado se mostrará central e desvelará mais uma vez como, por trás da filosofia de Kant, se encontra uma pressuposição fundamental sobre o que é determinação e do papel que ela desempenha para o nosso conhecimento⁶⁰. Isso porque, segundo Lee, a distinção entre determinado e indeterminado⁶¹ é uma das maneiras centrais de distinguir entre um uso tão somente formal do juízo e um uso em que o objeto é efetivamente pensado — o que é afirmado explicitamente por Kant quando diz que as categorias

são conceitos de um objeto em geral, por meio das quais a sua intuição é considerada como *determinada* em relação a alguma das *funções lógicas* para juízos. Assim, a função do juízo *categórico* era aquela da relação do sujeito com

⁵⁹ E porque esse pensamento puro nos permite dizer o que os objetos são, e não apenas a forma geral pela qual eles devem ser pensados, também será um uso *particular* do entendimento, ou seja, direcionado àquilo que é específico, o que se traduz não como a forma geral do conhecimento, e sim como os objetos naquilo que eles são, ou seja, em sua *particularidade*.

⁶⁰ Cf. LEE, 2004, p. 204.

⁶¹ Ibid., p. 205.

o predicado, por exemplo “Todos os corpos são divisíveis”. Entretanto, em relação ao uso meramente lógico do entendimento [ou seja, ao uso meramente formal], permaneceria *indeterminado* [grifos nossos] a qual desses dois conceitos será atribuída a função de sujeito e a qual será atribuída a função de predicado. Pois também se poderia dizer: “Algo divisível é um corpo.” Por meio da categoria de substância, entretanto, se eu trazer o conceito de corpo sob ela, está *determinado* [grifos nossos] que a sua intuição empírica na experiência tem de sempre ser considerada como sujeito, e nunca como predicado; e da mesma forma com as demais categorias (KANT, 1998, B 128–9, tradução nossa)

Muito pode ser extraído dessa citação, que mostra o papel central da distinção entre determinado e indeterminado para a teoria do juízo de Kant e para a sua concepção da resposta à pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Segundo essa definição, que um juízo seja *indeterminado* significa que é indiferente, dentro dele, qual conceito desempenha o papel de sujeito e qual desempenha o papel de predicado. A razão para tanto nos parece ser, justamente, que em um juízo que pertence tão só à lógica geral, e portanto apenas analítico, apenas a *relação* é pensada, e não *os termos que são inseridos nessa relação*, ou seja, *o conteúdo dessa relação*, de modo que qual termo ocupa a posição de sujeito e qual termo ocupa a posição de predicado é indiferente. Uma vez que um juízo analítico se trata de um juízo feito com identidade, a ordem dos termos é irrelevante, já que, em última instância, aquilo que se exprime no sujeito e aquilo que se exprime no predicado é, essencialmente, o mesmo — a saber, justamente a *relação* de identidade⁶². Assim, por ser um juízo que só diz respeito à *relação* de identidade entre sujeito e predicado, de modo que, com ele, só se elucida um conceito, por meio de tal juízo não ocorre que *algo seja determinado*, ou seja, que diga positivamente algo sobre o que um objeto é, se ele cai sob um conceito. Antes, ele apenas diz algo sobre o próprio conceito, sobre o modo de pensar, sem que com isso se estabeleça *o que* se encontra ou não sob esse modo de pensar.

Assim, podemos entender a formulação curiosa de Kant, segundo a qual seria indiferente, do ponto de vista formal ou meramente lógico, dizer que “todos os corpos são divisíveis” ou que “algo divisível é um corpo”. Ao afirmar isso, Kant não quer dizer que tais juízos sejam *equivalentes*, no sentido que atribuiríamos a equivalência no contexto da lógica formal moderna — no qual a primeira dessas proposições é verdadeira se e somente se a segunda é verdadeira. Antes, ele afirma que, na lógica geral, nenhum desses conceitos têm de ocupar necessariamente o lugar de sujeito ou de predicado, pois não se pressupõe que um desses conceitos seja condição de possibilidade do outro e que, portanto, o *determine*. Assim, se considero a ligação entre

⁶² Essa característica distintiva do juízo analítico, como veremos mais à frente, não deixará de ter importantes consequências para como Schelling conceberá a identidade absoluta como aquilo que a relação *em si mesma* e enquanto conteúdo é, *independentemente de seus termos*.

conceitos expressa na proposição “todos os corpos são divisíveis”, o pensamento aí expresso (imaginemos um diagrama de Venn onde o círculo de “corpos” está completamente riscado a não ser na área em que intersecta com o círculo de “divisíveis”) poderia igualmente ser expresso tomando o conceito de “divisível” como sujeito, isto é, nos perguntaríamos o que tal pensamento nos diz sobre o conceito de divisível; e aquilo que ele diz, de fato, é que “algo divisível é um corpo” (basta pensarmos no mesmo diagrama, mas dessa vez tentarmos falar sobre o que ele nos diz não sobre corpos, mas sim sobre “divisíveis”⁶³). Em outras palavras, em um juízo analítico, apenas relacionamos dois conceitos, *sem estabelecer qual seria a relação de fundamentação entre eles*. No entanto, no que diz respeito às categorias, responsáveis pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, *não é indiferente o conceito que toma o lugar de sujeito e o conceito que toma o lugar de predicado*. Isso porque é essa assimetria dos conceitos que permite que um objeto seja determinado por meio deles em seu conteúdo, e não apenas na relação em que o pensamos, uma vez que é a assimetria que põe uma *diferença* entre os termos e lhes dá, portanto, um conteúdo, algo que seja próprio *a cada um dos termos* e que não diz respeito portanto, *apenas* à forma com o que o pensamos. Caso se desconecte a forma de todo objeto, torna-se, em razão disso, indiferente a posição que um termo ocupa, uma vez que é a fixação da posição dos termos que lhes dá conteúdo. É só quando não é indiferente a posição dos conceitos no juízo que podemos, por meio deles, pensar não apenas a respeito da *forma do pensamento*, mas sim determinar, por meio desses conceitos, o *conteúdo* de um objeto. Não por outro motivo, Kant afirmará, em outro lugar, que

A tábua das categorias contém completamente todos os conceitos puros do entendimento, assim como as ações formais do entendimento em julgamentos, das quais tais conceitos puros são derivados e das quais eles não diferem em nada senão no fato de que, no conceito do entendimento, um objeto é pensado como *determinado* em relação a uma ou mais funções do julgamento. (por exemplo, no juízo categórico ‘a pedra é dura’, a ‘pedra’ é empregada enquanto sujeito e ‘duro’ enquanto predicado, de modo que permanece permissível para o entendimento alternar a função lógica desses conceitos e dizer ‘algo duro é uma pedra’. Por outro lado, quando eu me represento como *determinado no objeto* que a pedra, em toda determinação possível de um objeto, e não do mero conceito, tem de ser pensada apenas como sujeito, e a dureza apenas

⁶³ Este uso do diagrama de Venn tem, é claro, os seus limites, uma vez que dizer que todos os corpos são divisíveis não implicaria, no cálculo de predicados moderno, que algo divisível é um corpo, pois a frase “todos os corpos são divisíveis” se traduziria em um condicional universal da forma $(x)(Cx \rightarrow Dx)$, enquanto a frase “algo divisível é um corpo” se traduziria em uma frase da forma $Ex (Cx \wedge Dx)$, que não é equivalente à primeira, que é verdadeira quando nenhum x é C , caso no qual a última frase é falsa. Entretanto, é importante notar que, para Kant, nenhuma das sentenças têm valor existencial, mas antes se referem tão só a conceitos, uma vez que se trata do uso meramente “lógico”, ou seja, “formal” do entendimento, de modo que a sentença “algo divisível é um corpo” deveria ser lida não como uma afirmação existencial, mas sim como a afirmação de que “entre os conceitos que caem sob o conceito de divisível, corpo é um deles”, caso no qual a leitura proposta por meio do diagrama de Venn, aí sim, se encontra justificada com perfeição.

como predicado, as mesmas funções lógicas se tornam agora conceitos puros do entendimento para conhecer objetos, a saber, substância e acidente) [KANT apud LEE, 2009, p. 295, tradução nossa]

Entretanto, a questão aqui é: por que o emprego determinado das funções lógicas do juízo, e portanto o seu emprego sintético, pelo qual se conhece positivamente um objeto naquilo que ele é, implica uma assimetria dos conceitos do juízo, de modo que um deles sempre tenha de ser o sujeito, e o outro, o predicado? Por que seria a assimetria dos conceitos unicamente aquilo por meio do qual se poderia fornecer a diferença que nos daria a determinação específica do objeto? A resposta para essa pergunta, acreditamos, se encontra na concepção kantiana de síntese, pois uma síntese, segundo Kant, nada mais é do que algo que traz a unidade para um múltiplo *dado* de representações⁶⁴. Em outras palavras: em uma síntese, um múltiplo de representações é subsumido a um conceito. Uma vez que esse múltiplo *é algo outro que o próprio conceito* — e, em última instância, o objeto que é dado imediatamente pela intuição no espaço e no tempo — a ordem dos conceitos se torna relevante, pois é ela que nos diz *qual conceito desempenha o papel de múltiplo a ser unificado, e qual conceito (ou representação) desempenha o papel de ser a unidade sintetizadora desse múltiplo, sob a qual ele cai*. Assim, se, em um juízo, os conceitos que ocupam a posição de sujeito e de predicado não se relacionam a um múltiplo dado, suas posições são indiferentes, uma vez que, aí, eles não cumprem nenhuma função *unificadora*, ou seja, nenhuma função *sintética*. Por outro lado, uma vez que eles sejam relacionados a objetos, ou seja, uma vez que eles devam cumprir a função *sintética* de unificar um múltiplo dado, sua ordem não pode ser mais indiferente, uma vez que aí um dos conceitos tem de desempenhar a função de unificar, e outro conceito deve fornecer a multiplicidade que é unificada pelo primeiro. Só assim se pode determinar o *conteúdo* do objeto ou, mais ainda, se determinar algo como *um objeto*, como algo de *singular* que reúne, em si, múltiplas determinações que lhe são *próprias* e pertencem a ele *enquanto* objeto, e não apenas ao nosso modo de pensá-lo, ou seja, à atividade de unificar e de relacionar (que nada mais é do que é a atividade do entendimento), à relação em geral pela qual pensamos algo, independentemente *do que* é pensado ou unificado por meio dessa relação.

3.5 Da *Nova Dilucidatio* à Crítica da Razão Pura: o que significa que a determinação seja aquilo que diz o que o objeto em si mesmo é?

⁶⁴ KANT 1998, B 103.

Sem dúvidas, persiste aqui a pergunta: ainda que assim seja, por que Kant chamaria o uso das funções lógicas do juízo pelos quais unificamos o múltiplo dado na intuição de uso *determinado* dessas funções, uso que produziria, justamente, os conceitos puros do entendimento? Por nenhum outro motivo, senão, justamente, pela concepção que Kant tem daquilo que seja determinação, a saber, enquanto determinação *positiva*, que nos diz aquilo que objeto *é*, e não apenas as relações nas quais eles são pensados. Aqui, talvez, mais do que em qualquer outro lugar, a concepção de Kant de determinação fica clara: o simples uso lógico das funções do entendimento, pertencente à lógica geral, é um uso indeterminado, porque, por meio delas, não pensamos aquilo que o objeto *é*, mas sim apenas as *relações* (ou seja, os conceitos) por meio dos quais os pensamos. Através apenas de simples relações, contudo, não é dado aquilo que o objeto, *em si mesmo*, é; suas determinações não são, fundamentalmente, relacionais⁶⁵. Para se conhecer um objeto, portanto, é preciso dizer aquilo que ele *é*, o que exige mais do que conhecer as relações em que os pensamos — exige conhecer, antes de tudo, a sua *determinação*, o seu *conteúdo*, e não apenas a *forma* lógica por meio da qual o pensamos.

Como vimos anteriormente, tal concepção de determinação enquanto aquilo que o objeto é em si mesmo, e não apenas as relações em que os pensamos, já se encontrava presente na *Nova Dilucidatio*. Contudo, lá, ela levantava um problema para Kant, devido ao modo como se concebia o que significava que a determinação tivesse que dizer aquilo que o objeto é, e não apenas a relação em que o pensamos. Anteriormente, Kant concebia que isso implica que aquilo que o objeto do conhecimento é em si mesmo tem de ser independente da nossa forma de conhecê-lo, uma vez que tal forma não seria a razão para a existência de tal objeto e, portanto, não poderia nos fornecer a determinação positiva daquilo que ele é.

Isso, porém, colocava Kant em sérias dificuldades, pois o impedia de provar aquilo que ele visava a provar, a saber, a existência de um fundamento incondicionado do conhecimento, por meio do qual pudéssemos, com certeza, conhecer os objetos em suas determinações positivas, e não meramente formais. Uma vez que tal fundamento incondicionado, por ter de ser independente do conhecimento, mas não poder ter nenhum fundamento exterior a ele, não

⁶⁵ Uma concepção que Kant expressa, com extrema clareza, na seguinte passagem da estética transcendental: “Ora, por meio de meras relações não se conhece uma coisa em si; portanto, deve-se julgar, uma vez que por meio do sentido externo nada senão meras relações de representação são dadas, que este também só poderia conter a relação de um objeto ao objeto em sua representação, e não o interior, que pertence ao objeto em si.” (KANT 1998, B 68). Ver também *ibid.*, B 70, nota.

podia ser ele mesmo provado em sua verdade, Kant não conseguia nem, por um lado, fornecer uma concepção adequada do incondicionado, nem, por outro lado, garantir um fundamento incondicionado do nosso conhecimento.

Assim, para não abandonar a sua concepção de que a determinação positiva é a condição pela qual podemos conhecer de verdade os objetos, Kant teve de recorrer à revolução copernicana, uma vez que essa lhe permitia tanto “pensar o incondicionado sem contradição”, quanto fornecer um fundamento incondicionado do nosso conhecimento, por meio do qual pudessemos ter um conhecimento das determinações positivas dos objetos. Pensar o incondicionado sem contradição: pois, para que isso fosse possível, era necessário, justamente, abdicar da expectativa que produzia anteriormente essa contradição, a saber: que o incondicionado pudesse ser *conhecido*, ou seja, *determinado* pelas formas de nosso conhecimento. Tal expectativa, como vimos, acabava por tornar a verdade do incondicionado dependente da sua conhecibilidade para nós, o que fatalmente fazia com que ele não pudesse mais ser pensado adequadamente como incondicionado.

Por outro lado, é precisamente abdicar de conhecer o incondicionado que possibilitava explicar e fundamentar como o nosso conhecimento dos objetos é possível: porque tal conhecimento, precisamente, não é o conhecimento daquilo que o objeto é *incondicionalmente* enquanto coisa em si, quer dizer, independentemente do nosso conhecimento. Entretanto, para que o conhecimento desse objeto não se reduzisse a um conhecimento meramente *formal*, das meras *relações* com que pensamos os objetos, mas sim nos permitisse conhecer tal objeto naquilo que ele *é*, tornava-se necessário que esse conhecimento, em sua forma, fosse *determinante* do conteúdo — quer dizer, que essa forma não desse apenas as relações por meio das quais pensamos o objeto, mas sim também nos permitisse dizer aquilo que o objeto — ainda que só enquanto mero objeto do conhecimento — é.

Assim, a solução kantiana para o problema epistemológico trazido por sua pressuposição ontológica (e lógica) daquilo que uma determinação é, tinha de ser muitíssimo complexa: uma vez que o nosso conhecimento é formal, e não produz o seu próprio objeto, era preciso encontrar uma forma de satisfazer tanto a exigência de que o objeto seja algo independentemente do nosso conhecimento, quanto que, ainda assim, sejamos capazes determiná-lo naquilo que ele é. Essa solução foi fornecida pela *Crítica da Razão Pura*, pela estética transcendental e, sobretudo, pela dedução das categorias; não por outro motivo Kant a tem em tão alta estima. Ali se mostra que, ainda que nosso pensamento não seja condição de possibilidade daquilo que o objeto é em si mesmo — da existência do objeto em si mesmo — ele é condição de possibilidade do objeto *na medida em que é conhecido por nós*, isto é, na medida em que determinamos aquilo que ele é

para nós uma vez que este nos é dado por meio das formas puras de nossa intuição. Ao mesmo tempo, fica estabelecido também que o objeto é dado *antes* de ser pensado, e portanto, antes de ser *conhecido* por nós, o que, mais uma vez, garante que, mesmo dos objetos que só podem ser dados por meio da intuição, possamos ter um conhecimento que não se reduza meramente ao conhecimento das puras relações de pensamento por meio das quais os conhecemos. De modo que, como se pode ver, não há contradição em dizermos que, para Kant, determinação é aquilo que diz o que o objeto é, e não apenas a relação em que o pensamos, e que isso valha mesmo para o Kant crítico, sendo, de fato, uma de suas pressuposições em seu período pré-crítico que o leva à sua filosofia crítica. O que fica particularmente claro na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*, e nos permite, também, vê-la sob uma nova luz:

Assim, quando dizemos: os sentidos nos representam objetos como eles *aparecem* [*erscheinen*], o entendimento, porém, *como eles são* [grifos nossos], deve-se tomar a última afirmação não em sentido transcendental, mas sim em sentido meramente empírico, ou seja, como eles têm de ser representados enquanto objetos da experiência, no conjunto [*Zusammenhang*] completo dos fenômenos. (KANT 1998, B 313)

Desse modo, podemos concluir com a seguinte observação: a *Crítica da Razão Pura*, para tornar possível a determinação positiva daquilo que o objeto é, precisou abdicar de falar de que esse objeto de que se tem conhecimento seja aquilo que o objeto é *independentemente* do nosso conhecimento, uma vez que, nesse caso, nosso conhecimento não poderia ser *determinante*. Pelo contrário, esse conhecimento só pode ser determinante lá, onde o objeto *depende* dele, ou seja, o tem como condição de sua possibilidade — lá, onde o objeto é considerado enquanto fenômeno, isto é, na medida em que é determinado pelo nosso conhecimento, pelas formas da intuição (pelas quais eles são dados) e do entendimento (pelas quais eles são pensados e efetivamente conhecidos). No que também chegamos a uma outra importante conclusão: se, antes, a autodeterminação que deveria servir de fundamento para a determinação daquilo que os objetos são era a autodeterminação do próprio incondicionado, que põe a si mesmo sem carecer de nenhum fundamento exterior ou anterior para tanto, agora, será a autodeterminação *da razão*, enquanto *fonte incondicionada do conhecimento*, que permitirá que ela seja *determinante* do objeto, no que diz respeito ao nosso *conhecimento* dele.

De todo modo, como pudemos ver, a ideia central de Kant, aquela responsável pela revolução copernicana, e aquela que estará no cerne de todos os desenvolvimentos posteriores, não é senão esta: *a forma determina o conteúdo* — ainda que, em Kant, ela não o *produza*. Assim, esperamos ter mostrado que tal ideia, que, de certo modo, poderia ser descrita como a ideia central do idealismo alemão *como um todo*, já se encontrava presente em Kant, e mesmo

estava no cerne da sua filosofia. Os desenvolvimentos posteriores, que examinaremos nos capítulos seguintes, sempre se remeterão a essa ideia, quer para criticá-la e para colocá-la em questão (como no caso de Schulze), quer para radicalizá-la e levá-la às suas últimas consequências (como no caso de Maimon e de Fichte, para os quais, a forma não apenas *determina*, mas igualmente *produz* o conteúdo) — o que significará, por sua vez, que o conceito de determinação estará novamente em momentos-chaves da discussão, uma vez que a pergunta que se colocará será, justamente, em que sentido e como é possível que a forma *determine* o conteúdo.

4. Considerações Finais: O Incondicionado Não é Determinado, é Posto.

The Creator Has A Mastertape

A nossa tese nesse capítulo, sabemos, é polêmica: a tese de que seria um pressuposto ontológico fundamental de Kant, do qual ele nunca abdicaria, a saber, de que a determinação de um objeto é aquilo que ele é positivamente em si mesmo. Essa pressuposição, segundo nossa tese, seria responsável por criar o problema epistemológico a que Kant visaria responder com sua filosofia crítica, e que ele formularia, precisamente, como a questão acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Outrossim, Kant julgava sua concepção de determinação fundamental para que se pudesse conceber de modo adequado o incondicionado, enquanto aquilo que se *autodetermina*.

Entretanto, precisamente essa concepção de Kant do incondicionado como aquilo que se autodetermina, uma concepção que, ao mesmo tempo, exclui o conceito de causa de si, resultava para o Kant pré-crítico em um paradoxo: tentar conhecer o incondicionado, determiná-lo naquilo que ele era, implicava sempre torná-lo dependente de nosso conhecimento, o que contradizia o seu estatuto de incondicionado. Para que o fundamento incondicionado de nosso conhecimento, ou seja, da determinação dos objetos do conhecimento, pudesse, portanto, ser concebido de modo apropriado em sua incondicionalidade, era preciso, como Kant chegou a compreender, que esse incondicionado não pudesse ser ele mesmo determinado pelo nosso conhecimento. Antes, ele deveria ser a condição do conhecimento que, precisamente enquanto condição, não pode ser dependente dele, e, portanto, não pode, em tese, ser conhecido. Para manter o seu estatuto de fundamento último e incondicionado, o fundamento último da determinação dos objetos não pode ser, ele mesmo, determinado teoricamente, uma vez que isso faria com que ele tivesse como *fundamento* de sua determinação o conhecimento, e não, inversamente, que ele fosse fundamento da determinação de nosso conhecimento dos objetos.

É precisamente por isso que não se pode tentar determinar o incondicionado, ou seja, fornecer dele um conhecimento não meramente formal, fazendo dele conteúdo de nosso conhecimento, *sem produzir antinomias*. Afinal, determinar o incondicionado para o nosso conhecimento significaria, precisamente, determiná-lo por meio das categorias de nosso pensamento. Ora, uma vez, porém, que o incondicionado não é dado por meio da intuição sensível, e, portanto, que não há nenhum conteúdo dado que possa ser determinado por meio da forma de nosso pensamento, de modo que permitiria estabelecer igualmente qual categoria deveria ser aplicada, *tanto uma categoria quanto a oposta* desfrutam de direitos iguais para serem aquela por meio da qual se determinaria o que o incondicionado é, precisamente porque, sem nenhum conteúdo dado pela intuição, ele só poderia ser dado *por elas mesmas*. As antinomias surgem, em outras palavras, quando se considera que as próprias categorias, as próprias formas do pensamento, são *elas mesmas um conteúdo* e determinam por si mesmas um conteúdo, *independentemente de sua referência a algo para além das próprias formas do pensamento — a saber, a intuição*. Em outras palavras, quando os *fundamentos subjetivos do juízo* são confundidos com os objetivos, e com as *determinações destes*⁶⁶. E, se determinar o incondicionado só pode produzir antinomias, de modo que não seja possível, efetivamente, determiná-lo, isso seria justamente porque fazê-lo significa *transformar o que é, tomado por si mesmo, meramente relacional e depende da referência a algo não relacional para poder determinar um conteúdo — ou seja, as categorias — como algo que seria, em si mesmo, um conteúdo*.

Assim, a autodeterminação da razão, na medida em que esta é o fundamento do nosso conhecimento e que é condição de possibilidade de toda determinação um objeto, não pode ser ela mesma determinada enquanto um objeto, mas sim, pelo contrário, é algo de que só podemos estar imediatamente *conscientes*. O incondicionado, enquanto incondicionado, não é algo que se deixa determinar enquanto objeto. Essa concepção de determinação, não por acaso, também desempenha um papel central na *Crítica da Faculdade do Juízo*⁶⁷, onde a distinção fundamental operada por Kant será, justamente, entre juízos determinantes e juízos reflexivos, sendo que juízos acerca do incondicionado na Natureza seriam sempre da ordem do segundo tipo, e não do primeiro⁶⁸.

Toda determinação no conhecimento pressupõe uma *assimetria*, como mostrado pela distinção entre o uso indeterminado e formal e o uso transcendental e sintético das funções lógicas do juízo. Tal assimetria, porém, será precisamente o que impedirá que a autodeterminação da

⁶⁶ KANT, 1998, B 351.

⁶⁷ KANT, 2009.

⁶⁸ Idem, B XXVI–B XXVII.

razão, do incondicionado, possa ser determinada teoricamente, uma vez que isso implicaria pôr um fundamento da determinação da razão que teria precedência sobre ela mesma. Por isso, a autodeterminação, para ser, verdadeiramente, autodeterminação, precisa ser pura e simplesmente *posta*; não um processo dialético, tampouco uma causa de si (como o próprio Kant pré-crítico já recusava), mas sim a mera *autoposição absoluta*, da qual só se pode estar imediatamente consciente, e não mediatamente consciente por meio de conceitos que pudessem defini-la.

Porque determinação significa determinação positiva, aquilo que algo é em si mesmo, a autodeterminação do incondicionado, para ser adequadamente compreendida, tem de ser compreendida como aquilo que se põe *imediatamente e absolutamente* e que, enquanto tal, é condição de toda determinação. Que isso seja verdade tanto da autodeterminação da apercepção originária do eu enquanto condição de possibilidade da determinação dos objetos, quanto da liberdade do sujeito racional enquanto condição de possibilidade e fundamento da determinação (*Bestimmungsgrund*, uma palavra, não por acaso, usada amiúde por Kant na *Crítica da Razão Prática*⁶⁹) de nossas ações mostra, a nosso ver, a centralidade do conceito de determinação e dos conceitos correlatos de forma e conteúdo enquanto conceitos que abarcam tanto a dimensão teórica quanto prática da filosofia kantiana. Não por outro motivo, como mostraremos a seguir, tais conceitos desempenharão um papel central na recepção da filosofia crítica por parte de um de seus principais defensores e revisores, a saber, Reinhold, assim como de seus críticos, Schulze e Maimon, e na reformulação dela por parte de Fichte a fim de dar conta, justamente, dessas mesmas objeções — para o que será necessário também, justamente, reformular os conceitos de determinação, de forma e de conteúdo.

⁶⁹ Por exemplo em Idem, 2003 A15: “Aqui, a razão se ocupa com os *fundamentos de determinação* [*Bestimmungsgründe*] da vontade (...)”

CAPÍTULO II

A FORMA QUE É CONTEÚDO: REINHOLD E A FILOSOFIA DOS ELEMENTOS

*Mesmo
Na idade
De virar
Eu mesmo*

*Ainda
Confundo
Felicidade
Com Este
Nervosismo*

- Paulo Leminsky, Cesta Feira

1. Introdução

Moon Loop (Improvisation)

No capítulo anterior, vimos como, para Kant, a única maneira de possibilitar que tenhamos um conhecimento não meramente formal dos objetos, quer dizer, um conhecimento que determine igualmente o seu conteúdo, aquilo que os objetos *são*, mais do que, pura e simplesmente, a forma como os *pensamos*, seria fazer com que, tanto no modo com que os objetos nos são *dados*, quanto no modo com que eles são *pensados* por nós, o seu conteúdo seja, necessariamente, determinado pela *forma* de nosso pensamento, de modo que esse conteúdo não possa subsistir independentemente dessa forma e, em certo sentido, seja *essa própria forma* (no sentido de que “não conhecemos do objeto senão o que colocamos nele por meio de nossos próprios conceitos”). Assim, a filosofia crítica kantiana, para chegar a esse resultado de maneira bem sucedida, tinha de postular uma distinção fundamental: a distinção entre o objeto, tal como ele é *independentemente da forma de nosso conhecimento* (ou seja, o objeto enquanto coisa em si), e o objeto, tal como ele é *unicamente em dependência de nossa faculdade de conhecimento* (ou seja, enquanto fenômeno). Apenas desse último objeto, do objeto enquanto fenômeno, seria possível ter um conhecimento *não meramente formal*, pois apenas ele seria determinado *naquilo que ele é*, em seu conteúdo, e não meramente nas leis pelas quais ele tem de ser pensado, pela forma de nosso conhecimento. Nesse sentido, todo conhecimento, para ser possível, tem de ser conhecimento de algo *enquanto fenômeno*, ou seja, de algo que só existe, que só *é* em dependência de nossas formas de conhecimento, das formas puras da intuição e do entendimento.

Entretanto, como veremos, isso gerará, para a filosofia crítica, para parafrasear Michael Forster⁷⁰, *problemas de autorreferência* da filosofia kantiana. Para sintetizar o problema que nos parece central aqui, poderíamos formulá-lo desta maneira: a *Crítica da razão pura* pode ser vista, em certo sentido, como um *método*, ou, com maior especificidade, como uma doutrina do método, que nos diz de que modo podemos conhecer os objetos. Contudo, uma vez que se estabelece esse método, podemos colocar a pergunta: *como podemos conhecer esse método? Como podemos provar a sua verdade e a sua necessidade? Qual é o método para se conhecer o próprio método?*

De fato, o que é fundamental aqui é entender como essa pergunta autorreferencial reduplica o problema que se impõe em relação ao nosso conhecimento dos objetos, a saber: o problema sobre como seria possível ter um conhecimento não meramente formal deles. Em

⁷⁰ FORSTER, 2008.

outras palavras, a mesma pergunta se coloca agora, mas em relação ao método: *como é possível ter um conhecimento do método que não seja meramente formal e que, portanto, nos permita conhecer efetivamente aquilo que ele é?* Como, em outras palavras, *determinar* seguramente o método ou as formas pelas quais *determinamos*, por sua vez, os objetos de nosso conhecimento?

Como se sabe, essa é uma questão pouco examinada diretamente por Kant, não apenas na *Crítica da Razão Pura*, mas mesmo em obras posteriores. De fato, na *Crítica da Razão Pura*, trata-se, antes, de estabelecer a possibilidade de nosso conhecimento *dos objetos* por meio da *crítica*, e não de estabelecer, por sua vez, a possibilidade da *crítica ela mesma*, nem de descobrir como seria possível, em outras palavras, *determinar os limites do conhecimento humano*. Onde Kant fala em algum momento sobre o procedimento da própria crítica, isso é feito de maneira meramente tangencial, e, geralmente, supõe-se que seja evidente que esses limites possam ser estabelecidos por meio da *reflexão* que a razão opera sobre si mesma. Assim, se se supõe que a *reflexão* é o método pelo qual se determina os limites do conhecimento humano, ou, em outras palavras, é o método *para se determinar o método*, a questão sobre o que tornaria essa reflexão ela mesma possível e de qual seria o seu fundamento é pouco discutida ou fundamentada. Essa lacuna, porém, será sentida pelos sucessores imediatos de Kant, que, não por acaso, tentarão propor uma compreensão própria do que seja esse *método do método* e do que fundamentaria ou possibilitaria essa mesma reflexão que é a reflexão empreendida pela crítica.⁷¹ Obviamente, temos em mente aqui, em particular, Reinhold e a sua filosofia dos elementos, por meio da qual ele pretendia fornecer um fundamento definitivo e seguro para os resultados logrados pela *Crítica da razão pura*. Entretanto, paradoxalmente, será a tentativa de Reinhold de empreender uma tal fundamentação da reflexão empreendida na *Crítica da razão pura* enquanto método que exporá, de maneira ainda mais clara e inconfundível, as dificuldades em que a filosofia crítica se colocava em função de sua distinção entre fenômeno e coisa em si e de sua limitação de nosso conhecimento ao primeiro, de modo que as críticas que serão feitas à sua filosofia dos elementos, tanto por Schulze quanto por Maimon, deixarão claro as dificuldades em que a filosofia crítica parecia, inevitavelmente, se enredar e que, para serem superadas, exigiram uma reformulação e uma radicalização de algumas de suas principais ideias.

Com isso em mente, começaremos este capítulo com uma breve exposição de algumas das principais ideias no cerne da teoria dos elementos, em particular tal como ela é exposta por Reinhold em seu *Sobre os fundamentos do conhecimento filosófico*⁷², para vermos como

⁷¹ Ou, tal como coloca Beiser: “Eles [os filósofos depois de Kant] insistiam em levantar uma questão que o próprio Kant se recusou a responder: como a faculdade do pensamento em geral é possível?” (BEISER, 2014, p. 23).

⁷² REINHOLD, 2000. Todas as traduções de Reinhold foram feitas por mim.

Reinhold, ao tentar dar continuidade ao projeto filosófico da filosofia crítica e empreender, nesse sentido, um passo fundamental no desenvolvimento de suas ideias centrais, acaba, ao mesmo tempo, por expor de maneira ainda mais nítida e inconfundível as dificuldades inerentes a esse projeto.

2. Reinhold e os fundamentos do conhecimento filosófico

Prepare Yourself

Em seu *Sobre os fundamentos do conhecimento filosófico*, Reinhold afirma, em consonância com Kant, que o princípio de não contradição não pode, por si mesmo, provar a proposição de que “tudo que vem a ser tem de ter uma causa”. Isso porque tal princípio, por ser um princípio que não diz nada sobre o conceito, a não ser aquilo que já está contido nele, não serve ele mesmo, contudo, para o estabelecimento desse conceito, de modo que, antes, tem de pressupô-lo como já dado, como um fato⁷³. Nesse sentido, Reinhold defende, como Kant antes dele, que o princípio de não contradição só pode nos fornecer um conhecimento *daquilo que já está contido no conceito*, e não sobre se *tal conceito se refere, de fato, a algum objeto* — ou, nas palavras de Reinhold, se tal conceito é *real*. Assim, o princípio de não contradição só fornece para um conceito, ou para uma proposição, aquilo que Reinhold chama de *verdade lógica*⁷⁴; a *verdade real*, porém, não pode ser derivada da verdade lógica; esta, muito pelo contrário, tem de assumir a verdade real, sem ser capaz, contudo, de constituí-la ela mesma. Nas palavras de Reinhold:

Pelo princípio de não contradição, portanto, uma proposição adquire apenas *verdade lógica*; essa verdade é, de fato, pressuposta em todo o caso de verdade *real*, mas, por si mesma, nunca constitui a última; pelo contrário, ela a presume. Toda proposição deve se conformar ao princípio, uma vez que nenhuma que a contradiz pode ser verdadeira. Qualquer proposição que se conforme a ela pode, contudo, ser falsa, pois a verdade lógica não fornece por si mesma verdade real; e, onde quer que o *fundamento real* para a aplicação do princípio falte, não podemos substituí-lo por um *fundamento lógico*, ou seja, pela *simples possibilidade de ser pensado*. (REINHOLD, 2000, p. 56)

Assim, vemos como aqui, Reinhold segue a compreensão fundamental de Kant sobre a necessidade de um conhecimento que não seja meramente formal e, por isso, que não se baseia apenas no princípio de não contradição, dizendo-nos apenas como *temos de pensar os objetos*

⁷³ Ibid., p. 55.

⁷⁴ Ibid., p. 56.

(sem contradição), sem dizer, contudo, aquilo que eles *efetivamente são* (ou seja, não apenas a *forma* como temos de pensá-los — sem contradição — mas sim aquilo que eles de fato *são* — o *conteúdo* que é pensado nessa forma). Entretanto, ao que tudo indica, é uma diferença fundamental no modo como Reinhold concebe a relação entre verdade lógica e verdade real, ou, em outras palavras, entre *forma* e *conteúdo*, que fará com que ele dê um passo em uma direção distinta da de Kant, passo que será decisivo para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão. Segundo Reinhold,

Para a sua aplicação correta, o princípio de não contradição pressupõe um fundamento diferente dele; portanto, ele não é, de modo algum, o *princípio fundamental* da filosofia. O fundamento que ele pressupõe concerne a nada mais do que a *realidade* das proposições às quais ele é aplicado; essas proposições são demonstráveis por meio dele apenas na medida em que não falta a elas essa realidade. Elas nunca *poderiam* ter realidade se contradissem o princípio, mas elas não a têm só porque não o contradizem. (REINHOLD, 2000, p. 55)

Aqui, se sugere algo fundamental para nós: como se sabe, o principal ponto em que Reinhold se distinguiria em relação a Kant, aquilo que ele definiria como a sua contribuição à filosofia crítica, e pelo que ele teria a maior influência posteriormente, seria na sua afirmação da necessidade de um primeiro princípio para *toda a filosofia*⁷⁵. O que é menos evidente, porém, e que se sugere claramente por meio dessa passagem, é que a necessidade que Reinhold viu de se encontrar um primeiro fundamento de toda a filosofia se devesse, precisamente, à sua radicalização da demanda kantiana por um fundamento que nos possibilite ter um conhecimento não meramente formal dos objetos, um conhecimento que nos forneça uma determinação positiva deles. Mais especificamente, Reinhold coloca a demanda que tal fundamento não seja fundamento apenas de nosso conhecimento não meramente formal dos objetos ou, em outras palavras, de nosso conhecimento *real* dos objetos, mas igualmente do conhecimento *formal* que temos deles. E, se ele coloca essa demanda, isso se deve, justamente, a radicalizar a exigência de um conhecimento não meramente formal, exigência que deve valer agora não apenas dos objetos os quais pensamos e determinamos pelas formas de nosso conhecimento (ou seja, dos objetos de uma experiência possível), mas igualmente da *própria forma de nosso conhecimento, na medida em que ela é, ela mesma, objeto de nosso conhecimento ou, melhor dizendo, objeto da filosofia*. Assim, Reinhold fala, sobre a filosofia crítica:

O único problema que a *Crítica da Razão* poderia resolver, e de fato resolveu, ao apelar para a possibilidade da experiência, é se a *ciência dos objetos propriamente ditos* [*eigentlichen Objekte*], isto é, dos objetos [*Gegenstände*]

⁷⁵ Ibid., p. 64.

que são distinguidos na consciência de todas meras representações ou propriedades de representações é possível ou não. (REINHOLD, 2000, p. 64)

Assim, Reinhold estabelece uma distinção fundamental entre a *metafísica*, que seria a ciência dos objetos *propriamente ditos*, e a *filosofia como um todo*, que teria por seus objetos não apenas os objetos de uma experiência possível, mas sim, em verdade, *toda e qualquer representação*, uma vez que a representação, segundo a concepção de Reinhold, seria, ela mesma, *objeto de uma filosofia possível*, embora não um *objeto propriamente dito*, ou seja, um objeto que é distinto da representação do mesmo. Com efeito, Reinhold crê que essa distinção é fundamental para que a própria filosofia crítica seja possível. Afinal,

A dedução de Kant das categorias mostra, para além de toda dúvida, que não se aprende nada a respeito dos objetos com base apenas em conceitos. Mas que objetos estão em questão aqui? Obviamente não todo objeto de uma representação (qualquer coisa que possa ser representada) mas objetos *par excellence* — tais que eles diferem de representações ou de propriedades de representações, que não são nem meras representações nem formas de representações, mas *objetos reais*. (...) Como pode alguém afirmar, então (...) que a dedução prove que nada pode ser mostrado a partir de conceitos sobre objetos em geral, e, por conseguinte, que nada pode ser mostrado sobre objetos da filosofia transcendental, ou seja, sobre os objetos de representações *a priori*, ou sobre as *formas* das representações como determinadas na natureza da mente? Tudo que já provou com respeito a esses objetos, Kant provou apenas por conceitos — nem poderia ter provado de outra maneira. (REINHOLD, 2000, p. 79)

Ora, como podemos ver, Reinhold opera aqui uma mudança fundamental no conceito de objeto em relação ao conceito de Kant: isso porque, e apesar da argumentação de Reinhold, para Kant, as formas do conhecimento, precisamente por serem *formas*, não poderiam ser chamadas de “objetos”. Antes, o que faz dos objetos, objetos, é aquilo que é o *conteúdo* de nosso conhecimento, *distinto dessas mesmas formas*: o objeto é *aquilo que ele singularmente e particularmente é*, e não as formas com que o conhecemos, *mesmo que só possamos determinar o que ele é e ele só se constitua para nós em sua particularidade por meio dessas formas*.

Em Reinhold, porém, as próprias formas de nosso conhecimento, na medida em que são, elas mesmas, *objeto* de uma investigação científica — ou seja, na medida em que podem, elas mesmas, ser conhecidas cientificamente — são, precisamente por isso, *também* objetos com um conteúdo que lhes é próprio, e que deve ser conhecido com uma forma que seja apropriada a esses conteúdos. Outrossim: uma vez que as formas de nosso conhecimento são condição de nosso conhecimento dos objetos “propriamente ditos”, os objetos da experiência, então a ciência dessas formas, tomadas *elas mesmas* como objetos de uma investigação científica, tem de ser *condição* da ciência dos objetos da experiência, já que estes só podem ser conhecidos por meio delas. A

ciência dos objetos da experiência, para ter uma fundamentação científica, tem de ser fundamentado em uma ciência que tem por objeto formas do conhecimento *elas mesmas*. Por isso, Reinhold conclui que a *metafísica*, enquanto ciência dos objetos *propriamente ditos*, tem de ter a sua fundamentação nessa *ciência das representações em geral*, de modo que o conhecimento dos objetos *propriamente ditos* dependeria, antes, de um conhecimento da *representação em geral*. De fato, Reinhold afirma que Kant teria encontrado o primeiro princípio da *metafísica* na seguinte proposição:

“Todo objeto se encontra sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma possível experiência”, ou, em outras palavras: “A todo objeto real, na medida em que ele deve ser conhecível como tal, pertencem as condições formais e materiais da experiência” (ou seja, as formas da intuição e do conceito que são determinadas na faculdade de cognição; e o material que é dado por meio da impressão) (REINHOLD, 2000, p. 66)

Entretanto, para Reinhold, é precisamente por isso que seria necessária uma ciência das representações em geral que seria anterior à metafísica. Afinal, a metafísica tem por objeto “os objetos da experiência, ou seja, o que pode ser conhecido *a posteriori* ao ser representado por meio das formas *a priori* da representação sensível e dos conceitos” (REINHOLD, 2000, p. 67). Para que se possa conhecer os objetos *a posteriori* por meio das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, contudo, é necessário, antes, ter uma ciência *dessas mesmas formas*, do seu fundamento e de sua condição de possibilidade. Assim, a “ciência da faculdade de cognição”, faculdade composta, justamente, por sensibilidade, entendimento e razão, terá de “ser precedida por uma outra que estabeleça o seu fundamento” (loc cit.). Tal ciência, de fato, seria “a ciência da forma *a priori* da REPRESENTAÇÃO (...) [e]m suma, seria a ciência de *toda a faculdade da representação como tal*.” (Ibid.). Ora, é essa ciência, justamente, que Reinhold chama de *filosofia dos elementos*, uma vez que ela forneceria *a forma* que reuniria os elementos da nossa faculdade cognitiva fornecidos pela crítica, mas não organizados por ela, contudo, segundo um princípio que as fundamente. É sobretudo interessante notar aqui que, pelo seu modo de expressão, fica claro que Reinhold de fato considera que as formas do conhecimento são, ao mesmo tempo, elas mesmas *matéria* ou *conteúdo* de uma outra ciência, de uma *forma* que reuniria esses “materiais” fornecidos pela crítica, de modo que, mais uma vez, fica clara a maneira como Reinhold rompe a distinção estrita kantiana entre forma e matéria ou entre forma e conteúdo. Não apenas é preciso que os conteúdos ou representações *a posteriori* da experiência estejam em uma forma que os unifique, nas formas da sensibilidade, do entendimento e da razão, portanto, mas essas mesmas formas, enquanto *elementos* ou *múltiplos materiais* que constituem a dimensão *a priori* de nosso conhecimento precisam, elas mesmas, estar unificadas por uma *outra forma* e por uma

outra faculdade, uma forma mais geral na qual todas elas se encontrem e da qual todas elas dependam: justamente, a forma da representação *como tal*, à qual corresponde, precisamente, a *faculdade da representação em geral*.

Isso tem uma série de consequências de enorme importância para o nosso trabalho. Em primeiro lugar, Reinhold, ao transformar as próprias formas do conhecimento em *objetos* e, portanto, em *matéria* para um outro conhecimento, dará, assim, um passo fundamental no sentido do desenvolvimento do idealismo alemão, e já prenuncia, ele mesmo, algumas das ideias centrais de Maimon e de Fichte: *a forma do conhecimento*, mais do que determinar o conteúdo dos objetos da experiência, *também é ela mesma um conteúdo*, quer dizer, também é, tomada por si mesma, algo com as características de um conteúdo (algo dotado de especificidade, particularidade etc.) e que, por isso mesmo, *necessita de alguma outra forma que a determine, a fim de que possa ser objeto de nosso conhecimento*.

Ora, poder-se-ia logo imaginar que isso pudesse levar ao perigo de um regresso ao infinito: afinal, a própria forma geral da representação não poderia, ela mesma, se tornar um conteúdo de nossa reflexão filosófica, ao qual teríamos de fornecer uma outra forma superior ainda a ela mesma para que a pudéssemos pensar? Contudo, é precisamente por essa razão que Reinhold afirmará que *o conceito de representação não pode ser demonstrado, assim como o princípio do qual se deriva esse conceito* — o princípio, portanto, que estaria na base da ciência da representação como tal — *não pode ser provado*⁷⁶. O conceito de representação, segundo Reinhold, tem de ser determinado por esse princípio sinteticamente, uma vez que tem de *dar esse conceito*, enquanto a ciência da representação só pode fazê-lo analiticamente, uma vez que só pode analisar a esse conceito depois dele ter sido dado.⁷⁷ Se é assim, o conceito de representação, enquanto uma forma que unifica de maneira sintética e necessária os elementos da representação e do conhecimento, que só podem ser analisados e decompostos analiticamente pela ciência da representação porque o conceito no qual eles são unificados já está *dado* — convém lembrar que toda análise por meio do princípio de não contradição, toda verdade lógica pressupõe uma verdade real —, terá de ter por fundamento um princípio que não é constituído por meio de uma *definição*. Afinal, toda definição se dá por meio da análise, por meio da separação e da listagem dos elementos que são constitutivos da coisa, o que, contudo, tem de pressupor que ela seja dada. Tal princípio, portanto, tem de enunciar um *fato*, um fato constitutivo que seja aquele por meio do qual o conceito de representação seria dado de maneira imediata, e não por análise, já que, se fosse dado por análise, seria necessário procurar por um

⁷⁶ REINHOLD, 2000, p. 70.

⁷⁷ Loc. Cit.

princípio superior que *desse* o objeto que é objeto dessa análise, já que a análise não pode dar o seu próprio objeto, o próprio conceito de representação, mas sim o pressupõe. Ora, para Reinhold, será precisamente o *princípio da consciência*, o princípio segundo o qual “*na consciência, a representação é distinguida pelo sujeito tanto do sujeito quanto do objeto e é referida a ambos*” (REINHOLD, 2000, p. 70). De fato, segundo Reinhold,

O conceito de *representação*, na medida em que ele está no fundamento da proposição que acaba de ser enunciada, é tirado *imediatamente* da consciência; desse modo, é inteiramente *simples* e impassível de análise. A sua fonte é um *fato atual* que é adequado para fornecer a *última* fundação possível de toda explicação precisamente porque, *como fato*, não admite nenhuma explicação, mas é autoexplicativo. Nenhuma definição de *representação*, portanto, é possível. O princípio de consciência, muito antes de ser uma *definição*, se qualifica, antes, como o *primeiro princípio* de toda filosofia precisamente porque ele apresenta um conceito que não admite definição; ele não é ele mesmo a mais elevada entre todas as definições possíveis, mas o que torna possível em primeiro lugar a mais elevada de todas as definições. (loc. cit.)

Pode parecer haver uma contradição aqui: afinal, Reinhold parece primeiro afirmar que o conceito de representação tem de ser dado primeiramente de modo sintético para depois ser analisado, e afirmar, logo em seguida, que ele não é passível de análise. Contudo, a aparente contradição se desfaz, se temos em mente o conceito de representação está sendo, de um lado, considerado na medida em que ele é um *dado imediato*, um *fato* necessário para a consciência e que por isso mesmo, enquanto tal, tem de precede-la; esse conceito, precisamente porque é anterior a toda consciência, não pode ser analisado. Porém, *na medida em que a representação é determinada pelo fato de se dar na consciência* — ou seja, pelo fato de, na consciência, o sujeito distinguir a representação tanto do sujeito quanto do objeto e referi-la a ambos — ela se torna complexa e, portanto, analisável⁷⁸.

Mais uma vez, importantes consequências decorrem para nós. Em primeiro lugar, se, por um lado, a forma de nosso conhecimento é tratada por Reinhold igualmente como um conteúdo que precisa ser unificado por uma forma superior, a fim de poder ser conhecida, essa própria forma — a forma da representação como tal —, para que possa servir efetivamente de fundamento para o nosso conhecimento — para que não caiamos em um regresso ao infinito —, precisa ser *imediatamente dada*, precisa ser algo *simples*, isso é, algo que não é *constituído por relações* (e, por isso mesmo, não pode ser definido), mas si é autoexplicativo, é dado tal como é por si mesmo.

⁷⁸ Ibid., p. 71.

É preciso enfatizar como esse é um passo importante em relação a Kant. Como vimos, em Kant, a determinação de algo é dada, fundamentalmente, por aquilo que ela é por si mesma, de modo que, para termos um conhecimento do objeto, é preciso que as relações que constituem a forma de nosso conhecimento sejam, eles mesmos, constitutivos do próprio objeto, e não apenas relações exteriores por meio das quais só os pensamos, sem os determinar em seu conteúdo. Reinhold, porém, coloca uma questão de segunda ordem: *como é possível conhecermos não os objetos que são determinados pelas formas de nosso conhecimento, mas sim essas próprias formas?* Se, ao formular essa pergunta, Reinhold adota um pressuposto distinto do de Kant sobre o conceito de objeto e sobre o que pode contar como objeto — pois afirma, em oposição a Kant, que as próprias formas de nosso conhecimento são elas mesmas objeto e matéria de um outro conhecimento, de uma outra forma — é precisamente essa expansão do conceito de objeto que faz que ele estenda a exigência de Kant sobre a determinação positiva do objeto para o próprio fundamento dessas formas. Em outras palavras, se as próprias formas do conhecimento são, elas mesmas, objetos, então elas mesmas terão de ter o fundamento daquilo que elas são em uma determinação positiva, isso é, naquilo que elas seriam independentemente de qualquer relação a algo outro, naquilo que elas seriam *realmente* e não *formalmente*.

É por isso que o conceito de representação precisa ter uma dimensão anterior à consciência e uma dimensão posterior a ela: anterior, porque é aí, precisamente, que a representação é dada em sua própria determinação positiva, isso é, naquilo que ela é por si mesma; posterior, porque é aí que se poderá compreender como a representação, enquanto fundamento simples e positivo de nosso conhecimento, pode estar na base, ao mesmo tempo, do nosso conhecimento das representações complexas, *conscientes* que constituem esse mesmo conhecimento. A representação, em si mesma simples e indecomponível, em si mesma um conteúdo positivo e não relacional, é relacionada na consciência tanto ao sujeito quanto ao objeto, distinguida deles e referida a ambos e, assim, constitui o conceito de representação originário *complexo*, que, ao mesmo tempo em que constitui o nosso conhecimento consciente e *relacional* dos objetos, pressupõe a representação enquanto um conteúdo *simples* e originariamente *dado por si mesmo*. Nas palavras de Reinhold,

O conceito original, inexplicável e simples de representação *precede* a consciência; ele está em seu fundamento. Já o conceito original, mas complexo e explicável de representação *segue-se* da consciência, e é determinado pelos fatos que a constituem — ou seja, o *distinguir* da representação que, como tal, é inexplicável, do objeto e do sujeito, e o seu *ser referido* a eles — assim como por meio da *proposição* que expressa esses fatos. (...) Um é pressuposto pelo princípio da consciência; o outro o pressupõe. (REINHOLD, 2000, p. 71)

De fato, é desse modo que Reinhold pretende ter fornecido um primeiro princípio da ciência da representação que seja um princípio absolutamente primeiro, que não permita uma regressão ao infinito e que possa, portanto, servir de base para a ciência que deve fornecer o conhecimento das formas de nosso conhecimento, ou a forma que unifica essas mesmas formas. O princípio de consciência, tal como formulado por Reinhold, não apenas expressaria um fato fundamental da consciência, mas esse mesmo fato estaria fundamentado em um *algo simples, não relacional* — o conceito de representação — que, tomado em si mesmo, é *positivo e imediatamente dado*, ao mesmo tempo em que é condição de tudo que é *complexo, relacional* em nosso conhecimento, que é dado, por seu turno, uma vez que esse conceito simples seja colocado em relação com as formas relacionais — ou seja, *conscientes* — de nosso conhecimento.

Disso se seguem conclusões de grande importância. Em primeiro lugar, Reinhold afirma que o princípio de consciência, enquanto primeiro princípio da ciência das representações, é *autodeterminado* — quer dizer, é um princípio “cujo significado não pode ser determinado por nenhuma proposição superior” (REINHOLD, 2000, p.72)⁷⁹. Isso só é possível precisamente porque o seu fundamento — o conceito de representação — é absolutamente simples, inexplicável e inalisável, de modo que não poderia existir um princípio superior que explicasse o próprio conceito de representação e fosse, por isso, superior ao princípio que o exprime, o princípio da consciência.

Em segundo lugar, e decorrente precisamente de sua concepção de autodeterminação, Reinhold concluirá que o princípio de não contradição não pode ser um princípio autodeterminado, e isso por uma razão central para o nosso trabalho. O princípio de não contradição afirmaria que não é possível que uma *coisa* tenha e não tenha ao mesmo tempo o mesmo predicado. Ora, Reinhold afirma que o conceito de *coisa* presente na formulação desse princípio pressupõe o conceito de *pensável*. O conceito de *pensável*, porém, pressuporia necessariamente o conceito de *representável*. O conceito de representável, por sua vez, pressupõe o conceito de representação, e o conceito de representação (enquanto conceito complexo, isso é, enquanto definição) pressupõe o princípio da consciência⁸⁰. Logo, o princípio de contradição depende, para obter o seu significado, do princípio da consciência, de modo que aquele não pode ser autodeterminado do mesmo modo que este é.

Fica assim demonstrado, como Reinhold já afirmava no início de seu texto, que toda verdade lógica (e, portanto, formal) pressupõe uma verdade *real* (e, portanto, nesse sentido,

⁷⁹ No que, não deixa de ser digno de nota, Reinhold talvez tenha sido não apenas o primeiro a propor a necessidade de um primeiro princípio, mas também de conceber esse princípio fundamentalmente pela característica de ser *autodeterminado*.

⁸⁰ Ibid., p. 73..

material), o que representa uma das principais mudanças de pressuposto em relação a Kant que será central para todos os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão. Sem dúvida, Kant já defendia que a lógica geral por si mesma não era capaz de nos fornecer uma determinação *positiva* dos objetos, isto é, não apenas a forma com que os pensamos, mas sim efetivamente aquilo que eles são em seu *conteúdo*. É precisamente por isso que Kant operou a distinção fundamental entre lógica geral e lógica transcendental, entre uma lógica que diz respeito unicamente à forma do nosso conhecimento e uma lógica que se encontra, igualmente, no fundamento de seu conteúdo. Contudo, Kant jamais colocou a lógica transcendental, enquanto princípio de nosso conhecimento não formal dos objetos, no fundamento de nosso conhecimento formal do mesmo; muito pelo contrário, a lógica transcendental é derivada da lógica formal, derivando-se conceitos a partir das funções gerais do juízo. Aqui, Reinhold inverte a ordem de fundamentação em relação a Kant: não é da verdade formal que se deve derivar a real, mas sim, inversamente, da real que se deriva a verdade lógica. Em outras palavras, não é o conhecimento real que deriva do formal, mas sim todo conhecimento formal só pode derivar de um conhecimento real, de um conhecimento que determina o seu objeto não apenas formalmente, mas também positivamente, *realmente*, naquilo que é o seu conteúdo. Ou, ainda: não apenas, como afirmava Kant, o conteúdo tem de ser algo para além da mera forma do pensamento — uma vez que a forma apenas fornece relações —, mas também a própria forma tem de ter origem em um conteúdo que ele mesmo não possa ser determinado apenas pela *forma com que o pensamos*, mas sim pelo seu conteúdo próprio. Assim, não apenas o fundamento da ciência dos objetos da experiência — a metafísica — tem de ter um fundamento não meramente formal, mas também a própria ciência das formas de nosso conhecimento — a ciência da faculdade da representação ou a filosofia dos elementos — tem de ter um fundamento *não apenas formal, mas material* em sua base⁸¹. Outrossim: tem de ter um princípio em que a sua verdade *real* ou *material* esteja na base de sua verdade *lógica* ou *formal*, na qual, portanto, o conteúdo seja a condição da forma, e não o contrário. De modo que é perfeitamente compreensível que Reinhold afirme que

Não é a sua verdade lógica, mas sim a sua verdade real, não a possibilidade de pensar mas O QUE *é pensado nele*, que faz do princípio da consciência o *princípio fundamental* — não um princípio apenas lógico e formal, mas um

⁸¹ Cf. também REINHOLD, 2000, p. 84: “A *forma da ciência em geral* já tem sido há *muito* conhecida na filosofia. Sabemos já há muito tempo que ela consiste na *sistematização* e, conseqüentemente, que ela tem de ser determinada por *princípios* que são todas necessariamente subordinados a um *primeiro*. Mas, já que o princípio que foi até então considerado oficialmente como o primeiro, ou seja, o *princípio de não contradição*, não tinha nenhuma matéria para oferecer para a fundamentação da Filosofia dos Elementos, ele também não poderia fornecer a sua verdadeira fundamentação formal.”

real e material — da ciência da faculdade da representação. E sendo o princípio dessa ciência, que é a filosofia dos elementos, ele também é o *princípio fundamental* da filosofia em geral. (REINHOLD, 2000, p. 74).

Poderia parecer que, com isso, Reinhold se distancia da ideia fundamental inaugurada por Kant, a saber, a ideia de *forma determinante*, segundo a qual a forma é determinante não apenas da forma de nosso conhecimento, mas igualmente do seu conteúdo. O que Reinhold, entretanto, faz é inaugurar um programa de sistema filosófico que só passará por uma mudança realmente radical, ao menos nesse aspecto, com Hegel, e, mesmo nele, apenas no Hegel de maturidade. Programa que, para suplementar as insuficiências da filosofia kantiana em sua concepção da forma determinante, partirá do seguinte pressuposto: *a forma de nosso conhecimento é, ela mesma, tomada em si mesma, um conteúdo, quer dizer, algo que tem realidade por si mesmo* e que é condição de todo conhecimento *relacional e formal* que é constituído a partir dele. De fato, a necessidade de pensar a própria forma como um conteúdo que é condição *real, material* de nosso conhecimento, e que é, portanto, *ela mesma um conteúdo*, é inseparável da outra, muitas vezes considerada a principal grande novidade reinholdiana, a saber, demanda por um primeiro princípio. Afinal, como vimos, se deve haver um princípio *real* de nosso conhecimento, não é admissível que haja princípios anteriores a ele, pois isso implicaria que ele mesmo não fornece um conteúdo absoluto e absolutamente dado por si mesmo, mas sim apenas constituído a partir de uma relação, nem simultâneos. Isso pois, nesse caso, seu conteúdo não poderia ser absoluto, já que os conteúdos dos princípios simultâneos, mas independentes, teriam de ser *relacionados* entre si para fornecer o conteúdo da ciência como um todo. Isso, porém, só seria possível se houvesse um conteúdo superior ao deles que fosse imediatamente dado, e a partir do qual se pudesse derivar o conteúdo de cada princípio particular, o que implicaria, contudo, que o conteúdo de cada um desses princípios particulares não é dado por si mesmo.⁸² Assim, Reinhold leva ao próximo passo no desenvolvimento da ideia de forma determinante, a saber: se a forma de nosso conhecimento deve ser determinante de seu conteúdo, ela tem de ser *ela mesma, tomada por si mesma, um conteúdo que é dado inteiramente por si mesmo*.

Disso se seguirá, ainda, uma última consequência extremamente importante, do ponto de vista do *método* que será adotado primeiramente pelas filosofias que aderirão ao programa filosófico de Reinhold. Se esse conteúdo fundamental que estaria na origem das formas de nosso conhecimento não é, como vimos, algo que adquire a sua determinação fundamental pela *forma*

⁸² Desnecessário dizer, já temos aqui um vislumbre da espécie de raciocínio que servirá de fio condutor para Fichte em seu *A Doutrina da Ciência*.

como o pensamos (ou, como afirma Reinhold, pela possibilidade de pensá-lo), mas sim pelo seu conteúdo (pelo “o que” é pensado), e, outrossim, se todo pensamento e todo conhecimento tem de estar fundado nesse conteúdo fundamental e na forma que ele adquire por meio do princípio que o expressa (o princípio da consciência), surge a pergunta: *por que meio poderíamos ter um conhecimento desse conteúdo?* Afinal, se ele é condição de toda forma de conhecimento, essa forma não poderia ser *constitutiva para ele*, nem ele pode ser primeiramente dado por meio da forma como o conhecemos. Antes, essa forma tem de ser sempre apenas derivada dele e já o pressupor, de modo que, ao torná-lo acessível para nós, ela tampouco lhe acresce nenhuma determinação, mas sim apenas expõe por meio dessa forma algo que, porém, é dado imediatamente e inteiramente por si mesmo, independentemente dessa forma. Ora, para Reinhold, e certamente inspirado no modo como Kant também se refere a esse conceito para explicar o método de sua filosofia, a forma como o conteúdo fundamental de nosso conhecimento e o princípio que o expressa podem ser conhecidos de maneira a atender a todas essas exigências não é nenhuma outra senão, justamente, a da *reflexão*. A reflexão que seria, justamente, essa operação por meio da qual exporíamos sob a forma do pensamento aquilo que já está imediatamente dado na consciência, sem que com isso se chegue a nenhum novo conteúdo, mas sim apenas se torne acessível no pensamento um conteúdo que já subsistia e já era dado independentemente dele. É por isso que Reinhold afirma que “com relação à sua matéria, o critério da *fundamentação* da Filosofia dos Elementos é a evidência imediata de seu *conteúdo*, que pode ser descoberto por mera reflexão, independentemente de todo raciocínio [isto é, independentemente de toda inferência, já que a inferência tem por função, justamente, levar a um conteúdo que não está imediatamente dado na e para a consciência]” (REINHOLD, 2000, p. 84).

Também nesse aspecto, Reinhold terá uma influência decisiva, pois, graças a ele, a reflexão será concebida até as críticas de Schelling e de Hegel como o método adequado para trazer ao conhecimento a condição dele que, enquanto condição material, precisamente por isso tem de subsistir de maneira anterior e independente a ele. Podemos ver, então, como não apenas a demanda por um primeiro princípio — com a qual Reinhold é tipicamente identificado e a que se considera amiúde como uma de suas mais relevantes contribuições — é inseparável do modo com que Reinhold lida com a questão da relação entre forma e conteúdo e com a concepção de determinação positiva que herda de Kant. Antes, também outros aspectos em que ele terá um papel decisivo para os desenvolvimentos seguintes do idealismo alemão, a saber, a concepção de que a forma do conhecimento também tem de ser, ela mesma, um conteúdo, e a concepção da reflexão como o método por excelência para se chegar ao conhecimento do

fundamento último de nosso conhecimento, são inseparáveis dessa questão e, portanto, do modo com que Reinhold atualiza a concepção, surgida primeiramente em Kant, de uma “forma determinante”. De fato, esses três pontos — a demanda por um primeiro princípio, a concepção da forma do conhecimento como também sendo ela mesma e por si mesma um conteúdo, e a reflexão como método de fundamentação filosófica — poderiam ser considerados os três pontos nucleares do programa filosófico reinholdiano, que estarão na base e serão aprofundados de maneira decisiva por filósofos posteriores a ele — de fato não apenas Fichte, como é de se esperar, mas mesmo Maimon antes de ele e também Schelling e o jovem Hegel depois, como veremos a seguir.

Todavia, como veremos no próximo capítulo, esse programa para a nova filosofia de inspiração crítica sofrerá, todavia, severas críticas por parte de dois importantes céticos, a saber: Gottlob Ersnt Schulze e Salomon Maimon (embora, sob certos aspectos, este último também adira a esse programa, ainda que com restrições). Essas críticas mostrarão que, se, por um lado, Reinhold tinha razão em ver a necessidade, a fim de que a crítica pudesse fundamentar a si mesma, de que também as formas de nosso conhecimento possam ser *objeto* de uma reflexão científica, por outro lado, isso acabará expondo a filosofia crítica a uma série de riscos e ameaças de inconsistência. Isso ficará particularmente claro com o modo com que Schulze mostrará como Reinhold não apenas se afastaria de Kant em vários aspectos cruciais com a sua Filosofia dos Elementos, mas também, desse modo, se tornaria vítima de uma série de inconsistências ainda mais graves do que aquelas de que, segundo Schulze, a filosofia kantiana já teria sido vítima. Ao mesmo tempo, as críticas de Schulze e o modo como Maimon não apenas soma a elas, mas também as responde e formula a sua própria versão da filosofia crítica de inspiração reinholdiana e kantiana, representarão o próximo passo a ser dado no desenvolvimento da ideia de forma determinante, a saber: não apenas a forma, como afirmava Kant, tem de determinar o conteúdo do ponto de vista do nosso conhecimento dele, tampouco apenas, como afirmava Reinhold, a própria forma tem de ser, tomada por si mesma, ela mesma um conteúdo; antes, ela tem de determinar o conteúdo do conhecimento também *segundo a sua existência*. Vejamos, no capítulo seguinte, como exatamente isso acontece.

CAPÍTULO III

COM QUAL FORMA CONHECER A
FORMA? SCHULZE E PROBLEMAS DE
AUTORREFERÊNCIA EM REINHOLD E
KANT

*Quando olho para mim não me percebo
Tenho tanto a mania de sentir
Que me extravio às vezes ao sair
Das próprias sensações que eu recebo*

*O ar que respiro, este licor que bebo
Pertencem ao meu modo de existir
E eu nunca sei como hei de concluir
As sensações que a meu pesar concebo*

*Nem nunca, propriamente, reparei
Se na verdade sinto o que sinto. E
Serei tal qual pareço em mim? Serei*

*Tal qual eu me julgo verdadeiramente?
Mesmo ante as sensações sou um pouco ateu,
Nem sei bem se sou eu quem em mim sente*

— Álvaro de Campos, Autoscopia

1. Introdução

The Joke's on You

Com a sua filosofia crítica, Kant teria instaurado uma revolução na filosofia — uma revolução que, como vimos, estava intimamente ligada à sua concepção de determinação enquanto uma determinação positiva, não meramente relacional, daquilo que os objetos são. Contudo, em um átimo, com o impacto da filosofia crítica e com a sua recepção, tornou-se de importância fulcral responder à seguinte pergunta: qual seria o fundamento da filosofia crítica *ela mesma*? Com base em que ela se encontraria em posição de emitir os seus juízos não apenas sobre os limites do conhecimento humano, mas, de maneira inseparável disso, sobre os elementos constitutivos do conhecimento e acerca da relação entre eles?

Foi tendo em vista essas perguntas que Reinhold visou, com a sua Filosofia dos Elementos, fornecer um fundamento sólido para os resultados logrados na Crítica da Razão Pura, o qual mostraria que eles se apoiariam em um princípio absolutamente sólido e inquestionável. Porém, a fim de apresentar e explicitar o fundamento, o princípio que garantia verdade e certeza aos resultados da Crítica, Reinhold terá, como ele mesmo admitirá, que ir além da filosofia crítica. Para tanto, Reinhold proporá fundar a metafísica, enquanto ciência dos objetos *propriamente ditos*, em uma ciência anterior a ela, uma ciência que teria por objeto não os objetos *propriamente ditos*, mas sim as formas de que nos valem para conhecê-los, as *representações*, que seriam, aqui, *elas mesmas objeto* de uma ciência e, outrossim, da *ciência mais fundamental*, que forneceria a base para todo o restante de nosso conhecimento: a ciência da *faculdade de representação como tal*.

Dessa maneira, como constatamos, Reinhold dá um passo de grande importância em relação a Kant: isso porque, para Kant, apenas o que Reinhold chamou de *objetos propriamente ditos* poderiam ser chamados de objetos e serem passíveis de um conhecimento *enquanto objetos*. Reinhold, porém, dará um passo adiante, estendendo o conceito de objeto para que ele se aplique *às próprias formas de nosso conhecimento*, de modo que elas mesmas, tomadas por si próprias, sejam dotadas de conteúdo ou, outrossim, sejam *elas mesmas* conteúdos que precisam, portanto, de um fundamento para o seu conhecimento. Reinhold, porém, ao estender o conceito de objeto de Kant, mantém, ao mesmo tempo, o critério fundamental de Kant de que todo conhecimento sobre um objeto, para contar efetivamente como um conhecimento do *objeto*, tem de satisfazer, a saber, não ser um conhecimento meramente *formal*, ou seja, que não diga respeito apenas às

formas e às relações com as quais pensamos o objeto, mas sim dê igualmente o conteúdo daquilo que esse objeto é *tomado por si mesmo*, e não apenas nas relações em que o pensamos.

Isso, porém, leva a uma importante consequência: a radicalização da exigência de um fundamento *real* ou *material*, que não apenas deve valer para o nosso conhecimento dos objetos da experiência, mas também para as *próprias formas* com que os conhecemos: a verdade lógica deve estar fundada na verdade real, o princípio formal de nosso conhecimento (o princípio de não contradição), em um princípio *real*. Reinhold considerará que esse princípio real, como vimos, é o *princípio da consciência*, aquele que seria capaz de expressar o fato fundamental que estaria na base de nosso pensamento: o *próprio* conceito de representação *como tal*. Com isso, podemos dizer, Reinhold estava tentando superar o que poderia ser considerado, senão uma carência ou deficiência, ao menos, de fato, um elemento ausente da filosofia crítica ou, ao menos, pouco explorado: a discussão e fundamentação da sua *própria possibilidade* enquanto ciência (uma vez que a *Crítica da razão pura* se preocupa com a fundamentação da “metafísica”, da possibilidade do conhecimento sintético a priori, mas não de sua própria possibilidade como crítica, que, em geral, ela trata como algo evidente que a razão possa ocupar-se consigo mesma e conhecer a si mesma).

Contudo, como veremos, ao tentar suprir essa, por assim dizer, carência de autorreferencialidade da crítica, Reinhold acaba, em verdade, tornando patente os problemas de autorreferência de que ela padece. De fato, tais problemas serão explicitados por Schulze em seu *Ensidemo*, onde ele se esforçará por mostrar que Reinhold, com a sua Filosofia dos Elementos, acaba por transgredir os limites que teriam sido excogitados pela filosofia crítica e, por isso, por contradizer-se em sua pretensão de fundamentá-la. Schulze, porém, ainda que reconheça a diferença entre as filosofias de Reinhold e de Kant, não por acaso, se valerá da ocasião de sua crítica à filosofia de Reinhold para mostrar como, por fim, nem mesmo a formulação original da filosofia crítica por Kant escapava dos problemas e das contradições presentes na filosofia de Reinhold, que, em certo sentido, apenas as tornava mais evidentes e acabava por se emaranhar ainda mais profundamente nelas, graças precisamente à sua tentativa de fundamentar a filosofia crítica como um todo.

Assim, a proposta de *determinar* os limites do conhecimento humano feita por Kant tornar-se-á, mesmo que passe amiúde pela mediação da crítica a Reinhold, alvo de severas críticas céticas, que colocavam em dúvida até que ponto a “nova filosofia” realmente teria sido capaz de fundar de maneira satisfatória a filosofia, e mais especificamente a metafísica, enquanto *ciência*. Dois dos primeiros céticos a levantarem objeções de peso contra Kant e sua filosofia crítica foram, primeiro, como vimos, Gottlob Ernst Schulze, mas também, e não com menos importância,

Salomon Maimon. De fato, embora suas objeções sejam muitas vezes de caráter completamente distinto e partam de pressupostos fundamentalmente diferentes (o que leva Maimon, muitas vezes, a defender Reinhold e Kant frente a Schulze), ambos têm em comum, contudo, acreditar que nem Kant, nem Reinhold teriam respondido satisfatoriamente ao ceticismo por meio de sua filosofia, nem fornecido uma fundamentação definitiva da filosofia enquanto ciência.

Esses fatos, obviamente, são bem conhecidos por parte dos estudiosos da filosofia kantiana e do idealismo alemão como um todo. O que é menos discutido nesse contexto, contudo, é a relevância que os conceitos de determinação, forma e conteúdo e as questões que os cercam e a partir das quais eles foram pensados (como a diferença entre um conhecimento meramente formal e um conhecimento *real*, ou seja, *positivo* do objeto) teriam tido para as objeções à filosofia crítica feitas por parte destes dois críticos.

Entretanto, conhecer a relação deste conceito com tais objeções e reformulações parece-nos fundamental, uma vez que desvela uma camada do debate lógico — e ontológico — realizado entre esses autores que não poderia ser bem compreendida sem se recorrer ao papel que tais conceitos nela desempenham. Mais ainda, como gostaríamos de argumentar, tais conceitos também nos permitem adquirir um novo entendimento sobre a *Tathandlung* fichteana, sobre a concepção de Eu Absoluto por meio da qual Fichte esperava fornecer um novo e definitivo fundamento para a filosofia kantiana, capaz de responder satisfatoriamente a todas as objeções céticas feitas a ela. Para que esse empreendimento fosse possível, seria central, como pretendemos mostrar, que ele repensasse os conceitos de determinação, de forma e de conteúdo e, com eles, o modo como o sujeito determina e é capaz de determinar o objeto de seu conhecimento na experiência.

Assim, neste capítulo, visaremos primeiramente expor como as objeções céticas de Schulze à filosofia crítica em seu *Enesidemo*⁸³ estariam intimamente vinculadas com as concepções kantianas e reinholdianas de determinação, e mais precisamente com a distinção entre conhecimento meramente formal e conhecimento real do objeto. A seguir, no próximo capítulo, veremos como Maimon, ao mesmo tempo em que formula as suas próprias críticas céticas a Reinhold e a Kant, diferentemente de Schulze, não abdica do projeto crítico, mas sim tenta reformulá-lo com base no princípio que julgar ser verdadeiramente adequado para explicar a possibilidade de um conhecimento *real* do objeto, a saber (e não por acaso): o princípio de *determinabilidade*. Começemos, então, por Schulze, e vejamos como ele formula as suas objeções às filosofias de Reinhold e de Kant.

⁸³ SCHULZE 2012.

2. Schulze e o Enesidemo: do pensamento à realidade

Not Beautiful Anymore

Antes de passarmos para a discussão da obra de Schulze, uma observação nos parece pertinente. Geralmente, para os estudiosos e especialistas de Kant, é difícil compreender como Schulze poderia ter uma compreensão aparentemente tão vulgar e ingênua da filosofia crítica, em particular da *Crítica da razão pura*. Afinal, alguém que afirma, tal como Schulze o faz e tal como veremos mais detidamente mais adiante, que a filosofia crítica considera o sujeito como coisa em si que é causa de nossas representações, parece, simplesmente, não ter entendido nada sobre a mudança na forma de pensar e na fundamentação da metafísica que tal filosofia visava introduzir, estando ainda arraigado a uma concepção dogmática, e não cética, daquela que é a função da filosofia e de quais exigências ela tem de satisfazer para poder ter um conhecimento de seus objetos.

Se tal compreensão do ceticismo de Schulze tem, por um lado, sua razão e ser — afinal, o próprio Schulze afirma expressamente que, para que uma representação nossa valha como conhecimento, é preciso que ela corresponda a um objeto fora de nós e de nós independente por completo⁸⁴ —, por outro lado, por trás do dogmatismo de suas críticas céticas, encontra-se, como gostaríamos de apontar aqui, uma crítica geral mais pertinente, que se refere, justamente, à distinção entre um conhecimento meramente formal e um conhecimento real do objeto. Vista sob esse ângulo, a objeção de Schulze à filosofia crítica, e a razão pela qual ele afirma que o sujeito tenha que ser pensado como *causa* das nossas representações⁸⁵, se tornam menos absurdas e mais plausíveis, uma vez que apontam uma dificuldade fundamental da crítica, a saber: o problema da legitimidade da distinção, feita por Kant, entre um conhecimento meramente formal de nosso pensamento e um conhecimento real dos objetos⁸⁶ — um problema que apenas se tornará mais visível e escancarado com a Filosofia dos Elementos de Reinhold. Tendo isso em mente, vejamos mais de perto as objeções centrais de Schulze à filosofia crítica, nas formulações tanto de Reinhold quanto de Kant, em seu *Enesidemo*.

3. A Crítica a Reinhold

⁸⁴ “Só podemos atribuir realidade e verdade às representações das quais o nosso conhecimento consiste na medida em que elas se encontram em ligação com algo diferente delas mesmas, e toda busca pela verdade de nossos conhecimentos parte da descoberta de uma relação de nossas representações e das características que nelas ocorrem com um algo que existe independentemente delas.” (SCHULZE 2012, p. 223)

⁸⁵ Ibid., p. 137.

⁸⁶ Ibid., p. 138.

Em seu *Enesidemo*, Schulze admite um fato em que ele, de bom grado, estaria de acordo com a filosofia crítica, a saber: que as nossas representações dos objetos são distintas dos objetos *eles mesmos* (dos objetos *propriamente ditos*, para usar a terminologia de Reinhold). De fato, que as representações que temos dos objetos sejam distintas deles próprios é, de acordo com Schulze, algo que a opinião comum admite corretamente.⁸⁷ Assim, vemos que, apesar das objeções que Schulze levantará contra Reinhold e Kant, ele concede e se vale de uma concepção de representação fundamentalmente reinholdiana — a representação é aquilo que, ainda que se refira ao objeto (e ao sujeito), é distinta de ambos.

Dada essa distinção, contudo, impõe-se a pergunta sobre como essas representações poderiam de alguma maneira estar ligadas com os objetos fora delas, e de que maneira seria possível estabelecer que haja essa conexão. Ora, para Schulze a filosofia crítica defenderia que “uma grande parte das determinações e características com as quais as representações de certos objetos ocorrem em nós devem ser fundamentadas na essência de nossa *faculdade de representação*” (SCHULZE, 2000, p. 106). Mais especificamente, ela defenderia que “há em nosso conhecimento algo determinado *a priori* na mente, e que esse algo constitui a forma do material dado ao nosso conhecimento *a posteriori*.” (Ibid.) Desse modo, o que haveria em comum entre as filosofias de Reinhold e de Kant enquanto duas formulações distintas da filosofia crítica, seria que ambas responderiam à pergunta sobre a origem de nossas representações e de como estas viriam a existir em nós ao afirmarem que uma de suas partes — a sua *forma* — teria sua origem em nossa mente, e seria essa parte que nos garantiria um conhecimento *a priori* dessas mesmas representações.

Entretanto, Schulze aponta para o fato de que, na tentativa de estabelecer que a forma das representações teria a sua origem em nossa mente, de modo que um conhecimento *a priori* das características dessas representações seria garantida por meio dessas formas, Kant e Reinhold, segundo Schulze, seguiriam caminhos distintos. Mais especificamente, Reinhold, com a sua Filosofia dos Elementos, visaria mostrar como todas as características fundamentais da representação *como tal*, ou seja, da representação como *forma* (independentemente de se referir a qualquer objeto propriamente dito) poderiam ser extraídas a partir do *conceito de representação*. Afinal, seria por meio desse conceito de representação, ou da representação como tal — a representação como um *fato da consciência* — que se poderia inferir, dada a atualidade

⁸⁷ Ibid., p. 94.

da representação em nossa consciência, uma *faculdade de representação* que estaria em sua origem e da qual ela seria o efeito, faculdade cujo conceito e características só poderiam ser derivados, justamente, por meio do desenvolvimento exaustivo do conceito de representação.⁸⁸

Vimos, no capítulo anterior, como Reinhold dá um passo que Kant não estava, ele mesmo, disposto a dar, ao considerar que as formas do nosso conhecimento, ou seja, as representações, podem ser tomadas elas mesmas como *objetos* e como conteúdo de uma ciência e conhecidas por meio desta; ciência que tomaria, justamente, essas *formas* como *conteúdo*. Isso implicava, por sua vez, buscar para essas mesmas representações um princípio real, e não meramente lógico ou formal, do seu conhecimento — princípio que Reinhold encontrava no princípio da consciência, na medida em que tal princípio expressaria um fato absolutamente constitutivo e dado para toda a consciência, a saber, o próprio fato da representação. Schulze não quer questionar que as representações sejam fatos de nossa consciência, fatos cuja atualidade não pode ser duvidada; nisso, ele está de acordo com Reinhold. Contudo, o que ele questiona é que tais fatos possam ser adequadamente explicados por uma ciência da faculdade de representação, uma vez que a própria faculdade de representação não seria um fato imediato da consciência, mas sim algo cuja existência e atualidade seria inferida a partir da existência e atualidade das representações em nossa consciência como fatos dela própria.⁸⁹

Por que Schulze questiona a legitimidade de tal movimento operado por Reinhold? Para responder a essa pergunta, é necessário, primeiramente, responder à seguinte pergunta: qual é, segundo Schulze, a natureza da inferência que está sendo feita, da atualidade das representações em nossa consciência, do fato de que elas sejam *dadas* nela, para a atualidade e existência de uma faculdade de representação que estaria no fundamento delas? Segundo Schulze, o tipo de inferência feita por Reinhold para chegar à faculdade de representação não é nenhuma outra, senão a que vai *do pensamento para o ser*, ou seja, que infere, a partir de uma necessidade de nosso pensamento de *pensar* duas coisas juntas, que elas de fato *sejam* tal que se encontram necessariamente juntas. Nas palavras de Schulze,

A prova realmente consiste no seguinte argumento: quaisquer duas coisas que não possam ser *pensadas* separadas uma da outra tampouco podem *ser* [de fato] separadas uma da outra; o ser e a atualidade das representações não pode ser *pensado* separado do ser e atualidade de uma faculdade de representação; portanto, uma faculdade de representação tem de existir objetivamente, de maneira tão certa quanto o fato de que as representações são presentes em nós. (SCHULZE, 2012, p. 99)

⁸⁸ Ibid., p. 98.

⁸⁹ Ibid., p. 98.

Em outras palavras: não se trata, para Schulze, de negar que as representações sejam fatos da consciência e de que, nessa medida, elas sejam dotadas de *ser* e de *atualidade*. Nesse sentido, por um lado, Schulze se aproxima de Reinhold, por enfatizar que as representações, *como tais*, são elas mesmas dotadas de ser e de atualidade⁹⁰; por outro, lado, o que Schulze questiona fundamentalmente é o fundamento que Reinhold pretende dar a essas representações, uma vez que tal fundamento seria ele mesmo obtido por meio da aplicação de um princípio meramente *formal* e não *real* de conhecimento, ou, em outras palavras, por meio da aplicação do princípio de razão suficiente (pois seria o princípio de razão suficiente, na concepção de Schulze, que afirmaria que, do fato de que duas coisas não podem ser *pensadas* separadas uma da outra, que elas tampouco podem *ser* de fato separadas uma da outra⁹¹). Ora, claramente, isso contradiz a pretensão de Reinhold que, como vimos, pretendia fornecer um princípio real do conhecimento de nossas representações, um princípio que, mais do que fornecer uma espécie de conhecimento que estaria além do conhecimento formal, serviria mesmo de fundamento para este. Aquilo de que Schulze acusa Reinhold, no entanto, é de querer lograr um princípio real por meio da aplicação de um princípio meramente formal — o princípio de razão suficiente — aos fatos da consciência. Reinhold, sem o perceber, teria, novamente, fundamentado o real no formal, pretendido fornecer um fundamento real para as nossas representações que, contudo, só poderia ser obtido por meio de um princípio formal *cuja legitimidade ainda não teria sido estabelecida*.

É precisamente por isso que Schulze afirmará que, em sua pretensão de fundamentar nossas representações em uma faculdade da representação, Reinhold teria violado precisamente os limites de nosso conhecimento que teriam sido estabelecidos pela filosofia crítica: afinal, Reinhold inferiria, de uma mera necessidade do pensamento ou de uma mera necessidade formal, a constituição *real* de um objeto, tal como ele seria em si mesmo, e não *apenas na forma com que temos de pensá-lo*. Isso, contudo, era precisamente aquilo que Kant pretendia negar com a sua crítica, a saber: que por meio do *mero* pensamento, ou seja, por meio de uma mera necessidade *formal*, do modo como temos de pensar ou nos representar *algo*, estejamos autorizados a concluir o que *de fato* a coisa seja, independentemente dela ser dada para nós como objeto *imediato* de nossa consciência. De fato, era precisamente por isso que Kant teria limitado o nosso conhecimento aos fenômenos, ou seja, aos objetos que seriam dados *em nossa consciência* por meio da intuição, uma vez que apenas estes objetos, por estarem imediatamente presentes em nossa consciência, poderiam ser determinados por meio do pensamento que, sem eles, não teria conteúdo nem o poderia produzir. Reinhold, porém, pretende chegar a algum conteúdo

⁹⁰ Ibid., p.101.

⁹¹ Vide ibid., p. 95.

efetivo, a algum objeto tal como ele é atual e efetivamente — a faculdade da representação — por meio de uma inferência que pretende, pelo mero pensamento, determinar um objeto que, contudo, não é dado imediatamente à consciência — pois unicamente o que é dado efetivamente na consciência são as *representações*, e não a faculdade de representação que *supostamente* estaria em seu fundamento. Reinhold, portanto, contradiz não apenas a filosofia crítica de Kant, mas também a si mesmo, pois afirma fornecer um fundamento real e atual de nossas representações que, porém, não pode ser dado atual e imediatamente em nossa consciência, mas sim só pode ser obtido por meio da aplicação de um princípio meramente formal que, por si mesmo, não poderia garantir nenhum acesso a um objeto *real* e, portanto, tampouco ao fundamento *real* de nossas representações.

Temos, desse modo, expresso um dos lados fundamentais da crítica de Schulze a Reinhold, a saber: que Reinhold pretenderia, a partir do que é dado de fato na consciência — a representação, tal como é expressa pelo princípio de consciência — lograr um fundamento real desse mesmo dado que, contudo, não seria ele mesmo um conteúdo *real* que seria absolutamente dado em nossa consciência. Antes, ele só seria obtido por meio da aplicação de um princípio formal cuja legitimidade não teria sido estabelecida, precisamente por não se ter mostrado que esse princípio formal se apoiaria em um fato absolutamente evidente e inquestionável, em um dado *real* e *atual* da consciência que estabelecesse que aquilo que é preciso *pensar* de um determinado modo também tem de *ser* tal como pensamos que seja. Reinhold teria mostrado que a representação é um fato da consciência, algo com que Schulze concorda, que ela é algo que é atual e real em nossa consciência e, nesse sentido, não é algo meramente formal; contudo, teria fornecido para isso que é atual e real em nossa consciência um fundamento meramente formal, uma vez que logrado apenas por uma mera necessidade do pensamento, já que não seria algo que seria ele mesmo imediatamente dado *como conteúdo* para a própria consciência.

Schulze, porém, vai além disso: mais do que criticar que a faculdade de representação não pode ser considerada um fundamento adequado da representação como fato da consciência expresso pelo princípio de consciência, Schulze afirma, ainda, que o princípio de consciência não estaria de modo algum em condições de ser o primeiro princípio de todo conhecimento, uma vez que haveria tanto princípios mais elevados do que ele quanto ele mesmo não daria conta de exaurir o conceito de representação. Aqui, é-nos sobretudo interessante o fato de que Schulze negue a prioridade absoluta do princípio de consciência ao afirmar que, acima dele, encontrar-se-ia, justamente, o princípio de não contradição, uma vez que esse princípio seria uma lei que o princípio de consciência não poderia transgredir, de modo que o último seria necessariamente determinado pelo primeiro. Schulze tem consciência de que Reinhold afirma que o princípio de

consciência não teria o princípio de não contradição como um princípio superior a ele porque o último não determinaria o primeiro, mas sim seria apenas uma lei, uma condição que ele não poderia transgredir. Porém, Schulze considera essa distinção desprovida de sentido — ser determinado por um princípio não seria, justamente, tê-lo como uma lei que não pode ser transgredida?⁹²

Aqui, temos um momento fundamental para que possamos compreender em bom rigor de que modo o entendimento de Schulze e de Reinhold sobre os conceitos de determinação, forma e conteúdo se distinguem, o que levará à sua diferença de posicionamento. Afinal, pode parecer contraditório que Schulze afirme que Reinhold aplica sem poder um princípio formal para a obtenção de um fundamento real da representação para, posteriormente, afirmar que o princípio de não contradição — um princípio claramente formal — teria de estar acima do princípio de consciência. Contudo, Schulze afirma que o princípio de não contradição determina o princípio de consciência apenas em relação à sua *forma*, pois essa forma é, justamente, a forma de uma proposição ou de um juízo que, enquanto tal, necessariamente tem de ser tal como o princípio de não contradição estabelece. Do ponto de vista de seu conteúdo, todavia, o princípio de consciência com certeza não poderia ter o seu fundamento *real* no princípio de não contradição, mas “na experiência que ele deve expressar” (SCHULZE, 2012, p. 61). Porém, na visão de Schulze, o princípio de não contradição não poderia nunca ser deduzido “se não se quiser entrar em um círculo no deduzir” (ibid., p. 62), de modo que

se, então, a matéria do princípio de consciência consiste nas características mais elevadas e universais de todas as características (...), a verdade da ligação das representações contidas nele, porém, tem de ser dependente de um princípio superior, a saber, o princípio de não contradição, segundo uma de suas partes essenciais (a saber, a parte lógica). (SCHULZE, 2012, p. 62)

Ora, vemos aqui uma diferença de pressuposto fundamental entre Schulze e Reinhold. Afinal, o último pensa que a verdade formal tem de ter seu fundamento, em última instância, em uma verdade real, de modo que o autoriza a afirmar que a verdade formal do princípio de não contradição seria derivada e deduzida da verdade real do princípio de consciência. Schulze, porém — e nisso, de fato, ele está mais próximo de Kant do que o próprio Reinhold — não apenas nega que a verdade formal possa ser fundamentada na verdade real — isso levaria, a seu ver, necessariamente a uma circularidade viciosa — como mesmo — também como Kant — atribui uma prioridade à verdade formal, mesmo que essa não seja, por si mesma, suficiente para se conseguir uma verdade real. No que se pode ver que a crítica de Schulze a Reinhold é

⁹² Ibid., p. 63.

multifacetada: por um lado, critica-se o uso ilegítimo que Reinhold faria de um princípio formal para obter um fundamento real; por outro lado, se critica a pretensão, justamente, de fundamentar toda verdade formal em uma verdade real. Ambos os lados da crítica, todavia, apontam para um fundamento comum, para uma diferença fundamental de pressupostos que estaria na base de ambas as críticas, a saber: a de que, enquanto Schulze — como Kant — não pensa que a verdade formal depende de alguma maneira da verdade real, sendo não apenas independente em relação a ela, mas mesmo condição dela, Reinhold considera que a verdade real deve ser fundamento de todo o nosso conhecimento, não apenas dos objetos da experiência, mas mesmo das próprias formas de nosso conhecimento e, portanto, da própria verdade formal. Isso, porém, como Schulze aponta, parece ter uma consequência indesejabilíssima para Reinhold, a saber, precisamente, a de que, desse modo, não se pode mais justificar a própria distinção entre conhecimento formal e conhecimento real que estaria na base da filosofia crítica. Isso porque, para fornecer um fundamento real da verdade lógica, seria necessário postular um objeto, um *conteúdo real* que seria anterior a ela e condição dela, de modo que esse objeto não poderia, ele mesmo, ser dado pela forma e ser, desse modo, dado na consciência. Ao transformar a forma de nosso conhecimento no *conteúdo* de uma ciência, Reinhold teria, ao mesmo tempo, postulado um conteúdo que estaria na origem dessa forma e que não poderia ser acessado por ela mesma. Isso, todavia, acaba por contradizer a própria pretensão de mostrar que o nosso conhecimento do conteúdo dos objetos é determinado necessariamente por essas formas, já que faz que elas mesmas dependam de algo que, por mais que seja tomado como uma forma originária do conhecimento — a representação *como tal*, o *conceito simples* de representação —, ainda assim, se comporta como um conteúdo inacessível por completo a essas mesmas formas, sobre o qual, portanto, a inferência a partir das mesmas seria tão absurda quanto a determinação das coisas em si mesmas a partir de meros conceitos. Para permanecer fiel aos resultados da filosofia crítica seria necessário, portanto, abster-se da tentativa de fornecer um fundamento real de nossas representações que seria, contudo, anterior a elas e, portanto, não poderia ser, ele mesmo, conhecido e acessado por meio delas, o que significa, em outras palavras, não poder ser dado como um conteúdo de nossa consciência. Caso contrário, se faz precisamente aquilo que a filosofia crítica queria evitar, a saber, fundamentar um conhecimento real em um conhecimento que só pode ser formal, já que diz respeito a um objeto que não pode, de nenhum modo, ser dado na própria consciência.

4. A Crítica de Schulze a Kant

Poderia parecer, desse modo, que Schulze, ao criticar Reinhold, está em perfeito acordo com Kant, uma vez que critica no primeiro justamente o fato deste não se manter dentro dos limites de nosso conhecimento colocados pela filosofia do último. Entretanto, Schulze afirmará que mesmo Kant, em última instância, não foi capaz de se manter dentro dos limites determinados pela sua filosofia. Ao operar sua crítica de modo semelhante a como faz com Reinhold, Schulze ressalta, primeiramente, que não quer negar a existência de juízos sintéticos *a priori* no conhecimento humano, uma vez que a existência desses juízos se deixa constatar pela nossa experiência, ao mesmo tempo em que se constata, também, que a sua necessidade não pode ser derivada dela. Os juízos sintéticos *a priori*, as representações que se constituem desse modo, são um *fato da consciência*, têm atualidade e ser em nossa consciência, de modo que não podemos duvidar de sua existência já que ela é dada imediatamente para nós em nossa consciência. Entretanto,

A crítica afirma que as determinações originais da mente humana são o fundamento real ou a fonte dos juízos sintéticos encontrados em nosso conhecimento; ela o faz, porém, por meio da inferência a partir do fato de que só podemos *pensar* a faculdade de representação como o fundamento desses juízos, que a mente tem de também *ser* seu fundamento *de fato*. Com essa afirmação, todavia, ela já *supôs como indisputavelmente certo que* (1) *para tudo presente em nosso conhecimento há também objetivamente presente um fundamento e causa real que difere realiter; e em geral, que o princípio de razão suficiente é válido não apenas para a representação e sua combinação subjetiva, mas também para coisas em si mesmas e em suas interconexões objetivas*, (2) *que somos justificados em inferir da constituição de algo como ele é em nossas representações a sua constituição objetiva fora de nós*. (SCHULZE, 2012, p. 133)

Em outras palavras: segundo Schulze, a fim de provar que parte das determinações dos objetos têm origem na nossa mente, nas formas puras da intuição e do pensar, ou, em outras palavras, no sujeito transcendental, a crítica valer-se-ia do seguinte raciocínio: tenho consciência de representações de objetos. Ora, não consigo *pensar* como seria possível que eu tivesse tais representações, sem pensar na mente como fundamento das mesmas. Segue-se, portanto, que a minha mente é, *de fato*, fundamento destas representações⁹³.

Qual seria, contudo, o problema com esse raciocínio? Segundo Schulze, a questão fundamental que Hume teria levantado com o seu ceticismo, ao qual Kant teria tentado responder com a sua crítica, era: com que direito passamos da necessidade *meramente subjetiva*

⁹³ Ibid., p. 140.

de *pensar* que uma coisa antecede a outra é um fundamento para a necessidade *objetiva* e *real* de que essas coisas se encontrem, de fato, em tal relação⁹⁴? Para Schulze, nenhuma resposta a essa pergunta seria satisfatória se ela pressupusesse precisamente aquilo que questiona, a saber: que, a partir da nossa necessidade de *pensar* algo de um determinado modo, seja possível concluir que esse algo tem de ser de fato, *realmente* do modo como pensamos que ele seja.

Para Schulze, porém, Kant visaria responder a Hume do seguinte modo: sabemos que o objeto de nossas representações tem de ser tal como o representamos, já que parte dessas representações têm origem em nossa mente (a ideia do prefácio da *Crítica da Razão Pura* segundo a qual não conhecemos no objeto senão aquilo que colocamos nós mesmos nele por meio de nossos conceitos). Contudo, como Kant chegaria à conclusão de que parte de nossas representações do objeto têm origem em nossa mente? Segundo Schulze, como vimos, de nenhuma outra forma, senão dizendo: não consigo *pensar* como minhas representações seriam possíveis, sem *pensar* a minha mente como sua condição de possibilidade; logo, segue-se que tal mente *é*, de fato, tanto condição de possibilidade quanto fundamento destas representações. Em outras palavras: Kant apoiaria o seu argumento em uma necessidade *do pensamento*, em que seria necessário para nós *pensar* que tais representações têm origem em nossa mente, e extrairia, dessa necessidade do *pensamento*, uma necessidade de que não apenas tenhamos de *pensar*, mas sim que essas representações tenham de *fato* origem em nossa mente, e que a mente *seja*, portanto, de fato como *pensamos* que ela tem de ser. Assim, porém, pressuporia precisamente aquilo que Hume colocava em questão, a saber, que, da necessidade de se *pensar* algo de um determinado modo, siga-se que esse algo seja *de fato* também assim.

O raciocínio de Schulze talvez ainda possa parecer confuso; no entanto, ele se torna muito mais claro se retornarmos à distinção entre lógica geral e lógica transcendental formulada por Kant. Há, segundo Kant, como vimos, um pensamento meramente formal, pertencente ao âmbito da lógica geral, o qual abstrai por completo de todo objeto, e analisa apenas as relações necessárias entre as leis de nosso pensamento, entre nossos conceitos. É, de fato, a abstração de todo objeto que confere a essa lógica uma segurança inquestionável — nesse sentido, Schulze e Kant compartilham uma pressuposição comum, e por um motivo fundamentalmente igual, a saber: a de que a lógica tem certeza inquestionável, uma vez que ela lida apenas com as leis do pensamento, que independem de qualquer relação com um objeto e que, portanto, são válidas em si mesmas. Não por outro motivo, como vimos, Schulze afirmará em diversos momentos, e

⁹⁴ Ibid.

de maneira aparentemente contraditória à sua atitude cética, que a lógica é a pedra de toque de todo conhecimento⁹⁵.

Ora, mas, como se disse, havia outro ponto fundamental a que Kant chegava por meio de sua concepção de lógica geral, a saber: a de que uma lógica meramente formal não é capaz de *determinar* objetos *positivamente*, quer dizer, de dizer aquilo que eles *são*, e não apenas *as relações em que é preciso pensá-los*. Por isso, poder-se-ia dizer que a função da lógica transcendental, em oposição à da lógica formal, seria, justamente, a de *permitir dizer aquilo que os objetos são, e não apenas a forma como são pensados*.

É importante enfatizar esse ponto: para Kant, por mais que se faça referência a objetos apenas como fenômenos, estar-se-ia a dizer que, por meio de nossos conceitos, por meio das categorias, somos capazes de dizer o que esses objetos são *em si mesmos* ou *eles mesmos*, e não apenas a nossa *forma de pensá-los*. Outrossim: tais objetos, na medida em que são *determinados* pelos nossos conceitos, pelas categorias deduzidas na lógica transcendental, têm a essas categorias como condição de sua possibilidade; sem elas não seria possível experiência, quer dizer, não haveria objeto de uma experiência possível. Assim, nesse sentido, podemos muito bem falar que, para Kant, as categorias são, *de fato*, condição de possibilidade dos objetos da experiência, uma vez que elas são condição de possibilidade da determinação daquilo que eles *realmente* são, *enquanto fenômenos* (o que, justamente, leva à distinção kantiana entre *Schein e Erscheinung*⁹⁶).

Nesse contexto, a maneira de Schulze formular o raciocínio de Kant não parece mais tão absurda: de fato, Kant buscava, por meio da crítica, ser capaz de dizer aquilo que os objetos *são* de fato, e não apenas como os *pensamos*, embora os objetos de que ele fala sejam objetos de uma experiência possível, *fenômenos*, e não coisas em si — uma distinção que com certeza escapa a Schulze⁹⁷.

É preciso compreender, todavia, que não é fortuito que Schulze não entenda; essa não compreensão se apoia, antes, precisamente no que poderia ser compreendido como uma dificuldade da filosofia crítica de escapar por inteiro a fornecer um fundamento para o nosso conhecimento que possa, efetivamente, manter-se nos limites estreitos impostos por Kant. Afinal, para que seja possível ter um conhecimento necessário dos objetos enquanto fenômenos, era preciso que Kant concebesse as formas de nosso conhecimento como condição de todo conhecimento possível dos objetos, como condição de possibilidade de uma experiência possível.

⁹⁵ Ibid., p. 45.

⁹⁶ KANT 1998, B69–B71.

⁹⁷ Uma distinção, é verdade, que Schulze nunca foi inteiramente capaz de compreender ou de aceitar, uma vez que, para ele, todo conhecimento que fosse apenas de um objeto dependente de nós, e não de um objeto inteiramente independente, não poderia ter nenhuma validade objetiva e, portanto, não poderia valer como um conhecimento legítimo.

Uma vez que essas formas do conhecimento, porém, se colocam como condição da experiência e dos objetos da experiência, elas não poderiam, elas mesmas, serem *dadas* no interior da experiência ou serem *objetos* de uma experiência possível: elas não poderiam ser conhecidas como *objetos de uma experiência* possível. Mas, para Kant, como vimos, só é possível ter um conhecimento *positivo, real* do conteúdo dos objetos porque eles são objetos da experiência, precisamente porque, aí, esses objetos são determinados em seu conteúdo pelas formas de nosso conhecimento, pelas formas da intuição, pelas quais eles são dados, e pelas formas do entendimento, pelas quais eles são pensados. Das *próprias formas do conhecimento*, porém, precisamente porque elas não são dadas na experiência, torna-se completamente pertinente perguntar: como poderíamos, dessas formas, assim como dos objetos da experiência, ter um conhecimento que nos diga, mais do que apenas a *forma* como temos de pensá-las, aquilo que elas efetivamente *são*? No que Kant baseava a possibilidade de se conhecer *de fato* a essas formas? Segundo Schulze, no fato de que ele concebia essas formas como condição de possibilidade do próprio objeto do conhecimento, quer dizer, sem essas formas, tal objeto do conhecimento, enquanto objeto do conhecimento, nem sequer existiria — ele não seria objeto de uma experiência possível. Assim, supostamente, provar-se-ia que tais formas do conhecimento são, *de fato*, a condição de possibilidade de todo objeto da experiência e de nosso conhecimento dele. Entretanto, como ele pretendia mostrar que, sem nossas formas do conhecimento, tais objetos não seriam possíveis? Segundo Schulze, no fato de que, segundo a análise empreendida pela crítica, não conseguimos *pensar* que esses objetos são possíveis sem concebermos tais formas de conhecimento como condição de sua possibilidade — de modo que, se tais objetos existem — se existem objetos da experiência, e se existe conhecimento sintético *a priori* — devemos concluir que isso só é possível porque eles têm, *de fato*, as nossas formas do conhecimento como condição de sua possibilidade.

Se Schulze estiver certo, isso, porém, levanta um problema, que poderia ser colocado da seguinte forma: qual é o estatuto do pensamento por trás da exposição da *Crítica da Razão Pura*, ou, em outras palavras, da reflexão que a própria *Crítica da Razão Pura* é? Seria ele meramente um pensamento formal, que não determina nenhum objeto, ou um pensamento real, que determina um objeto? Se ele fosse um pensamento real, no sentido de determinar um objeto, então — uma vez que estes são os objetos da *Crítica* — disso se seguiria que as formas da intuição, as categorias, e mesmo o sujeito da apercepção teriam de poder ser conhecidos como objetos de uma experiência possível — o que, contudo, contradiria o resultado da própria crítica, já que, segundo a crítica, os únicos objetos que podem ser conhecidos desse modo são os objetos da experiência, entre os quais as formas da intuição, as categorias e o sujeito da apercepção não se

encontram. Se, porém, ele for um pensamento meramente formal, então, por definição, ele não seria capaz de nos dizer nada sobre como as formas de nosso conhecimento seriam capazes de determinar aquilo que os objetos são, uma vez que o pensamento formal abstrai de todo conteúdo e só lida com a *forma geral do pensamento*, independentemente de qualquer relação com um objeto. Se o pensamento da crítica for um pensamento real, ele viola a restrição que a própria crítica impõe, ou seja, de que só possamos determinar (ou conhecer) fenômenos, uma vez que, por meio dele, poderíamos determinar também aquilo que não é da ordem do fenômeno, mas sim de sua condição de possibilidade (as formas da intuição, as categorias, a apercepção originária, etc.). Se, porém, esse pensamento for meramente formal, então, por ele, não podemos, de fato, chegar a nenhuma conclusão acerca daquilo que é pensado por meio dele, uma vez que ele dirá respeito apenas à forma do nosso pensamento, e não àquilo que isso que é pensado efetivamente é. O que significa que, para que seja possível mostrar que o nosso pensamento é determinante dos objetos da experiência, é necessário mostrar primeiro que o nosso pensamento sobre esse pensamento — ou seja, a crítica — é, ele mesmo, determinante, ou seja, que, por meio dele, não se atinge um conhecimento meramente formal daquilo que é pensado por meio dele.

Para se mostrar isso, porém, é necessário pressupor precisamente aquilo que está em questão, ou seja, que o pensamento é determinante, uma vez que, caso contrário, ele teria de se apoiar em um pensamento meramente formal, apenas na *forma como temos que pensar a relação entre representações*, por meio da qual nada se pode estabelecer sobre aquilo que o objeto pensado por meio dessas relações em si mesmo é. Tomada desse ponto de vista, a crítica de Schulze deixa de ser ingênua: ela se torna uma questão que, na expressão de Forster, poderíamos chamar de malogros de autorreflexão da filosofia kantiana⁹⁸, questão essa que se pergunta como fornecer uma prova que não seja meramente formal da estética e da analítica transcendental, uma prova que, a princípio, seria necessária para que elas tivessem algum conteúdo e alguma validade objetiva.

Nesse contexto, não parece mais tão absurdo que Schulze pense que Kant só pode considerar a mente como uma *coisa em si*; pois, em que outras condições ela seria capaz de ser o fundamento determinante do nosso conhecimento, sem cometer uma petição de princípio, pela tentativa de mostrar que o pensamento é capaz de se referir a algo além dele mesmo pressupondo desde o início que ele seja capaz disso? Assim, torna-se também compreensível por que, para Schulze, só temos conhecimento se esse conhecimento corresponder a um objeto que independa por completo de nós, uma vez que todo objeto que fosse dependente da nossa forma de determiná-lo não nos permitiria nenhum conhecimento de fato dele a não ser que

⁹⁸ Cf. FORSTER 2008, Cap. 11.

supuséssemos que a nossa forma de pensá-lo é capaz de determiná-lo, o que, porém, só poderíamos provar, sem uma petição de princípio, se presumíssemos que essa forma é algo em si mesma, independentemente do nosso pensamento sobre ela — se supuséssemos, em outras palavras, que essa forma não é apenas o que pensamos ou representamos dela, e sim é, ao mesmo tempo, algo de objetivo e de independente de nosso pensamento sobre ela, de nosso modo de representá-la. De fato, não seria por outra razão que Reinhold, ao tentar fornecer um fundamento último para a filosofia crítica, uma ciência que serviria de fundamento para a metafísica, poria em sua base um fundamento que, embora seja um conceito — o conceito de representação —, ainda assim, é um conceito que é anterior a toda consciência e que, em razão dessa anterioridade, não dependeria de nossa *reflexão* sobre ele, nem de nosso *pensamento* sobre ele, para existir e para ser tal como ele é.

Assim, há um sentido em que a crítica de Schulze tem total pertinência, e que nos leva a nos perguntar sobre o projeto da própria *Crítica da Razão Pura*: como seria possível a *determinação* dos limites do conhecimento humano? Se essa determinação supor alguma coisa que seja independente de nosso conhecimento, e que seja condição de sua possibilidade, nos encontraríamos de novo frente ao mesmo paradoxo com que o Kant pré-crítico se confrontava, a saber, o de postular um fundamento de nosso conhecimento que deveria ser independente dele, mas que só se deixa provar por ele, sendo, portanto, condicionado a esse conhecimento. Por outro lado, se tal determinação depender apenas da forma do nosso pensamento, e não de alguma relação desse pensamento com alguma coisa que não seja ele próprio, ela não poderá fornecer nenhum conhecimento positivo desses limites, uma vez que não poderá nos dizer o que esses limites são, mas sim apenas a forma como temos de pensá-los.

Por isso, poderíamos dizer que, de acordo com Schulze, a pergunta sobre como *a forma do nosso conhecimento poderia ser determinante*, isso é, dizer o que o objeto é, permanece não resolvida pela filosofia crítica, e, por isso, o ceticismo de Schulze consistirá, precisamente, em dizer que, até o presente momento, não sabemos nada sobre a relação de nossas representações com aquilo que os objetos são. Para que pudéssemos saber algo a esse respeito, seria necessário, primeiramente, estabelecer um princípio por meio qual se pudesse demonstrar que o nosso pensamento corresponde às coisas fora dele, sem que com isso já se supusesse aquilo que tem de ser provado, ou seja, sem que se presumisse que porque temos de *pensar* alguma coisa de algum modo, disso se segue que essa coisa também tenha de *ser* desse modo. Kant tentou provar que, no caso do objeto enquanto fenômeno, tal inferência fosse possível, quer dizer, que da forma como temos de pensar o objeto, pudéssemos determinar aquilo que o objeto é. Contudo, tal prova se apoiava, segundo Schulze, na suposição de que nosso pensamento sobre as próprias

condições de possibilidade da experiência fosse, ele mesmo, um pensamento real, quer dizer, um pensamento tal que determina o seu objeto por meio de sua forma. Assim, porém, tal prova já presumia aquilo que deveria se provar, a saber, que a forma do pensamento seja capaz, de algum modo, de determinar o conteúdo daquilo que é pensado. Não será por acaso, portanto, que, como veremos, Maimon considerará fundamental para o projeto de uma filosofia crítica estabelecer o princípio segundo o qual um objeto é determinável, de modo que possamos ter um pensamento real sobre ele — o princípio da determinabilidade.

5. Considerações Finais: Com que forma pensar a forma? O desafio de Schulze à filosofia crítica

No Luck With Rabbits

Se com Kant temos a formulação da ideia de forma determinante — de uma forma que não apenas determina a *forma* com que pensamos o objeto, mas sim igualmente o que ele *é*, o seu *conteúdo*, e se, com Reinhold, essa forma se torna, ela mesma, *conteúdo* de uma ciência superior à própria metafísica e que deve servir como seu fundamento, com Schulze, se coloca um desafio de grande relevância a essa ideia: *como determinar a própria forma determinante?* Ou, em outras palavras: como determinar o conteúdo não apenas do objeto que é determinado por essa forma determinante, mas também *o seu próprio conteúdo*, aquilo que ela mesma *é*? Tal pergunta, como vimos, representa uma grande dificuldade para o projeto crítico, uma vez que aponta para as suas deficiências de autorreferência, que tendem perigosamente à autocontradição. Afinal, se ela for determinada *do mesmo modo* como determina o seu objeto — ou seja, se ela for determinada por meio de um fundamento *real*, e não meramente *formal* —, ela, na verdade, não será o fundamento desse modo de determinação (uma vez que ela mesma depende desse modo de determinação para se constituir naquilo que é), mas sim ele teria de ser buscado em algo outro e distinto dela. Por outro lado, se ela for determinada *de um modo distinto* do modo como ela mesma determina o seu objeto — ou seja, se ela for determinada por meio de um fundamento meramente formal, e não real —, então isso mesmo contradiria a suposta necessidade de seu modo de determinar o objeto, a suposta necessidade de um fundamento *real* e não meramente *formal* de nosso conhecimento, de modo que faria com que ela se tornasse supérflua e com que não se avançasse em nada em nossa compreensão de como podemos ter um conhecimento positivo da determinação do objeto do conhecimento por meio dela.

Assim, explica-se também o aparentemente inexplicável dogmatismo de um cético como Schulze em afirmar que um conhecimento objetivo das coisas como elas são tem de estar fundamentado naquilo que elas são *fora e independentemente de nós*: para Schulze, todo fundamento real do conhecimento, por ter de ser algo mais ou além do que a *mera forma de nosso pensamento*, tem de ser, por isso mesmo, uma *coisa que existe independentemente dele e fora dela* — fora, portanto, de nossa mente. Será o desafio dos proponentes da filosofia crítica, portanto, mostrar como seria possível que um fundamento real, por mais que, de fato distinto de nosso pensamento *sobre ele*, de nossa *reflexão sobre ele* — uma condição que ele tem de atender para ser um fundamento real, e não meramente formal —, ainda assim, não teria de ser, por isso mesmo, algo *exterior à nossa mente*, nem mesmo teria de ser pensado como uma *coisa*, como um *objeto*. Como já se pode antever, será precisamente a esse desafio que Fichte tentará responder com a sua concepção de *Tathandlung*, de um fundamento real da consciência, capaz de determinar o seu conteúdo, que, contudo, não pode ser pensado como uma coisa, como uma *Tatsache*.

Antes de Fichte, porém, e de modo que foi absolutamente decisivo para o desenvolvimento de sua filosofia, será Maimon quem, pela primeira vez, ao mesmo tempo em que aceita algumas das críticas de Schulze a Reinhold e Kant, buscará formular uma concepção do fundamento real de nosso conhecimento dos objetos que não caia nos problemas de autorreferência e autocontradição apontados por Schulze. Para o que será preciso, justamente, questionar a própria concepção de coisa e sobretudo de *coisa em si* e mostrar como o conhecimento real se apoiaria, antes, em condições que, se não podem ser dadas na própria consciência, ainda assim, não seriam nada *externo* a ela, à nossa mente. Isso fará com que Maimon efetivamente seja o primeiro a dar o próximo passo fundamental na ideia de forma determinante depois de Reinhold, e que será decisivo para o desenvolvimento posterior da filosofia de Fichte, a saber: que a forma, para ser determinante do conteúdo do objeto, tem de determinar a esse conteúdo não apenas segundo o nosso conhecimento dele, mas segundo a sua *existência* — ou seja, tem de *produzi-lo* (ou ser capaz de produzi-lo). Veremos, no próximo capítulo, como esse passo seria dado por Maimon por meio do aptamente nomeado *princípio da determinabilidade*, a *Satz der Bestimmbarkeit*.

CAPÍTULO IV

A FORMA QUE PRODUZ O CONTEÚDO: MAIMON E O PRINCÍPIO DE DETERMINABILIDADE

*O barro
Toma a forma
Que você quiser*

*Você nem sabe
Estar fazendo apenas
O que o barro quer*

- Paulo Leminsky, Carta ao Acaso

1. Introdução

This Is No Rehearsal

Maimon é um autor desafiador em muitos aspectos. Não apenas o seu estilo de escrita é bastante difícil, o estilo de um estrangeiro que escreve em uma língua que não a sua, e ainda recorre a analogias que pressupõem uma familiaridade com conceitos matemáticos, mas o seu uso do vocabulário filosófico de seu tempo, em particular do vocabulário kantiano, é bastante peculiar e único, e só gera confusão, se supusermos, ao lê-los, que ele se utiliza desses termos da mesma maneira, ou mesmo sequer de maneira próxima à de Kant. Assim, por exemplo, Maimon distingue, em seu *Ensaio de Uma Nova Teoria do Pensamento*, intuição, representação e conceito como termos que não são de nenhum modo intercambiáveis, ao passo que, para Kant, representação seria o gênero mais amplo do qual intuição e conceito seriam espécies — a intuição enquanto representação direta, o conceito enquanto representação da representação. Também o seu uso das categorias da modalidade (possibilidade, atualidade, necessidade) parece se afastar muito do uso que Kant faz dessas categorias, não apenas em seu significado como mesmo nas relações de coordenação e de subordinação entre elas.

É por isso que, antes de começar de fato este capítulo, gostaria de insistir na importância de *não tratar Maimon apenas como um pós-kantiano*, como uma figura menor que, em algum sentido, apenas serviria para tornar Kant mais compreensível, quer pelo desenvolvimento pormenorizado de temas já presentes neste, quer por críticas pontuais ao mesmo tempo feitas, porém, em acordo geral com os pressupostos fundamentais do autor e em mera adesão a eles. Pelo contrário, é preciso reconhecer o quanto da filosofia de Maimon, mesmo quando ele tenta nos assegurar do contrário (o que não poderia deixar de ser característico ao seu modo *exegético* de fazer filosofia), é profundamente original em relação à filosofia de Kant e parte de pressupostos que não poderiam ser mais distintos. Não por acaso, se, por um lado, quando se lê Maimon, se tem a impressão por vezes de que ele não teria entendido Kant, por outro lado, o inverso também parece ser verdadeiro, em particular quando se lê a carta de Kant a Herz, na qual ele comenta o manuscrito de Maimon intitulado *Ensaio sobre a filosofia transcendental* e, muito antes de se dirigir às objeções de Maimon à sua filosofia, parece simplesmente repetir as suas próprias posições sem nenhum acréscimo relevante. Tampouco é sem motivo que, nessa mesma carta, Kant afirma que, embora recomende a publicação da obra de Maimon como uma obra de grande acuidade filosófica, e Maimon como um dos poucos espíritos engajados em um mesmo projeto filosófico que o dele, a saber, o de uma revisão radical da metafísica, ainda assim, ele não poderia atender

o pedido de escrever uma recomendação dela, uma vez que, nas palavras do próprio Kant, essa obra é “em sua maior parte dirigida *contra mim*” (KANT apud MAIMON 2010, p. 236). Assim, parece-nos que é fundamental, para compreender Maimon, *tratá-lo como um filósofo em seu próprio direito* e não o tratar, portanto, como um mero (pós)kantiano menor, mas sim como um pensador autossuficiente que, embora certamente profundamente influenciado e devedor de Kant, ainda assim utilizava-se dele, assim como de suas outras referências filosóficas, para resolver aos seus problemas filosóficos da sua própria maneira. De fato, é justamente a originalidade do pensamento de Maimon em relação a Kant que, ou ao menos assim gostaríamos de argumentar, faria com que ele viesse a se tornar um pensador tão relevante e central para o surgimento e desenvolvimento do idealismo alemão pós-kantiano.

Contudo, tampouco se pode dizer que as preocupações filosóficas de Maimon e de Kant seriam inteiramente diferentes e incomensuráveis, de modo que não haveria base para nenhuma comparação possível entre eles; muito pelo contrário, parece-me que parte fundamental de suas diferenças consiste precisamente nos próprios pressupostos distintos de que ambos partem para responder a uma mesma questão filosófica fundamental, qual seja: a questão da possibilidade da determinação dos objetos de nosso conhecimento, do que tornaria tal determinação possível, ou, em outras palavras, a questão sobre *a origem e o fundamento da determinação dos objetos de nosso conhecimento*. Sabemos que o Kant crítico tem a sua própria resposta a essa pergunta, que depende, fundamentalmente, da distinção crítica dos objetos tais como eles são em si e tais como eles são enquanto fenômenos, enquanto objetos de uma experiência possível. A resposta de Maimon a essa pergunta, porém, em sua obra *Ensaio de uma nova teoria do pensamento* (que não deve ser confundida com a sua obra anterior, *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, sendo esta última de 1790 e a primeira de 1794), será distinta por inteiro — embora, caiba notar, também mantenha semelhanças notáveis com o pensamento kantiano sobre a determinação — e apoiar-se-á naquele que ele chamará de o *princípio de determinabilidade* (*Satz der Bestimmbarkeit*). Assim, o princípio de determinabilidade pareceu-nos ser um tema e um foco apropriado para este capítulo, uma vez que, por meio dele, podemos mostrar tanto as semelhanças fundamentais entre Maimon e Kant da ótica de suas preocupações filosóficas, como as diferenças igualmente fundamentais na sua maneira de adereçar essas preocupações — semelhanças e diferenças que, precisamente, giram em torno das diferentes concepções de determinação que esses autores têm.

Desse modo, neste capítulo, visaremos a apresentar as objeções céticas de Maimon a Kant e a Reinhold e, ao mesmo tempo, expor como elas se distinguem das críticas de Schulze, uma vez que, antes de recusarem o projeto crítico por completo, afirmam apenas a necessidade de sua

revisão — motivo pelo qual também examinaremos as críticas que Maimon faz do próprio Schulze e os momentos em que dele defende Reinhold e Kant. A seguir, explicaremos como o princípio de determinabilidade serviria tanto de fundamento positivo da filosofia crítica de Maimon quanto de base para a crítica cética que este faria da filosofia de Kant. Para melhor explicar esse princípio e o que estaria em seu fundamento, faremos também uma breve referência à autobiografia de Maimon e também ao seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental* e tentaremos mostrar quais são alguns dos pressupostos fundamentais de Maimon que são distintos por essência dos de Kant, no que diz respeito à natureza e ao conceito de objeto e de determinação, que levarão à formulação de seu princípio de determinabilidade.

2. A reformulação do conceito de coisa em si

Insignificance

Em suas *Cartas a Filaletes*⁹⁹, Maimon propõe uma discussão com Schulze a respeito do significado do ceticismo seja em relação a si mesmo, seja em relação à filosofia crítica. Como Schulze, Maimon acredita que a filosofia crítica não tenha respondido de verdade às objeções céticas que se poderia levantar contra a sua pretensão de se firmar como uma ciência absolutamente segura do nosso conhecimento positivo dos objetos¹⁰⁰. Por outro lado, em contraposição a Schulze, Maimon considera que, se a filosofia crítica não logrou êxito em se firmar como tal ciência, isso não se deveria ao fato de ela ter deixado em aberto a relação de nossas representações com um suposto objeto tal como ele seria em si mesmo, uma coisa em si; pelo contrário, seria precisamente tal demanda por uma conexão do nosso conhecimento com alguma suposta coisa, tal como ela seria independentemente de tal conhecimento, que a crítica teria demonstrado ser desprovida de sentido, uma falsa exigência que estaria na raiz de todo dogmatismo. De fato, não seria senão contra esse dogmatismo que tanto a filosofia crítica quanto o ceticismo se oporiam¹⁰¹. Pois, qualquer que seja o objeto que podemos conhecer, esse objeto, como a crítica mostrava, não poderia ser independente de nosso conhecimento; pelo contrário, se somos capazes de conhecê-lo, é porque esse objeto não poderia existir à parte da consciência, é porque o objeto do conhecimento não é nada fora desse conhecimento mesmo¹⁰².

⁹⁹ MAIMON, 1970.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 359–360.

¹⁰¹ Ibid., p. 358.

¹⁰² Ibid., pp. 377–378.

Ora, aqui, certamente, já podemos apontar uma distinção de Maimon em relação a Kant. Isso porque, para Kant, não seria inteiramente correto dizer que o objeto do conhecimento não é nada fora desse conhecimento; ou, melhor dizendo, isso dependeria do que nos referimos ao falar do objeto. Pois que o objeto, *em geral*, não seja nada fora do nosso conhecimento ou de nossa consciência, isso é o que Kant não admitiria; pois o objeto, segundo a sua *existência*, não depende de nós, uma vez que isso implicaria que temos uma intuição intelectual do objeto, o que dispensaria um entendimento discursivo, como aquele de que temos disposição. Apenas a determinação do objeto, *na medida em que ele é conhecido*, ou seja, na medida em que é objeto *de uma experiência possível*, é, de fato, produzida por nós, de modo que, com efeito, haveria algo do objeto que seria completamente independente da nossa consciência, aquilo que ele é em si, segundo sua existência independente de nosso conhecimento.

Maimon, porém, não poderia admitir essa distinção, uma vez que, a seu ver, ela traía precisamente o espírito da filosofia crítica, a saber: que não podemos falar nada de objetos que sejam independentes de nossa consciência, uma vez que não podemos determinar aquilo que eles são, ou mesmo se são algo. Maimon, assim, buscava evitar justamente as objeções que Schulze teria levantado a Kant em relação à coisa em si: se só podemos determinar objetos enquanto fenômenos, e só a estes, então, como podemos conhecer, com que direito podemos afirmar alguma coisa sobre objetos distintos desses fenômenos, mesmo que aquilo que seja afirmado seja a sua mera existência? Como atribuir existência a um objeto, sem com isso já determiná-lo e, portanto, torná-lo acessível ao, e dependente do, nosso conhecimento?

Nesse contexto, é compreensível que Maimon vise a reformular a concepção kantiana de coisa em si e argumente que essa expressão seria apenas uma concessão ao vocabulário de senso comum, ou mesmo uma adesão incauta e inconsciente a ele, que não se justificaria no contexto de uma filosofia crítica¹⁰³. Isso porque tal filosofia mostra, precisamente, que nenhum objeto da consciência pode existir fora dessa consciência, que todo objeto que a consciência pensa só pode já estar desde sempre dentro da consciência e ser, portanto, indissociável dela. Assim, o conceito de coisa em si não se referiria a algo fora de nossa consciência, mas sim *à condição da representação que não é, ela mesma representável, precisamente por ser condição da representação e ter de anteceder-la enquanto tal*¹⁰⁴. Isso não significa, porém, que tal condição tenha de ser exterior à consciência; pelo contrário, na medida em que a consciência é condição de possibilidade do objeto do conhecimento, e este não existe de nenhuma maneira fora dela e

¹⁰³ Ibid., pp. 434–436.

¹⁰⁴ Id., 2010, p. 239.

não pode ser produzido, portanto, por nada exterior a ela, tal condição também tem de ser interior à própria consciência.

Isso porém, implicará que outra transformação da filosofia crítica será necessária: uma vez que o pensamento não determina mais o objeto apenas segundo o seu conhecimento, mas também segundo a sua existência, esse pensamento não poderá mais ser concebido como sendo apenas *a forma* como determinamos o objeto, mas sim terá de ser, igualmente, considerado como a fonte do *conteúdo* que é determinado por essa forma, quer dizer, a fonte que não apenas determina o objeto segundo o nosso conhecimento, mas também o produz segundo a sua existência¹⁰⁵. O modo como o pensamento poderia, nesse sentido, ser o pensamento *real* de um objeto, que não apenas o determina, mas igualmente o produz, é esclarecida, por Maimon, por meio de seu *princípio da determinabilidade, a Satz der Bestimmbarkeit*.

3. O fundamento real de todo fundamento formal: o princípio da determinabilidade

The Moon Touches Your Shoulder

Em seu *Ensaio de uma nova teoria do pensamento*, sobretudo na sexta carta de *Cartas a Filaletes*¹⁰⁶, Maimon levanta uma série de objeções à filosofia crítica de Kant, as quais seriam as razões pelas quais uma outra crítica, melhor do que a proposta por Kant, seria necessária. Aqui, interessa-nos, principalmente, a objeção que diz respeito à relação entre lógica forma e lógica transcendental. Segundo Maimon, Kant presumira a verdade e a validade da lógica formal, sem se perguntar, porém, sobre a sua origem nem sobre as condições de sua possibilidade. Porém, na medida em que a crítica se pergunta sobre a origem e os limites de nosso conhecimento, e como, para Maimon, também a lógica formal constitui uma espécie de conhecimento, seria necessário se perguntar sobre a sua origem e fundamentar a validade de tal conhecimento, em vez de tomá-lo como dado e autoevidente, como, de fato, Kant o faz. Outrossim: seria necessário mostrar como o pensamento formal está fundamentado no pensamento real, e não o contrário¹⁰⁷.

Como podemos ver, nesse sentido, Maimon está de pleno acordo com Reinhold, e com a necessidade de fornecer um fundamento mais sólido à filosofia crítica do que aquele fornecido

¹⁰⁵ O que está também relacionado com a concepção de Maimon de Deus como não apenas causa formal, final e eficiente, mas igualmente como causa material de todas as coisas — uma concepção de Deus que, a seu ver, também servia de auxílio para resolver as deficiências de outro de seus filósofos mais admirados, a saber, Maimonides, e teria em comum o recurso a Espinosa. Verificar a esse respeito MELAMED 2004 e FRAENKEL 2009.

¹⁰⁶ MAIMON, 1970, p. 462 et seq.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 462–463.

por Kant. Ademais: ele concorda que seja necessário fornecer um fundamento real não apenas para o nosso conhecimento dos objetos da experiência, mas também para o conhecimento *das próprias formas* como determinamos a esses mesmos objetos, motivo pelo qual tenta defender Reinhold das críticas de Schulze, segundo as quais o primeiro princípio de todo conhecimento seria o princípio formal de não contradição. De fato, Maimon afirma que

De acordo com a sua forma, todas as proposições são determinadas pelo *princípio de não contradição*, ou seja, só podem ter uma *forma* que se conforme a esse princípio. Mas, justamente por essa razão, já que *todas* proposições são determinadas por ele segundo sua forma, *nenhuma* delas é determinada por ele de uma maneira que a diferencie de todas as outras. A mera *forma* ‘a é b’ (‘a não contradiz b’) pode determinar apenas a *possibilidade*, não a *necessidade*, do vínculo que une sujeito e predicado no princípio de consciência. (MAIMON, 1970, pp. 307–308)

Em outras palavras, Maimon nos lembra que, por meio do princípio de não contradição, não se estabelece a *necessidade* de nada, não se põe nenhuma proposição, nenhum *conteúdo* específico como *dado*, como um *fato*, já que o princípio de não contradição, precisamente por ser um princípio puramente formal, se aplica por igual a *tudo o que é pensado*, de modo que, por meio dele, não se pode determinar especificamente e distinguir *o que é pensado*, nem o *conteúdo* do que é pensado. O princípio de não contradição, portanto — e tal como Reinhold defendia — não poderia ser o primeiro princípio de nosso conhecimento *real* dos objetos, uma vez que ele se aplica indiferentemente a todo pensamento, de modo que não se pode, por meio dele, derivar um conteúdo específico, um conhecimento do objeto ou de uma proposição que permita a distinguir em seu conteúdo.

Com isso em mente, Maimon ainda lembra, contra a crítica de Schulze a Reinhold, que, para este, não é o princípio da consciência que se encontraria no princípio de não contradição como o gênero se encontra na espécie, mas sim, inversamente, o princípio de não contradição se encontraria no princípio da consciência, já que o último se relacionaria a *todas* as funções da consciência, ao passo que o primeiro se relacionaria apenas ao *pensamento*.¹⁰⁸ Enquanto o princípio de não contradição estabelece apenas a possibilidade de proposições, de modo que as proposições que se conformam a ele são meramente possíveis, o princípio da consciência estabeleceria as proposições que são *de fato* o caso, que são *necessariamente* verdadeiras, e forneceria, portanto, um conteúdo específico para o nosso conhecimento, determinaria efetivamente um conteúdo, em vez de determinar apenas as leis gerais do pensamento segundo as quais *todo* objeto ou todo conteúdo teria de ser pensado. Outrossim, ele estabeleceria os fatos

¹⁰⁸ Ibid., p. 308.

que são absolutamente necessários para toda consciência e, portanto, para todo conhecimento, estabeleceria, assim, o fato que constituiria todas as funções da consciência e, portanto, também a função do pensamento, de modo que o princípio de não contradição, enquanto lei do pensamento, também dependeria dele, já que o próprio pensamento só seria possível em razão de ser expresso pelo princípio de consciência. Do ponto de vista da ordem da fundamentação, portanto, Maimon está de pleno acordo com Reinhold: o fundamento real de nosso conhecimento tem de ter prioridade sobre o fundamento formal, uma vez que o fundamento formal só pode estabelecer o que é possível, não o que é necessário. Assim, a necessidade — a validade — do princípio formal precisa, ela mesma, ser remetida a um fundamento real, a um princípio que estabeleça não apenas a sua possibilidade, mas sim a sua necessidade.

De maneira distinta de Reinhold, porém, Maimon pensa não que se deva tratar as formas de nosso conhecimento, as representações *por si mesmas* como *objetos* de uma ciência superior, a fim de que se possa fornecer um fundamento delas. Isso porque, ao tomar as formas *como tais*, quer dizer, independentemente de sua referência aos objetos “propriamente ditos”, como o fundamento de nosso conhecimento *real*/destes últimos, Reinhold acabava, em última instância, mesmo contra a sua intenção, fundamentando a verdade real na formal. Afinal, ainda que Reinhold, com a sua Filosofia dos Elementos, tomasse a essas formas *elas mesmas como objetos*, e as trata-se, justamente, como um conteúdo positivo que precisa de um fundamento igualmente positivo e real para a sua determinação, do ponto de vista dos objetos propriamente ditos, quer dizer, dos objetos que seriam determinados por meio dessas representações, essas formas seriam ainda apenas precisamente isso, quer dizer, *formas*, já que a *matéria* dos objetos propriamente ditos seria fornecida pela sensação, pela “coisa” e não pelo “sujeito”. Desse modo, porém, se fornecia um fundamento real para o conhecimento dessas formas *como* conteúdo, mas não do conteúdo *dessas* formas. Supunha-se, portanto, como Kant mesmo ainda supunha, que essas formas subsistissem por si mesmas, separadamente do objeto que seria pensado por elas, de modo que essas formas teriam subsistência por si mesmas independentemente do conteúdo que seria determinado por meio delas, e mesmo de maneira anterior a ele, enquanto sua condição.

Desse modo, todavia, como vimos na crítica de Schulze, Reinhold, tanto acabava por se emaranhar em problemas em sua tentativa de fornecer um fundamento real do nosso conhecimento dos objetos da experiência, uma vez que o conhecimento desse mesmo fundamento acabava, em última instância, por se basear na pressuposição da independência da forma em relação ao seu conteúdo, o que levava a dar novamente prioridade ao fundamento formal sobre o real. Assim, Reinhold podia pensar a existência de uma faculdade de representação que seria necessária, mesmo que ela mesma não pudesse ser um conteúdo da consciência, porque

as próprias representações, enquanto puras formas sem conteúdo, teriam de ter a sua origem em algo distinto de sua aplicação aos objetos propriamente ditos. Isso, porém, implicava justamente colocar no fundamento da aplicação real das formas aos objetos propriamente ditos algo que só poderia ser inferido formalmente — a faculdade de representação. A aplicação real das formas aos objetos da experiência acabava por depender de um conhecimento meramente formal daquilo que deveria servir de fundamento real dessas formas, de modo que, novamente, ainda que não intencionalmente, se dava, novamente, prioridade ao fundamento formal sobre o real.

É por isso, porém, que Maimon considerará necessário não apenas fornecer um fundamento real para o fundamento formal da filosofia crítica, mas, outrossim, inverter a ordem de fundamentação entre *lógica geral* e *lógica transcendental*. De fato, lembremos a objeção de Schulze à filosofia crítica: segundo essa objeção, Kant fundamentava, em última instância, a sua afirmação de que parte das determinações de nossas representações têm origem em nossa mente por meio de um pensamento meramente formal, isso é, pela passagem da mera necessidade subjetiva de pensar que tais representações têm seu fundamento em nossa mente para a necessidade *objetiva* de que tais representações tenham *de fato* a sua origem em nossa mente. Como a crítica, porém, negava, justamente, que fosse possível dizer algo sobre as coisas tal como elas são *unicamente a partir do modo como temos de pensá-las*, já que um entendimento *meramente discursivo* não produz os seus objetos, ela acabava por contradizer a si mesma ao supor ter um conhecimento da relação *objetiva* e *real* de fundamentação de nossas representações em nossa mente que ela não estava autorizada a supor.

É para sanar essa dificuldade e dissolver essa contradição que Maimon abandonará a suposição de que nosso entendimento seria apenas discursivo. Isso é feito precisamente por meio de sua concepção de pensamento real, que exclui a possibilidade de que o objeto que é pensado e conhecido desse modo ainda possa ter alguma existência independente, exterior a esse pensamento e de uma natureza inteiramente distinta da dele.

No pensamento real, pensa-se um objeto que necessariamente se dá apenas na consciência e apenas pode ser produzido nela¹⁰⁹. Nesse sentido, a consciência é a fonte da determinação do objeto não apenas segundo o nosso conhecimento, mas também segundo a sua existência, uma vez que é aquilo que produz a tal objeto, e não pode ser vista mais apenas como a condição *formal* de determinação do objeto. A consciência dá tanto a forma quanto o conteúdo, a matéria do objeto. Outrossim: a forma do nosso pensamento do objeto não antecede ao pensamento real do objeto que é pensado por meio dela, mas sim, pelo contrário, é do pensamento real desse objeto, do fato que ele seja pensado tal como ele é pensado, que se abstrai as *formas gerais como*

¹⁰⁹ Ibid., p.464.

pensamos objetos. Por isso, Maimon afirma sobre as categorias que o seu sentido só poderia ser derivado do uso real delas a objetos, e não de funções lógicas; e só assim ele vê que se possa fundamentar a validade da lógica formal: porque podemos mostrar que ela deriva do conhecimento *atual*, do pensamento *real* de um objeto, e não, pelo contrário, torna este primeiramente possível.

Assim, Maimon pensa poder efetivamente estabelecer a prioridade do fundamento real do conhecimento sobre o formal, ao mostrar que a consciência não é apenas a fonte das formas de nosso conhecimento do objeto, de modo que se colocaria a pergunta sobre como essas formas seriam, então, aplicadas a um conteúdo distinto delas, e de modo que nos forçaria a atribuir, em última instância, no que diz respeito à consciência e ao conhecimento, um antecendência e prioridade da forma do mesmo em relação ao seu conteúdo¹¹⁰. Antes, a consciência *produz originariamente* o seu objeto, pensa-o e conhece-o realmente e atualmente, e só porque ela pensa e conhece *de fato* o objeto do modo como o pensa e a conhece que podemos, desse fato, extrair as formas *como* ela pensa e conhece a esse objeto.

Isso não quer dizer, todavia, que, com todo e qualquer pensamento, a consciência produza necessariamente um objeto e adquira um conhecimento real dele. Qual seria, então, o fundamento por meio do qual poderíamos estabelecer aquilo que pode ser qualificado como o pensamento real de um objeto, e distingui-lo de outras formas de pensamento por meio das quais não se determina nenhum objeto e não se obtém, portanto, nenhum conhecimento real? Para Maimon, nenhum outro senão o princípio da determinabilidade, a *Satz der Bestimmbarkeit*, o critério último de todo pensamento real. Segundo esse princípio, tal como ele é formulado na sétima carta de *Cartas a Filaletes*,

o múltiplo dado tem de estar em uma relação entre si tal que o sujeito possa também ser um objeto da consciência sem o predicado, mas o predicado não sem o sujeito (MAIMON 1970, p. 493).

Aqui, oferecem-se uma série de paralelos interessantes com Kant e com o seu conceito de determinação. Para Maimon, assim como para Kant, a determinação de um objeto em seu conteúdo implica uma *assimetria* — que um dos termos do juízo tenha sempre de ser pensado como sujeito e o outro como predicado, e não o contrário. Em Maimon, essa assimetria entre sujeito e predicado adquire uma nova camada em sua definição: o sujeito é aquilo que pode se dar na consciência independentemente do predicado, mas o predicado não — o que pode ser visto como outra maneira, talvez mais simples e clara, de expressar que o sujeito é condição de

¹¹⁰ Ibid. , p. 465.

possibilidade de que o predicado seja conhecido, enquanto o predicado não é condição de possibilidade do sujeito. Como em Kant, também é essa assimetria que permite distinguir entre lógica formal e lógica transcendental, entre pensamento formal e pensamento real (de fato, em Maimon, ela cumpre o papel de distinguir não apenas o pensamento real do formal, mas também do arbitrário).

Contudo, a diferença está no que faz, para Maimon, com que um pensamento possa ser considerado determinado de maneira necessária segundo essa assimetria: pois, para Maimon, para se mostrar que o sujeito e o predicado de um pensamento se encontram necessariamente em tal relação segundo o princípio de determinabilidade, é necessário mostrar que o objeto de tal pensamento pode ser construído na consciência *segundo uma regra*¹¹¹. De fato, é por meio dessa regra que mostramos a conexão necessária, e assimétrica, entre sujeito e predicado, por mais que o sujeito possa ser dado na consciência independentemente do predicado — em outras palavras, assim que se mostra a validade de um juízo sintético *a priori*, aquele justamente no qual dois conceitos são distintos e não estão contidos um no outro, mas, ainda assim, encontram-se em uma relação necessária. Assim, por exemplo, posso pensar em uma linha independentemente do predicado “reta”, porém, se penso em algo reto, penso necessariamente, em uma linha¹¹². A regra (por meio da qual construímos uma linha reta no espaço, por exemplo) é, em outras palavras, o meio pelo qual o determinável (o sujeito) é determinado (por construção) em sua determinação (o predicado)¹¹³.

Com efeito, se observarmos mais atentamente a condição imposta para o pensamento real pelo princípio de determinabilidade, vemos como ela satisfaz, precisamente, as exigências para se fornecer um fundamento real para o conhecimento de um objeto que discutimos até então, a saber, que ele forneça não apenas a forma com que temos de *pensar* o objeto, mas o seu conteúdo, aquilo que ele efetivamente *é*, o que implica que esse fundamento ele mesmo tem de ser algo mais do que meras relações de pensamentos. Afinal, o princípio coloca, no fundamento do conhecimento do objeto, conhecimento que é expresso por uma proposição, um conteúdo que subsiste por si mesmo — o sujeito que pode ser objeto da consciência *independentemente do predicado* — que serve para que um objeto *específico* que, porém, só pode existir por meio dessa base, possa ser *determinado e pensado* e, outrossim, *determinado por meio do nosso pensamento dele* — o predicado que não pode ser objeto da consciência independentemente do sujeito. Em outras palavras, um pensamento real é um pensamento no qual um objeto real pode ser

¹¹¹ Ibid. pp. 472–473. Verificar, a esse respeito, também KRÄMER 1990, p. 184.

¹¹² MAIMON 1970, pp. 387–388.

¹¹³ Cf. KRÄMER 1990, p. 186.

conhecido e determinado precisamente porque o componente desse conhecimento que serve de fundamento para a determinação do objeto não é uma mera forma de pensar esse objeto, mas sim um conteúdo da consciência que subsiste de maneira independente do objeto para o qual serve de fundamento e que, ao mesmo tempo, possibilita que o pensamento sobre esse objeto de fato *determine* e *produza* a esse mesmo objeto. Sendo assim, podemos entender por que, para Maimon, é fundamental que a possibilidade de um pensamento real se apoie na construção como seu critério: afinal, é na construção que a consciência não é apenas condição formal do conhecimento do objeto, mas sim condição real de sua possibilidade, de sua existência¹¹⁴.

É o princípio da determinabilidade como critério de todo pensamento real e a exigência da construção na consciência segundo uma regra para que um objeto possa satisfazer a esse critério que levará, porém, Maimon à sua conclusão cética, a saber: de que não temos nenhum conhecimento *a priori* da experiência¹¹⁵, pois, diferentemente do que ocorre na matemática, na experiência não conseguimos mostrar, por meio de uma regra, porque uma percepção deveria se suceder necessariamente à outra, de modo que possamos estabelecer que há, de fato, uma relação necessária de causa e efeito entre elas. Afinal, não há nenhuma regra pela qual eu possa concluir que a percepção da fumaça deve se seguir à percepção do fogo — que regra seria essa pela qual, através da percepção do fogo, eu seria capaz de construir a percepção da fumaça¹¹⁶? Por isso, a conclusão de Maimon, a princípio, aparenta ser extremamente confusa: sabemos que temos conhecimentos necessários de objetos puros da consciência, os objetos matemáticos, porque podemos mostrar a regra segundo a qual eles são produzidos; no que diz respeito a objetos empíricos, objetos da percepção, entretanto, não podemos mostrar tal regra, e não podemos mostrar, então, que os objetos da percepção se encontrem sob o princípio da determinabilidade. Por isso, não podemos mostrar que temos, de fato, experiência, quer dizer, que os objetos da percepção tenham uma ligação necessária entre si segundo uma regra, uma vez que não dispomos de nenhuma regra pela qual possamos construir tal relação entre objetos da percepção.

Com isso, a ideia de forma determinante dá mais um passo decisivo para a história do idealismo alemão. Com Kant, a forma era determinante porque, do ponto de vista do conhecimento do objeto, determinava não apenas a sua forma, mas também o seu conteúdo.

¹¹⁴ Aqui, mais uma vez, se encontra uma ideia fundamental para o idealismo alemão com um todo: a ideia de que só pode ser conhecido aquilo que é construído na consciência, uma vez que só aí a consciência e, portanto, o nosso pensamento, o nosso conhecimento é condição não apenas formal, mas também *material* do objeto, que diz não apenas a relação em que o objeto é pensado, mas sim aquilo que ele mesmo é. Ideia que o próprio Hegel expressará, no *Differenzschrift*, ao afirmar que o absoluto “deve ser construído para a consciência” (HEGEL 2003, p. 41).

¹¹⁴ MAIMON 1970, pp. 388-389.

¹¹⁵ MAIMON 1970, pp. 388-389.

¹¹⁶ Ibid., pp. 477-479.

Com Reinhold, existe uma exigência adicional em relação à forma determinante, a saber, que ela, tomada por si mesma, deva ser *ela mesma* um conteúdo, quer dizer, algo que é dado de uma maneira não apenas formal na consciência. Com Maimon, essa ideia de forma determinante passa ainda por duas mudanças fundamentais e intrinsecamente conectadas. Em primeiro lugar, se a forma de nosso conhecimento deve ser determinante de seu conteúdo, então, ela não pode ser determinante apenas em relação ao nosso conhecimento do mesmo, de modo que esse conteúdo ainda subsista, de alguma maneira, de modo independente da forma. Antes, ela tem de ser determinante também segundo a sua *existência*, quer dizer, tal forma deve ser capaz não apenas de conhecer a sua determinação, mas igualmente de produzi-la.

Em segundo lugar, o pensamento que fornece um conhecimento do objeto em seu conteúdo, o pensamento *real*, não pode ser considerado apenas uma forma, mas, antes, tem de ter o seu fundamento em um conteúdo que é ele mesmo consciente e que é condição mesma de que essa forma seja possível. Nisso, Maimon tanto segue a Reinhold, quanto dá um passo adiante, pois, em Reinhold, a forma era tomada ela mesma como conteúdo, mas de tal modo que ela subsistiria independentemente da relação com qualquer outro conteúdo. Com Maimon, porém, a forma só pode ser, ela mesma, um conteúdo, e só pode determinar o conteúdo de seu objeto, porque ela mesma se fundamenta em um conteúdo que, por sua vez, serve de base para que ela possa determinar o conteúdo do seu objeto particular. Com Maimon, não apenas a forma é, tomada em si mesma, um conteúdo, mas, antes, ela é desde sempre inseparável de um conteúdo distinto dela mesma que lhe serve de fundamento, ainda que esse conteúdo distinto também seja ele mesmo uma forma de nosso conhecimento, na medida em que é um conteúdo consciente. O pensamento real determina e produz um conteúdo por meio da regra com a qual determina o sujeito, que lhe serve de base e fundamento, por meio do predicado, de modo que o pensamento, como ligação entre sujeito e predicado, acaba por constituir ele mesmo um conteúdo — uma proposição. Proposição que, por sua vez, poderá servir de sujeito, de conteúdo base para outros pensamentos posteriores e para a determinação de objetos posteriores. Desse modo, a forma deixa de ser algo que possa ser pensado que subsiste de maneira independente por completo do conteúdo: o pensamento não só é, desde sempre, um conteúdo, como também já se fundamenta desde sempre em um conteúdo, em um objeto da consciência que é dado nela. Por outro lado, e de maneira fundamental, *também o conteúdo deixa de ser pensado como algo que subsiste de maneira absolutamente independente em relação à forma*. Muito antes da forma ser concebida como uma mera relação desprovida de conteúdo, toda forma já é desde sempre originariamente ligada tanto a um conteúdo que lhe serve de base como a um conteúdo que ela *produz* a partir dessa base, de modo que a forma, enquanto relação, deixa de ser um componente

externo à constituição do objeto em sua existência, e que só serviria para a determinação posterior de nosso conhecimento desse objeto. Antes, a forma passa a ser constitutiva *da própria existência do objeto enquanto objeto* — aquilo que o objeto é se torna inseparável das *relações de pensamento*, uma vez que o objeto não é apenas *conhecido*, mas sim *produzido* por elas. O conteúdo do objeto, a sua determinação, deixa de ser algo que tem uma dimensão inteiramente positiva anterior ao nosso conhecimento, algo em que a sua determinação seria dada de maneira não relacional, para ser *fundamentalmente* relacional, para ter as relações de pensamento como um momento constitutivo de sua determinação *em todos os níveis, inclusive no nível de sua existência*. Em outras palavras, o objeto não é só pensado por meio dessas relações, ele *é ele mesmo essas relações*. A relação entre sujeito e predicado, a ligação entre ambos em um juízo, que é o que significava para Kant um pensamento, não é mais apenas uma relação que não fornece o conteúdo do objeto — que tem de ser dado por outro meio, pela intuição¹¹⁷ —, embora determine a este segundo o nosso conhecimento dele. Antes, essa relação é *produtora* do próprio conteúdo; o objeto não é algo que existe à parte da consciência e que, de alguma maneira, é dado a ela independentemente do seu pensamento ou do seu conceito, mas, antes, é produzido através deste. *A determinação de um objeto, não apenas segundo o nosso conhecimento dele, mas também segundo a sua existência, é dada por sua relação com esse conhecimento e pela relação em que o conhecimento o põe, e não mais em si mesmo e independentemente desta.*

Com isso, porém, é preciso notar, não se perde o primado do fundamento real em relação ao fundamento formal; afinal, como vimos, toda forma, para determinar o seu objeto, precisa, primeiramente, ter por fundamento um conteúdo a partir do qual ela possa realizar essa determinação. E, se é verdade que, por outro lado, esse mesmo conteúdo pode ser, ele mesmo, fruto de uma determinação por meio de um pensamento real, essa cadeia de pensamentos reais tem de se basear em última instância em um conteúdo que não é determinado por nada anterior a ele e que, precisamente por isso, é, nesse sentido, *indeterminado*, porque pura e simplesmente *dado por si mesmo*. A diferença, contudo, é que esse conteúdo originário não deve ser visto como um conteúdo que existiria à parte da forma de nosso conhecimento, separado e fora dela, mas sim como a sua *condição interna* — o conteúdo originário deixa de ser buscado em uma *coisa* fora da consciência para ser buscado no conteúdo *constitutivo da própria consciência*. A determinação puramente positiva, aquele conteúdo que tem de estar no fundamento de todo pensamento, passa a ser buscado, agora, não nas coisas, uma vez que elas mesmas só adquiririam o seu conteúdo por meio do pensamento, mas sim na consciência, pois ela mesma teria um

¹¹⁷ Motivo pelo qual Maimon não considerará espaço e tempo formas primitivas do conhecimento, mas sim apenas derivadas e que seriam também, em última instância, conceituais. Verificar MAIMON, 1970, pp. 479–482.

conteúdo que seria fundamento de possibilidade de todo pensamento e da determinação e produção de todo objeto por meio desse pensamento. Isso, porém, implica afirmar que esse conteúdo, por ser fundamento de todo pensamento e, portanto, de todo *objeto* que é *determinado* e *produzido* por meio desse pensamento, seria, ele mesmo, *indeterminado*, no sentido de que ele, por ser o conteúdo originário, tem de ser anterior a todo pensamento e, portanto, a toda determinação, já que, do ponto de vista maimoniano, todo objeto só adquire a sua determinação, tanto em nosso conhecimento quanto em sua existência, por meio do pensamento. Assim, antes de concluirmos este capítulo, cabe fazer um excursus pelo modo como Maimon concebe o fundamento indeterminado de todo conhecimento, de todo pensamento real de um objeto determinado, uma vez que sua concepção de um fundamento indeterminado enquanto um conteúdo originário que é condição de toda determinação posterior terá uma influência decisiva para os desenvolvimentos posteriores do idealismo alemão.

4. O fundamento indeterminado: Maimon e a filosofia judaica

Footprints

Maimon, vimos, parte de pressupostos fundamentalmente distintos dos de Kant em relação à natureza do objeto e de sua determinação. Tais pressupostos parecem para nós, com efeito, não poderem ser dissociados do profundo envolvimento de Maimon com correntes da filosofia judaica, em particular com a Kabbalah e com Maimônides, e, certamente não menos, também com Espinosa. Isso porque, como Maimon já nos lembra em sua autobiografia¹¹⁸, para a Kabbalah, Deus é o ser *em si mesmo absolutamente indeterminado*, cujas determinações resultam apenas de limitações de sua realidade incondicionada e indeterminada e seriam apenas manifestações por meio das quais sua essência poderia ser indiretamente conhecida. De fato, para Maimon, a Kabbalah não seria nada mais do que “espinosismo estendido”; e, embora ela estivesse preenchida de superstições sobre como o conhecimento dos muitos nomes de Deus (isto é, das suas determinações) concederia poderes sobrenaturais àquele que os conhecesse, seu princípio, contudo, por mais distorcido que viesse a ser posteriormente por tais deturpações, não deixaria de ser um princípio verdadeiramente racional.

Com efeito, Maimon vê em Maimônides (de quem inclusive, naturalmente, retira o seu nome) precisamente a tentativa de fornecer uma exposição racional desse fundamento absoluto da filosofia judaica, de Deus como o absolutamente indeterminado e indeterminável que é

¹¹⁸ MAIMON, 1965.

condição de toda determinação, segundo princípios racionais. Nos onze capítulos de sua autobiografia dedicados à explicação da filosofia de Maimônides, Maimon aponta como, para Maimônides, Deus, conquanto é incorpóreo (uma vez que é eterno e não submetido à mudança, diferentemente do mundo material, que é criado e se encontra em constante alteração), não pode ter as suas determinações concebidas como determinações pertencentes à sua *essência*, dado que uma dessas determinações seria o próprio mundo corpóreo enquanto tal. Por isso, Maimônides introduziria uma diferença entre quatro tipos de determinação, dos quais a única determinação da qual Deus seria passível seria a determinação enquanto *efeito*, da qual Deus seria apenas *causa*. O efeito, portanto, seria uma *determinação* de Deus na medida em que Deus seria a sua causa, mas não enquanto uma propriedade que pertence à sua essência, uma vez que tal essência, justamente, seria caracterizada pelo fato de não ser delimitada por nenhuma determinação, por nenhuma propriedade específica. Deus é o absolutamente indeterminado que é determinável apenas por seus efeitos e pode ser por meio deles conhecido (uma vez que eles são manifestações do mesmo), mas apenas na medida em que tais efeitos não apresentam diretamente aquilo que Deus é *essencialmente*, uma vez que não são determinações internas de sua essência (já que, precisamente, sua essência não tem nenhuma determinação desse gênero), mas sim apenas *indiretamente*, uma vez que tais efeitos não podem ser pensados sem que se pense em sua causa, isto é, Deus.

Tal exposição pode talvez parecer supérflua, mas ela, na verdade, fornece um pano de fundo fundamental para compreender em que medida Maimon parte de pressupostos fundamentalmente distintos dos de Kant, que serão aqueles que o levarão a formular o princípio de determinabilidade como o princípio original de sua filosofia que, ao mesmo tempo, servirá de base para sua crítica da filosofia kantiana. Isso porque, já desde o princípio, para Maimon, não se coloca em nenhum momento o pressuposto de que um objeto só pode ser objeto se ele for *determinado*; profundamente influenciado pela Kabbalah, por Maimônides e por Espinosa (mediado, contudo, pela sua leitura, justamente, da Kabbalah e de Maimônides, que o levam a conceber a filosofia espinosista como acosmismo), Maimon admite desde o princípio a possibilidade de que nem tudo que é real seja determinado, e de que, portanto, haja objetos que, mesmo que não tenham nenhuma determinação específica, ainda assim possam ser considerados objetos. Daí que a distinção que Maimon estabelece entre lógica geral e lógica transcendental seja fundamentalmente distinta da de Kant já de início, uma vez que, para Maimon, a lógica geral, em vez de abstrair de toda referência a um objeto, como afirma Kant, se refere *ao objeto do pensamento em geral*, e, portanto, a um objeto *indeterminado* — que, contudo, nem por causa disso, deixa de ser um objeto.

É por isso que — também diferentemente de Kant — Maimon considerará que já conceitos, juízos, silogismos, *independentemente de uma referência a um objeto determinado*, se constituem como cognições puras, uma vez que não é do fato de eles não se referirem a um objeto determinado que se segue que eles não se refiram a *nenhum objeto*, embora o objeto a que eles se refiram seja, justamente, um objeto indeterminado, a um objeto meramente possível, ainda não determinado e atualizado como um objeto particular que, nem por isso, deixa de ser objeto. Mais ainda: é por isso que, para Maimon, a distinção entre fenômeno e coisa em si é completamente supérflua e desnecessária para que se possa estabelecer a possibilidade do conhecimento de objetos, tanto indeterminados quanto determinados. Afinal, não é preciso supor que o elemento indeterminado e indeterminável de nosso conhecimento, a base de nossas representações que não é, ela mesma, representável, tenha de vir de algo externo à nossa própria consciência que, por mais que seja indeterminável por esta, ainda assim seria, em si mesmo, algo de determinado. Antes, esse elemento indeterminado de nosso conhecimento seria parte do nosso próprio conhecimento, o princípio inconsciente de toda consciência e de toda representação que não seria, contudo, algo externo à consciência, à faculdade de representação, mas sim seria o seu elemento indeterminado e indeterminável e que é, contudo, condição de todas representações e conhecimentos de objetos determinados que temos nela.

Entretanto, por mais que assim, certamente, fique estabelecido que, para Maimon, para que algo possa valer como objeto de nosso conhecimento, não é necessário que tal objeto tenha de ser *determinado*, a pergunta fundamental que ele se coloca em seu *Ensaio de uma nova teoria do pensamento* seria, inegavelmente, por influência de Kant, como seria possível o conhecimento de um objeto *determinado*, ou seja, de um objeto particular, e não apenas de um objeto em geral. É para responder a essa pergunta que, como vimos, Maimon formula o seu princípio da determinabilidade (*Satz der Bestimmbarkeit*) como critério de todo pensamento real, ou seja, de todo pensamento que determina e que conhece um objeto particular naquilo que ele especificamente é, e não apenas um objeto em geral e indeterminadamente.

Por outro lado, como já vimos, será o princípio de determinabilidade, e nenhum outro, que levará, igualmente, ao ceticismo de Maimon em relação ao conhecimento dos objetos da experiência, uma vez que os objetos da percepção, por mais que sucedam um ao outro em uma determinada ordem, podem todos ser objetos da consciência independentemente uns dos outros, de modo que eles não se encontram na relação ditada pelo princípio de determinabilidade. “Fogo” e “calor” podem, por exemplo, perfeitamente ser objetos da consciência independentemente um do outro, de modo que não restaria nenhuma maneira de mostrar como o calor só poderia ser objeto da consciência sob a pressuposição do fogo (como a sua causa). Por

isso, Maimon limita o escopo dos objetos reais e do conhecimento real apenas aos objetos da matemática, pois apenas desses objetos se pode mostrar, *por construção na intuição*, que um certo predicado (como reto) só pode ser objeto da consciência como determinação de um sujeito (como linha), o qual, contudo, poderia também ser determinado de outras formas (como linha curva, por exemplo), de modo que ele pode ser objeto da consciência independentemente desse predicado. Assim, só podemos conhecer objetos reais, ou, de outra forma, só podemos ter um conhecimento real de objetos particulares, se tais objetos (como uma linha reta) forem de tal modo que eles possam ser construídos, por meio de uma determinação ou de uma regra (reta), a partir de algo determinável (linha) — o que, com certeza, não é o caso de objetos da percepção, uma vez que, precisamente por esses objetos poderem ser objetos da consciência de maneira completamente independente um dos outros, não é possível construir uma dessas percepções a partir de outra como uma determinação desta última.

Vê-se, assim, que a resposta a que Maimon chega sobre a possibilidade da determinação dos objetos é, em vários aspectos, fundamentalmente distinta da resposta de Kant, ainda que sem dúvida influenciada por ele. Não apenas nem todo objeto é determinado, de modo que mesmo lá, onde não se encontra determinação alguma do objeto enquanto algo particular, é possível ainda falar de objeto enquanto um objeto indeterminado, um objeto em geral do pensamento, como, em certo sentido, a determinação do objeto determinado pressupõe necessariamente a existência de um objeto indeterminado do qual esse objeto seria uma determinação não *essencial*, mas possível, que o objeto pode tomar tanto quanto outras determinações igualmente possíveis dele (de maneira análoga a como os efeitos de Deus, em Maimônides, seriam uma determinação não da essência do mesmo, mas sim meramente um efeito dele por meio do qual ele pode ser conhecido indiretamente, uma vez que o efeito pressupõe a causa, mas *o inverso não é verdadeiro*, e se pode predicar à causa ainda infinitos outros efeitos possíveis). Outrossim, para que esse objeto determinado possa ser determinado, ele, justamente, não pode ser considerado como um objeto que subsistiria independentemente desse objeto indeterminado do qual ele seria a determinação; muito antes, toda a determinação de um objeto por meio de outro pressupõe que ele tem de se encontrar em uma relação com esse objeto de determinação a um determinável. Sem essa relação, esse objeto não seria pensável em sua determinidade; muito pelo contrário, não se poderia ver a necessidade de que ele seja determinado dessa forma, uma vez que não se poderia estabelecer o fundamento para que ele seja determinado dessa forma, fundamento que tem de estar no objeto indeterminado sem o qual ele não poderia ser objeto da consciência enquanto algo de determinado, uma vez que ele só pode ser algo de determinado enquanto determinação desse objeto indeterminado. Por isso, para Maimon, poderíamos dizer, Kant não teria percebido

que, para que a determinação de um objeto particular seja possível, essa determinação tem de necessariamente pressupor um indeterminado como seu fundamento que, muito antes de ser, por sua vez, ele mesmo algo de determinado, tem de ser algo de absolutamente indeterminado e indeterminável naquilo que ele é em si mesmo — um conteúdo que, precisamente por ser dado inteiramente por si mesmo e independentemente de qualquer relação com outro conteúdo, tem de ser não determinado, mas sim *indeterminado*, pois todo objeto determinado só adquiriria sua determinação por meio de uma operação do pensamento sobre esse substrato indeterminado. Assim, para que se possa fornecer um fundamento real para o nosso conhecimento dos objetos, um fundamento pelo qual possamos determinar aquilo que eles são em seu conteúdo, um fundamento, então, que nos dê a sua determinação positiva, torna-se necessário um fundamento que seja um conteúdo que, precisamente por ser o conteúdo *originário*, tem de ser anterior a toda determinação, a fim de que possa ser condição da determinação positiva de todo e qualquer objeto determinado particular. A determinação, assim, passa a ser concebida não como sinônima do conteúdo do objeto em sua positividade absoluta, mas, pelo contrário, como sinal do aspecto derivativo, formal, *negativo* do conteúdo do objeto de que ela é determinação, uma vez que todo conteúdo particular, toda *determinação* do objeto enquanto algo de particular, enquanto um *conteúdo* particular, só pode ser feita tendo por base um *conteúdo originário indeterminado*. A determinação, agora, muito antes de ser aquilo que é característico de um conteúdo dado positivamente por si mesmo, passa a ser o que caracteriza um conteúdo que é dado de maneira necessariamente relacional e, portanto, negativa.

5. Considerações Finais: Maimon e a Forma Determinante

Cloud Zero

Antes de Maimon, a determinação de um objeto enquanto aquilo que diz o que ele particularmente é era tomado como sinônimo do conteúdo positivo desse objeto: o significado preciso de ter um conteúdo positivo era mais do que ter uma forma geral pela qual se é pensado, um conteúdo específico que nos diz o que o objeto é em sua particularidade. A pergunta que se colocava, contudo, nessa situação, era como a forma do nosso conhecimento poderia, ao mesmo tempo, nos fornecer tal determinação positiva do objeto em sua particularidade. Maimon apontaria para o fato de que, para que um conteúdo particular possa ser dado e determinado pela forma de nosso conhecimento, as relações com que os pensamos não poderiam ser apenas o modo como conheceríamos esse objeto, objeto que, contudo, seria dado em sua existência

independentemente delas; antes, essas próprias relações teriam de ser constitutivas do objeto em sua existência. Isso, porém, implicava que o conteúdo de todo objeto determinado já não poderia ser inteiramente positivo, isto é, inteiramente dado por si mesmo, precisamente pelo fato dele ser *determinado constitutivamente* por meio de relações de pensamento. Assim, para garantir que o nosso conhecimento desses objetos fosse um conhecimento real, isto é, um conhecimento que nos fornece o conteúdo positivo do que esses objetos são por si mesmos, será preciso fundamentar a determinação, o conteúdo particular de cada objeto, que, por ser particular, é constituído por meio do pensamento, em um conteúdo que, precisamente por ser dado inteiramente por si mesmo e por ser inteiramente positivo, só poderia ser absolutamente indeterminado. O pensamento só pode nos fornecer um conhecimento real do seu objeto precisamente porque ele, muito antes de se constituir como uma mera relação sem objeto, determina produz, a partir de um conteúdo indeterminado e positivo, dado inteiramente por si mesmo, um objeto particular, um conteúdo que é uma *limitação* desse conteúdo ilimitado e que tem nesse conteúdo ilimitado a verdadeira fonte de seu conteúdo real, positivo.

Com isso, a ideia de forma determinante dá um passo absolutamente decisivo com Maimon. Agora, a forma determinante, além de ter de determinar o conteúdo de seu objeto segundo o nosso conhecimento e de ter de ser ela mesma, tomada por si mesma, um conteúdo positivo, precisa, para além disso, determinar o conteúdo do objeto segundo sua existência, ou seja, produzi-lo. O que implica que não apenas que ela mesma tem de ser um conteúdo, mas igualmente que ela tem de ter por fundamento de sua determinação um conteúdo absolutamente positivo no qual ela apenas introduziria uma limitação, uma vez que seria precisamente desse modo que a forma de nosso conhecimento poderia *produzir* o seu objeto e o determinar seu conteúdo específico e particular: não pela criação de um conteúdo absolutamente positivo e originário, mas sim pela *determinação*, ou seja, pela sua *limitação* e pela sua *particularização*.

Como vimos, porém, as exigências que Maimon impõe à forma determinante estabelecem, ao mesmo tempo, um limite para os objetos que podem ser determinados dessa forma, e um limite bem estreito, uma vez que os objetos da experiência não satisfariam tais exigências. A forma determinante de Maimon, então, é uma forma que só permite determinar objetos que, embora sejam dotados de um conteúdo e sejam eles mesmos um conteúdo, são, todavia, um conteúdo que não é distinto das *formas de nosso próprio conhecimento*. Afinal, os objetos que são produzidos pela própria forma de nosso conhecimento a partir do conteúdo indeterminado da consciência não são senão aqueles que pertencem às formas de nosso conhecimento, ou seja, conceitos, intuições puras, juízos, objetos matemáticos etc. Embora, com o princípio da determinabilidade de Maimon, se estabeleça uma cadeia produtiva da qual, a partir

do primeiro conteúdo indeterminado, a forma do pensamento produz conteúdos determinados que servirão, eles mesmos, de base determinável para outros conteúdos determinados, cada um dos termos nessa cadeia é sempre uma forma que é *ela mesma conteúdo*, de modo que, por outro lado, não há nenhum conteúdo que não seja, ao mesmo tempo, forma, ou seja, não há nenhum conteúdo que não seja *relacional*. Motivo precisamente pelo qual os objetos da experiência, uma vez que têm o seu conteúdo dado pela *sensação*, ou seja, por um conteúdo de nosso conhecimento que não é, ao mesmo tempo, forma dele, não seriam passíveis de um conhecimento real e, portanto, de serem determinados em seu conteúdo por essa forma determinante.

Ora, mas, se é assim, então vemos que o limite cético imposto por Maimon à forma determinante frustra justamente uma das principais pretensões que Kant tinha ao conceber tal forma, a saber: que, por meio dela, fosse possível determinar um conteúdo *distinto* das próprias formas de nosso conhecimento, um conteúdo que, ainda que não fosse idêntico a essas formas, pudesse, todavia, ser conhecido por meio delas. Assim, a forma determinante de Maimon, poderíamos dizer, determina a todo conteúdo na medida em que esse conteúdo for uma forma *tomada como conteúdo*, mas não um conteúdo que seja, enquanto conteúdo, *distinto da forma* de nosso conhecimento. Outrossim, de tal conteúdo distinto da forma de nosso conhecimento, precisamente porque não poderíamos mostrar como ele poderia ser *produzido* a partir dessa forma, não seria possível ter nenhum conhecimento real, nenhum conhecimento necessário, uma vez que não seria possível mostrar como a forma de nosso conhecimento poderia produzir necessariamente um conteúdo que, contudo, não é, ele mesmo, uma forma de conhecimento.

Será esse limite da forma determinante tal concebida como Maimon que, justamente, Fichte tentará superar com a sua própria versão da forma determinante, que terá por seu fundamento a *Tathandlung*. Por meio do Eu Absoluto e da atividade do Eu Absoluto, Fichte tentará mostrar que *mesmo o conteúdo de nosso conhecimento que se coloca como algo que não é uma forma*, ou, em outras palavras, *mesmo o conteúdo de nosso conhecimento que não é, ao mesmo tempo, uma forma do mesmo*, ainda assim é necessariamente determinado e produzido por essa forma. Não apenas o objeto de nosso conhecimento que é uma forma do mesmo é necessariamente determinado e produzido em seu conteúdo pela forma determinante; também o objeto do nosso conhecimento *enquanto algo distinto dessa forma* só pode ser produzido em seu conteúdo por meio dela; o conteúdo que é distinto da forma só pode existir por ser posto pela própria forma como algo distinto dela, de modo que seria possível determinar o conteúdo positivo não apenas daqueles objetos que, produzidos pela forma, também são eles mesmos formas, mas também dos objetos que, apesar de produzidos pela forma, não são formas.

Veremos, então, no próximo capítulo, como Fichte levaria em conta as objeções céticas de Schulze e Maimon às filosofias de Reinhold e de Kant, e a reformulação da filosofia crítica por parte de Maimon, para formular o seu próprio sistema filosófico e, assim, dar outro passo decisivo no modo com que a forma determinante foi concebida no interior do idealismo alemão.

CAPÍTULO V

DA TATSACHE À TATHANDLUNG A FORMA DETERMINANTE EM FICHTE

*Mais altos que os sentidos, os objetos;
mais alta do que estes é mente;
que a mente é mais alto o intelecto;
mais alto do que este, o si imenso.*

*Mais alto que o imenso, o imanifesto;
mais alto do que este é pessoa;
mais nada é mais alto que pessoa;
a meta é ela, o estado mais excelso.*

— *Katha Upaniṣad*

1. Introdução

Music for the Head

As objeções céticas à filosofia crítica punham em questão o quanto essa era verdadeiramente capaz de fornecer um fundamento pelo qual pudéssemos determinar, racional e necessariamente, aquilo que os objetos são. Para Schulze, o próprio projeto da filosofia crítica era autocontraditório, uma vez que ele, ao mesmo tempo que exigia que o conhecimento se restringisse às nossas representações dos objetos, e não àquilo que eles são independentemente de nosso conhecimento, também pressupunha poder determinar as condições *reais* de tais representações que, enquanto sua condição, tinham de estar além das representações e, por conseguinte, ser coisas em si, algo para além da nossa consciência e da nossa representação das coisas.

Maimon, por sua vez, criticava, por um lado, a objeção de Schulze: a filosofia crítica nunca se ocupou com nenhum objeto que devesse estar fora da consciência. Pelo contrário, a revolução da filosofia crítica consistia na compreensão de que não podemos saber nada sobre objetos que existam independentemente da nossa consciência¹¹⁹. Antes só sabemos dos objetos que nós mesmos produzimos em nossa consciência, e não que existem fora dela. Assim, que Kant falasse de coisa em si tinha de ser entendido apenas como uma concessão ao modo de falar do senso comum; pois a condição de possibilidade da nossa representação dos objetos não é uma coisa exterior à consciência, mas sim a condição da representação que, sem ser ela mesma representável, é, contudo, uma condição *interna* à própria consciência. Nesse sentido, Maimon recusava a objeção de Schulze à filosofia crítica como equivocada e, outrossim, como dogmática.

Por outro lado, também para Maimon, a filosofia crítica ainda não teria alcançado o estatuto de uma ciência segura, embora por outro motivo: ela não teria estabelecido com clareza qual é o critério pelo qual se pode mostrar que um pensamento, *de fato* e realmente, determina o seu objeto, isto é, determina aquilo que o objeto é. Esse critério, segundo pensava Maimon, só poderia ser fornecido pelo seu princípio da determinabilidade. Tal princípio, porém, implicava em uma consequência cética para a filosofia crítica como um todo: os objetos da percepção não podem ser determinados, de forma que se demonstre que temos experiência, uma vez que eles não satisfazem a tal critério. Só conhecemos os objetos da matemática porque podemos mostrar a regra segundo a qual eles devem ser necessariamente produzidos na consciência. No entanto,

¹¹⁹ Sobre Kant, Maimon e a revolução copernicana, cf. KATZOFF e GAN 1975.

não conseguimos encontrar, segundo Maimon, nenhuma regra segundo a qual possamos mostrar que temos experiência, uma vez que não estamos de posse de nenhuma regra que mostre que tal experiência seja produzida a partir da consciência e de maneira necessária.

Tendo isso em mente, podemos entender por que Fichte levaria tão a sério os céticos Schulze e Maimon, e faria um elogio da necessidade do ceticismo para o avanço da filosofia. Por meio das objeções do ceticismo, Fichte afirmaria, estaria claro que a filosofia crítica ainda não teria alcançado o estatuto de uma ciência firme e segura¹²⁰. Para que ela o pudesse alcançar, entretanto, seria necessário, como mostrar-se-á neste capítulo, repensar o conceito de determinação e fornecer um novo fundamento para o nosso conhecimento real dos objetos, a saber, a *Tathandlung*, o Eu Absoluto, que deve ser o fundamento primeiro de todo sistema filosófico e estar na raiz do nosso. O que só será possível, no entanto, caso se leve em conta as objeções de Schulze e Maimon à filosofia crítica e as contribuições positivas que este lhe trouxe, sobretudo com seu princípio de determinabilidade.

Assim, para ver como Fichte visará fornecer uma reformulação da filosofia crítica, por meio da qual ela alcançaria o estatuto de uma ciência segura, será útil começar pela *Resenha do Enesidemo*¹²¹, que Fichte escreve em resposta à obra de Schulze contra Reinhold e Kant, e, em seguida, ver como o projeto de nova fundamentação da filosofia apresentado primeiro nessa resenha é desenvolvido por Fichte em seus *Sobre o Conceito da Doutrina da ciência e Doutrina da ciência* de 1794¹²², nos quais o conceito de determinação, como mostraremos, tem, não por acaso, um lugar preeminente.

2. Da Tatsache à Tathandlung: A resenha do Enesidemo e a identidade entre fundamento formal e fundamento real

Synesthesia

Em sua *Resenha do Enesidemo*, Fichte busca defender o projeto da filosofia crítica, tal como esboçado por Kant e Reinhold, contra as objeções céticas de Schulze, ao mesmo tempo em que procura reconhecer até que ponto essas objeções são válidas e exigem que a filosofia crítica seja repensada em seus fundamentos. De maneira geral, Fichte concede a Schulze que a

¹²⁰ Verificar FICHTE apud. BREAZEALE, 2014, pp. 113–114.

¹²¹ FICHTE, 1845.

¹²² Id. 1997.

filosofia ainda não teria encontrado um primeiro fundamento absolutamente incondicionado que lhe garantisse o estatuto de uma ciência firme e segura¹²³. Em linhas gerais, o reconhecimento da legitimidade dessa objeção por parte de Fichte muito teria que ver com o fato de que nenhum primeiro princípio teria sido formulado que fosse o primeiro princípio não apenas *formal*, mas igualmente *real* do conhecimento. Não por outra razão, Fichte discordará de Schulze, e concordará com Reinhold, quando Schulze afirma ser o princípio da contradição o princípio mais elevado ao qual todo conhecimento deve estar submetido. Afinal, tal princípio oferece, justamente, apenas a *forma*, uma lei geral que não pode ser transgredida pelo conhecimento em geral, mas sem *determinar* este conhecimento, ou seja, sem determinar o seu conteúdo¹²⁴. Outrossim: seguindo Reinhold e Maimon, Fichte afirmará que tal lei formal do conhecimento, em vez de ser condição anterior ao princípio real, pelo contrário, deve tê-lo como sua condição prévia, uma vez que é preciso antes que haja um princípio real do conhecimento para que, do objeto tal como ele é realmente determinado, se possa abstrair a forma geral como ele deve ser pensado — em clara ressonância com a crítica de Maimon a Kant sobre a relação entre lógica formal e transcendental¹²⁵. De fato, a respeito da resposta de Reinhold a essa objeção de Schulze — a saber, a resposta de que o princípio de não contradição é uma lei que o princípio de consciência não pode transgredir, mas que não determina a este último princípio, Fichte diz que

essa resposta está inteiramente correta. Trata-se de que (...) não se pode pensar sobre as leis do pensamento senão *em conformidade com essas leis*, a reflexão sobre o princípio de consciência é sujeita, no que diz respeito à sua *forma*, ao princípio lógico de não contradição, assim como toda reflexão possível; a sua *matéria*, porém, não é determinada pelo princípio lógico. Se a objeção de Enesidemo deve ter sentido, ele tem de atribuir ao princípio de não contradição (embora ele não tenha se declarado claramente em nenhum lugar a esse respeito) uma validade *real* em acréscimo à sua validade *formal*, ou seja, ele tem de supor, ou conjecturar, algum fato atual sobre a mente que fundamente originalmente o princípio. (FICHTE, 1965, p. 6)

Por outro lado, Fichte concorda com Schulze no que diz respeito à impossibilidade de que o próprio princípio de consciência seja o *primeiro princípio* de nosso conhecimento, em particular, por duas razões. Em primeiro lugar, tanto Schulze quanto Reinhold compartilhariam, segundo Fichte, de um pressuposto fundamental sobre a exigência a que o primeiro princípio deve satisfazer, a saber: a de “garantir e definir o mais elevado de todos os conceitos, o conceito de representação e do que pode ser representado” (FICHTE, 1965, pp. 4–5.). De fato, o próprio

¹²³ FICHTE 1965, p.1.

¹²⁴ Ibid., p. 5.

¹²⁵ Ibid., pp.5–6.

Schulze teria afirmado, em seu *Enesidemo*, que nada em nosso conhecimento estaria estabelecido enquanto não se encontrasse um princípio por meio do qual se pudesse mostrar uma relação necessária de nossas representações com objetos fora delas, de modo que pode-se dizer que, também para Schulze, o primeiro princípio de todo conhecimento deveria ser aquele que estabelecesse tanto as nossas representações (e, portanto, o “conceito de representação”) quanto a sua ligação com aquilo que é representado. Para Fichte, porém, ainda que Reinhold e Schulze estejam em comum acordo a esse respeito, ambos estariam equivocados, pois “o que pode ser justificadamente dito sobre o princípio da consciência enquanto *primeiro* princípio da filosofia como um todo levará à suspeita de que deve haver, para o todo da filosofia (...) um conceito *mais elevado* do que o de representação (FICHTE, 1965, p. 5). De fato, Fichte afirma que as objeções feitas por Schulze a Reinhold, no que diz respeito à inadequação do princípio de consciência enquanto primeiro princípio, dependeriam do fato de que, para o conceito de representação expresso por esse princípio poder ser determinado pelos conceitos utilizados no princípio (de “distinguir” e de “referir” a representação tanto ao sujeito quanto ao objeto), esses mesmos conceitos tem de ser fundamentados “por meio dos conceitos de identidade e de oposição” (FICHTE, 1965, p. 139). Em outras palavras: os princípios primeiros de nosso conhecimento não seriam aqueles que nos forneceria um conhecimento real do conceito de *representação*, mas sim aqueles que nos forneceria um conhecimento real dos conceitos dos quais o próprio conceito de determinação depende para poder ter o seu conteúdo determinado, a saber, os conceitos de *identidade* e de *oposição*.

A avaliação que Fichte faz de Enesidemo, portanto, é ambivalente: por um lado, e em concordância com Schulze, Fichte considera que nenhum primeiro princípio *real*, e não apenas *formal* do conhecimento, tenha sido fornecido quer por Reinhold, em sua reformulação da filosofia crítica, quer por Kant, em sua filosofia crítica original. Por outro lado, a sua discordância fundamental com Schulze diz respeito ao que ele considera que seja necessário para que algo possa valer como fundamento primeiro e como fundamento *real* do nosso conhecimento. Em primeiro lugar, contra Schulze (e Reinhold), Fichte defende que o primeiro princípio de nosso conhecimento não deve ser aquele que determina e fornece o conteúdo da representação, mas sim um conteúdo anterior a este e de que ele depende: o conteúdo de identidade e de oposição. Em segundo lugar, como vimos, para Schulze, o fundamento *real* do conhecimento só poderia ser aquilo que os objetos são *independentemente* do nosso conhecimento deles, em si mesmo. De outra maneira: o fundamento *real* do nosso conhecimento dos objetos, ou, em outras palavras, da determinação daquilo que eles são, é *o próprio objeto*, e não o nosso conhecimento, não a nossa consciência, não as nossas representações deles.

Entretanto, é precisamente por manter essa pressuposição — que todo conhecimento depende de objetos independentes por completo desse conhecimento — que Schulze, segundo Fichte, não compreende em nenhum sentido qual é a revolução na forma de pensar proposta pela filosofia crítica¹²⁶. Isso porque ela, antes de mais nada, mostraria que não sabemos nada de objeto nenhum, senão de um objeto que só se dá e só existe *para a consciência e por meio dela*. Muito antes de só podermos conhecer de verdade um objeto se ele for algo que existe independentemente de nosso conhecimento e anteriormente à relação em que o conhecimento o põe e o *determina*, todo objeto só é um objeto *para a consciência, para o sujeito* que o conhece enquanto objeto; querer falar de algo que seja um objeto, sem que seja um objeto *para alguém*, será, para Fichte, um contrassenso de quem não entende quais são as condições fundamentais para que algo possa ser um objeto *de algum modo*. Isso porque, como a crítica teria mostrado, todo objeto só pode ser determinado enquanto objeto *por meio da consciência, e para a consciência*; um objeto que fosse independente da consciência não poderia ser determinado naquilo que ele é, e, portanto, não poderia ser *nada*¹²⁷ — eis, aqui, a afinidade de Maimon com Fichte, e a sua apropriação da reformulação da filosofia crítica já empreendida pelo primeiro: a fim de que, pelo nosso conhecimento, possamos determinar aquilo que o objeto é, é necessário que essa determinação se dê não apenas segundo o nosso conhecimento do objeto, mas igualmente segundo o seu ser. Por isso, um objeto fora da consciência é inconcebível pela própria consciência: todo objeto de que possamos ter consciência só podem ser objetos *da* consciência que só existem *na* consciência e *para* a consciência.

Entretanto, é com isso em mente que Fichte dará ainda um passo além: isso porque, mais do que negar que possa existir algum objeto fora da consciência, Fichte considerará absurdo o — em suas próprias palavras — falatório de Schulze sobre se tratar a faculdade da representação, ou a consciência, como uma coisa em si pela filosofia crítica (seja na figura de Reinhold ou na de Kant). Afinal, o que poderia significar que a consciência deva ser aquilo que ela é, *independentemente da consciência*, isto é, *independentemente de si mesma*? Aqui, reside o contrassenso fundamental do ceticismo — e do dogmatismo — de Schulze: que aquilo que a consciência (ou a “faculdade de representação”) *é* deva ser algo independente daquilo que ela é *para si mesma*. Afinal, a consciência não *é* senão aquilo que é *para si mesmo*; por isso, Fichte afirmará, de maneira emblemática, que

a faculdade da representação existe apenas *para* a faculdade de representação e *pela* faculdade de representação; este é o círculo necessário a que todo

¹²⁶ Ibid., p. 19.

¹²⁷ Ibid., p. 14.

entendimento finito, ou seja, pensável para nós, está confinado. (FICHTE 1965, p. 11, tradução nossa)

Assim, chegamos à mudança central na maneira de conceber a relação entre fundamento formal e fundamento real, ou determinante, do conhecimento: se, em Kant, o fundamento formal do conhecimento (a lógica formal) tinha de ser estritamente distinguido do fundamento real do conhecimento (a lógica transcendental), aqui, esses fundamentos serão, em última instância, *idênticos*: aquilo que o objeto é é aquilo que ele é *para nós* e *nada senão isso*. Ou, de outra ótica: o objeto só é aquilo que ele é *em relação à nossa consciência*, ou seja, a relação com a consciência em que pensamos o objeto é condição mesma de sua possibilidade, de modo que a forma como pensamos o objeto e aquilo que ele é não se deixam mais separar. Não por acaso, Fichte formula a questão com clareza deste modo:

Quando se diz simplesmente: *nós* precisamos procurar um fundamento dos mesmos [dos juízos sintéticos *a priori*] e pôr o mesmo na nossa mente [*Gemüth*], sem que nada mais seja dito, então, se utiliza primeiramente o princípio da razão suficiente [*Satz des Grundes*] apenas segundo sua validade lógica. Como, porém, aquilo que é fundamentado dessa forma [nossas representações] existe apenas como pensamento, então se deveria considerar que o fundamento *lógico* [ou seja, formal] de um pensamento é, ao mesmo tempo, o fundamento *real* ou da *existência* desse pensamento. (FICHTE 1965, p. 13)

Aqui, é importante notar que há uma diferença fundamental em relação a Kant. Isso porque, se Kant admitia, em sua filosofia crítica, que a forma (do nosso conhecimento) é determinante daquilo que o objeto *é para o nosso conhecimento*, essa forma, porém, não fornecia o conteúdo desse objeto; ela apenas o determinava *posteriormente* (segundo o vocabulário da *Nova Dilucidatio*), sem o produzir em sua existência. Forma e conteúdo se permitiam distinguir, em outras palavras, por terem *origens distintas*: a forma na espontaneidade do entendimento, o conteúdo na passividade da intuição — ou, em outras palavras, no objeto que não é produzido pela nossa intuição, mas sim que o afeta e que existe de maneira prévia a ele.

Com Maimon, como vimos, e agora com Fichte, porém, não faz mais sentido falar de um objeto independente da consciência: a origem tanto da forma quanto do conteúdo do objeto tem de estar, portanto, na própria consciência, na sua *atividade* que, por *produzir* o objeto segundo a sua existência, também é origem de seu conteúdo. Ora, mas justamente por isso, a consciência não fornecerá mais apenas a *forma* da determinação do objeto; antes, será precisamente por ela produzir ao objeto mesmo, sendo condição de sua possibilidade, que se poderá extrair, da sua atividade produtora do objeto, a *forma geral* pela qual todo objeto tem de ser pensado. De outro modo: é porque a consciência *produz* o seu próprio objeto que ela pode

determinar quais as formas gerais do pensamento pelas quais todo objeto tem de ser pensado. Assim, cabe lembrar, Fichte também responde à objeção de Maimon a Kant de que este teria invertido a ordem da fundamentação, e fundamentado a lógica transcendental, o pensamento real na lógica geral, no pensamento formal. Aqui, as condições de determinação de um objeto naquilo que ele *é* precedem as condições do pensamento em geral *independentemente* de qualquer objeto, e não o contrário, pois o pensamento *é, por princípio*, e fundamentalmente, *produtivo*, e não uma faculdade meramente formal. Por isso, Fichte afirma que

Certamente, temos de ter um princípio real, e não um meramente formal; mas — se puder arriscar uma afirmação que não pode ser explicada nem provada aqui — tal princípio não tem de expressar um fato apenas como um *estado de coisa* [*Tatsache*]; ela também pode expressar um fato como *estado de ação* [*Tathandlung*]. (FICHTE 1965, p. 9)

O fundamento último da determinação dos objetos, tanto segundo o nosso conhecimento deles quanto segundo a sua existência, é uma *Tathandlung*, é a atividade produtora do eu (tanto no sentido de produzir o eu quanto de ser a atividade por meio da qual o eu produz os seus objetos), e não uma *Tatsache*, aquilo que o objeto supostamente seria independentemente desta mesma atividade¹²⁸. E é precisamente porque essa atividade é produtora que ela não nos fornece apenas um conhecimento *formal* das leis do pensamento em geral, por meio da qual, por outro lado, não se estabeleceria aquilo que eles especificamente são. Antes, por ser produtora dos seus objetos, ela fornece um conhecimento *real*, do *conteúdo* dos mesmos e daquilo que eles são, porque as relações em que eles são pensados na consciência não são apenas condições formais exteriores àquilo que eles são, mas sim são constitutivas do próprio objeto. O pensamento não é, primeiro e fundamentalmente, formal, ou seja, não é primeiramente o que é independentemente de qualquer relação com um objeto; antes, por ser produtivo, ele, é, primeira e fundamentalmente, *real*, uma atividade *real* de produção *de fato* do seu próprio objeto, da qual apenas de modo derivado, portanto, poder-se-ia extrair uma forma que abstraísse de todo conteúdo. Assim, Fichte estabelece que o primeiro princípio, o fundamento real de nosso conhecimento, que fornece um conteúdo positivo que não é meramente formal, não precisa, por isso mesmo, não ser um pensamento, pois o pensamento, muito antes de ser apenas uma relação geral, que ou bem seria abstraída do conteúdo ou aplicada a ele depois dele já ter sido dado de outro modo, é um ato que *produz* o seu conteúdo por meio de suas relações. Por isso mesmo, em relação àquilo que ele produz, o pensamento não é meramente um fundamento formal, não é uma mera forma do conteúdo que é determinado por meio dele, mas sim,

¹²⁸ FICHTE 1965, p. 8.

igualmente, o fundamento real, aquilo que fornece o conteúdo do objeto determinado por ele e que é ele mesmo algo de *real*/de onde esse conteúdo provém.

Até aqui, com base em nossa exposição do capítulo anterior, pode não parecer que Fichte tenha dado nenhum passo significativo em sua concepção de fundamento real e de forma determinante em relação a Maimon. Afinal, Maimon já havia estipulado que o pensamento não era mera forma, mas sim produzia por meio de suas relações o conteúdo do objeto que era determinado por ele, de modo que não faria sentido pensar que os objetos de nosso conhecimento pudessem ter alguma espécie de determinação positiva, de existência fora dessas mesmas formas do pensamento, que seriam, em verdade, absolutamente constitutivas daquilo que eles são. Tampouco parece que Fichte dê o passo na forma determinante que afirmamos que ele dá, a saber, que essa forma determine também um conteúdo que não seja, ele mesmo, novamente apenas uma forma de nosso conhecimento — afinal, o próprio Fichte afirma que a faculdade de representação é *apenas para a faculdade de representação*, e que todo objeto só é um objeto *para a consciência*.

A questão, contudo, é um pouco mais complexa. Pois, se é verdade que todo objeto só é objeto *para a consciência*, de modo que não faria sentido conceber que um objeto possa ser um objeto fora da sua relação com a consciência, disso não se segue, todavia, que todo objeto é imediatamente *idêntico* à consciência e às formas como ela pensa esse objeto. Antes, com certeza, todo objeto dado na consciência é um objeto que depende dela e é determinado por ela, de modo que não poderia existir sem ela. Contudo, a objetividade do objeto, isto é, aquilo que faz dele objeto enquanto algo *distinto* do pensamento sobre ele, não é, desse modo, dissolvido na *subjetividade* da consciência, no pensamento unicamente por meio do qual algum objeto pode ser para a consciência. De fato, tanto subjetividade absoluta quanto objetividade absoluta — ou seja, tanto o conteúdo originário da consciência enquanto atividade de pensamento quanto a objetividade absoluta enquanto aquilo que seria distinto dela “nunca se tornarão conscientes como algo empiricamente dado” (FICHTE, 1965, p. 10). É mantida, portanto, a distinção entre a forma e um conteúdo, um objeto que não seria idêntico à forma, e, mais precisamente, de modo que um objeto, ainda que seja um objeto *para a consciência* e, nesse sentido, não exista separadamente dela e seja mesmo produzida por ela, ainda assim, não possa ser considerado idêntica a ela, precisamente porque há algo de seu caráter de objetividade — o não eu absoluto — que não pode se tornar um conteúdo da consciência.

Por outro lado, ao entrarmos no modo como Fichte examina a crítica de Schulze a Reinhold, podemos começar a entrever, também, de que maneira o fundamento real que Fichte porá na base de nosso conhecimento dos objetos se distinguirá do princípio de determinabilidade

postulado por Maimon. Isso porque, ao examinar a crítica de Schulze a Kant, de que este derivaria, de uma mera necessidade do pensamento, uma necessidade *objetiva* e real, Fichte aponta para o fato de que aquilo que é fundamentado por Kant em uma necessidade do pensamento não seria nada senão, ele mesmo, um pensamento, de modo que “o fundamento *lógico* de um pensamento é ao mesmo tempo o seu fundamento *real* e *existencial*” (FICHTE, 1965, p. 13).

Com isso, já se deixa entrever como a resposta de Fichte à questão do fundamento real difere da de Maimon. Isso porque, para Maimon, de fato se poderia criticar Kant por dar prioridade ao fundamento formal sobre o real, o que faz que o último dependa do primeiro — a derivação das categorias da lógica transcendental a partir das funções do juízo da lógica geral. A estratégia de Fichte, porém, é diferente: não se trata de encontrar um fundamento real para a lógica geral; trata-se, antes, de transformar *a própria lógica geral em um fundamento real*. Nisso, vale notar, não é apenas de Maimon que Fichte se afasta, mas também de Kant — como a ruptura posterior de Kant com Fichte claramente demonstra. É sobretudo por isso que Fichte afirma que os conceitos de identidade e de oposição devem ser transformados no fundamento de toda filosofia — afinal, tais são, justamente, os conceitos fundamentais da lógica geral¹²⁹. Assim, Fichte operará uma mudança na concepção do fundamento real que, poderíamos dizer, combina as contribuições de Reinhold e de Maimon para a concepção desse fundamento. De Reinhold: porque, como este, Fichte pensa que seja necessário encontrar o fundamento real do conhecimento nas *puras formas de nosso conhecimento como tais*, isto é, de modo independente e anterior ao seu uso e aplicação aos objetos da experiência, aos objetos *propriamente ditos*. Por outro lado, como Maimon, Fichte considera que esse fundamento real tem de, mais do que ser ele mesmo um conteúdo, igualmente *produzir* o seu conteúdo a partir de si mesmo. A diferença, porém, é que, para Fichte, o conteúdo originário da consciência, a partir do qual o conteúdo dos objetos seria determinado e seu fundamento real seria dado, deveria ser encontrado na própria lógica geral, na medida em que se toma a suas formas não apenas como formas exteriores ao objeto, mas também como *autoproducentes* e produtores de seu próprio conteúdo. É por isso que, diante das objeções de Schulze o estatuto ontológico da “mente” que Kant colocaria no fundamento de nossas representações, e sobre o modo como Kant se usaria injustificadamente de um fundamento lógico, formal, para lograr um fundamento real, Fichte afirma que, de fato,

Nem o princípio de fundamento real pode ser aplicado a ela [à mente], mas apenas o de fundamento lógico. O fundamento lógico, porém, se torna fundamento real na medida em que a mente é *simples inteligência*. Na medida

¹²⁹ Ibid., p. 14.

em que a mente é o fundamento último de certas formas de pensamento, ela é *númeno*; na medida em que essas formas são leis incondicionalmente necessárias, a mente é uma ideia transcendental, mas uma que é distinguida de todo o resto por a apreendemos por meio da intuição intelectual, do *ego sum*, e, de fato, pelo “eu sou simplesmente porque sou”. Todas as afirmações de Enesidemo contra esse procedimento são baseadas meramente no fato de que ele quer que a existência absoluta ou a autonomia do *eu* seja válida *em si* (como e para quem nós não sabemos), enquanto ela deveria valer apenas *para o próprio eu*. É para o *eu* que o *eu* é *o que* ele é, e é *porque* ele é. O nosso conhecimento não pode avançar para além dessa proposição. (FICHTE, 1965, p. 17).

Assim, vemos a virada revolucionária que Fichte faz na concepção da determinação positiva, do conteúdo fundamental, do princípio *real* do conhecimento: se as formas de nosso conhecimento são determinantes de seu conteúdo, se, outrossim, o Eu, a mente, como fundamento dessas formas, pode ser concebido como um fundamento real que é dotado de um conteúdo positivo, que é, em verdade, *ele mesmo* um conteúdo positivo, isso se deve ao fato de que ele é *para si mesmo*, e não *em si mesmo*. Com isso, Fichte opera um deslocamento central na concepção de determinação *positiva*, ou seja, da determinação daquilo que algo é *independentemente de sua relação com alguma outra coisa*. A determinação positiva, agora, não será mais positiva porque seria a determinação de algo *em si*, ou seja, independentemente de alguma *relação*. Antes, a determinação positiva será aquela que é *para si* mesma, ou seja, aquela em que algo se relaciona *apenas consigo mesmo*, e *não* com algo exterior a si¹³⁰. Aquilo que algo é, positivamente, em seu conteúdo, não é aquilo que ele é *em si* mesmo, algo que seria independentemente do modo como esse algo concebe e apreende a si mesmo, mas sim, pelo contrário, aquilo que é *para si mesmo*, aquilo que é o seu modo de *autoapreensão* que, por isso mesmo, é igualmente o seu modo de *autoprodução*. Ou, na formulação absolutamente emblemática de Fichte:

A coisa teria de ser constituída em si mesma como ela representa a si mesma.
Esse é o círculo que Kant descobriu. (FICHTE, 1965, p. 20).

Com isso, podemos ver que, como Maimon, Fichte pensa que o pensamento seja uma relação que *constitui* o seu objeto. No entanto, Fichte também vai além de Maimon, porque considera que a relação de pensamento é, *ela mesma*, o conteúdo originário, que a forma produz o conteúdo ao produzir *a si mesma*, e produz a si mesma precisamente por *relacionar-se a si mesma e conhecer a si mesma*. Mais ainda: Fichte faz que o *em si* passe a depender do *para si*, já

¹³⁰ A esse respeito, é ainda mais emblemático o que Fichte diz mais à frente no texto, sobre a certeza de si e sobre Deus: “O *ego sum* tem ele mesmo apenas certeza subjetiva; e, na medida em que pensamos para nós mesmos a consciência de si de Deus, Deus mesmo é para Deus subjetivamente.” (FICHTE, 1965, p. 23).

que, para que se possa conceber que existe independentemente de toda relação de pensamento, ele ainda, contudo, tem de ser *posto* como distinto da relação de pensamento *pelo próprio pensamento*, que, por sua vez, *põe a si mesmo ao relacionar-se consigo mesmo*, diferentemente do que é em si, pois, o que é em si, precisamente por ser posto como o que não é relacional, tampouco pode pôr a si mesmo ao relacionar-se consigo mesmo, de modo que não pode fornecer o conteúdo positivo e fundamental do para si. Desse modo, o que a filosofia crítica mostraria seria, justamente, “que o pensamento de uma coisa que supostamente tem existência e certas características constitutivas *em si mesma* e independentemente de qualquer faculdade de pensamento é um capricho, um sonho, um não pensamento” (FICHTE, 1965, p. 17). Assim, tudo que não é forma, isto é, tudo que não pertence ao sujeito nem às suas formas de conhecimento, ainda assim, só pode adquirir sua própria determinação por meio da relação com essas formas, de modo que, se é verdade que

(...) todo *não eu* é apenas para o *eu*, que esse não eu deriva todas as determinações desse ser *a priori* apenas por meio de sua conexão com um eu; que todas essas determinações, todavia, na medida em que seu conhecimento é possível *a priori*, se tornam absolutamente necessárias sob a condição simples da relação de um *não eu* a um *eu* em geral; seguir-se-ia, então, que uma coisa em si contradiz a si mesma, na medida em que ela deva ser um *não eu* não oposto a nenhum *eu*, e que a “coisa” é constituída de tal modo, atualmente e em si mesmo, como ela teria de ser pensada por todo *eu* inteligente concebível, ou seja, por todo ser que pense de acordo com o princípio de identidade e de contradição; que, portanto, o que quer que valha como verdade lógica para toda inteligência que inteligências finitas podem pensar é, ao mesmo tempo, verdade real, e que não há nenhuma outra verdade senão essa. (FICHTE, 1965, p. 20)

Assim, a distinção estrita entre forma e matéria no sentido de que a última seria *dada*, mas a primeira, *produzida*, é desfeita; é porque a forma produz *a si mesma* que ela é, justamente, o primeiro dado, o primeiro conteúdo positivo fundamental. Ao mesmo tempo, porém, é porque Fichte transforma o fundamento formal em fundamento real que ele pode, diferentemente de Maimon, arguir que essa forma seja capaz de determinar um conteúdo que não seja, ele mesmo, forma, isto é, que ela possa determinar um conteúdo distinto dela própria; pois é precisamente pela forma pôr a si mesma e ter realidade para si mesma, que, ela pode, ao mesmo tempo, *pôr algo como distinto de si mesma*, e justamente por meio desse ato de *opor* àquilo que ela *põe* como sendo ela mesma, *produzir* algo distinto de si própria. Isso, como veremos, terá um papel decisivo no modo como Fichte pensará a sua versão da forma determinante como fundamento de seu sistema filosófico. Antes, porém, de passarmos para a *Doutrina da ciência de 1794*, a fim de vermos como ele constrói esse fundamento de seu sistema, parece-nos ser relevante, para os

propósitos de nosso trabalho, passarmos pelo *Sobre o conceito da Doutrina da ciência*, a fim de mostrar como, nesse texto, Fichte desenvolve com maior profundidade as relações entre forma, conteúdo e fundamento real que ele já começa a elaborar em sua *Resenha do Enesidemo* e que servirão de base para o modo com que construirá o fundamento de seu sistema.

3. Sobre o Conceito da Doutrina da ciência: A inseparabilidade de forma e conteúdo no primeiro princípio e o conteúdo anterior a toda reflexão

The Sky Moves Sideways Phase 1

Para um filósofo que é amiúde associado com o mais radical idealismo e criticado de maneira correspondente por ele, um texto como o *Sobre o conceito da Doutrina da ciência* pode peculiaríssimo. Para começar, o texto inicia com uma discussão sobre o que é uma ciência que, muito antes de colocar, em sua discussão sobre esse conceito, a ênfase na *forma sistemática*, ressalta o papel central que um *conteúdo verdadeiro* desempenha em nosso entendimento daquilo em que consiste um conhecimento científico. Para Fichte, alguém que partisse de uma proposição fundamental indemonstrável, mas falsa — como que “há no ar criaturas com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos etéreos” — e derivasse dela uma série de proposições que, caso se supusesse a sua verdade, seriam verdadeiras, estaria menos em posse de uma ciência que um artesão mecânico que, em função do que ouviu e de suas próprias experiências, emite uma proposição teórica de que “uma coluna estabelecida em um ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular e, ao mesmo tempo, prolongada indefinidamente, não se inclinará para nenhum dos dois lados” (FICHTE, 1988, p. 11). De fato, se o sistema do primeiro não seria chamado de ciência, enquanto o conhecimento do segundo seria, isso ocorreria “porque o primeiro, com toda a sua forma acadêmica, não contém nada que se possa saber; e o segundo, sem nenhuma forma acadêmica, diz algo que efetivamente *sabe* e *pode saber*” (loc. cit.).

Com isso, poderia parecer também que o texto de Fichte contradiz a hipótese desta tese sobre a sua concepção de forma determinante, a saber, de que a própria forma produziria a si mesmo como conteúdo e, desse modo, seria ela mesma o conteúdo originário que seria condição de todo conteúdo possível. Contudo, essa contradição é apenas aparente: como se verá, o que ocorre é que, ao mesmo tempo em que se atribui, de fato, à forma de nosso conhecimento, uma positividade que lhe é própria e por meio da qual ela produziria a si mesma e aos seus objetos como conteúdo, por outro lado, isso é feito sem que se abandone, em todos os níveis, a

prioridade do conteúdo sobre a forma. Assim, a forma poderia, de alguma maneira, produzir seja a si mesma, seja ao seu conteúdo, não porque seria anterior ao conteúdo — de uma maneira que potencialmente contradiria o primado da determinação positiva sobre a negativa —, mas sim porque ela é inseparável e constitutiva desse conteúdo *tanto quanto o conteúdo é constitutivo da forma*. Por fim, mesmo que se mantenha, que se reforce, como Fichte de fato faz, a diferença entre o pensamento e aquilo que é pensado, e afirme-se a anterioridade do último sobre o primeiro, por outro lado, o conteúdo que será anterior a essa forma do pensamento não será nada senão *a forma do conhecimento transformada em conteúdo*, ou, em outras palavras, transformada em um *ato da consciência*.

Fichte, como se mostrou, atribui uma prioridade, no que diz respeito à ciência e às suas proposições, à verdade do seu conteúdo sobre a forma sistemática, de modo que “a essência da ciência consistiria portanto, ao que parece, na índole de seu conteúdo e na relação deste com a consciência daquele de quem se diz que a sabe; e a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente — digamos — um meio para esse fim”¹³¹ (FICHTE, 1988, p. 11). Por outro lado, se uma ciência deve constituir-se não como uma única proposição, mas sim como um todo articulado de proposições no qual todas são *certas*, isso só seria possível, de acordo com Fichte, se em sua base estivesse uma proposição fundamento, um primeiro princípio que, sendo absolutamente certo *por si mesmo*, transmitisse a sua certeza para as demais proposições.¹³²

Com isso, porém, se duas questões se impõem: “como se funda a *certeza do princípio em si*; e como se funda a *legitimidade de inferir dele, de um determinado modo, a certeza de outras proposições*?” (FICHTE, 1988, p. 14) Em resposta a essa pergunta, Fichte observará, antes de tudo, que o que o princípio de uma ciência deve comunicar às demais proposições é o seu *conteúdo interior*, que nada é senão a sua própria certeza; por outro lado, o *modo* como ele comunicaria esse conteúdo seria, justamente, a *forma* da ciência.¹³³ Assim, a fim de responder à pergunta sobre como seria possível o conteúdo e a forma de uma ciência em geral, seria necessário responder à pergunta sobre como devem ser o conteúdo e a forma do primeiro princípio de todo conhecimento e, portanto, do princípio que seria o fundamento da ciência que estaria na base de todas as ciências — a *doutrina da ciência*.

¹³¹ Igualmente mais à frente: “Assim, a forma sistemática não é o fim da ciência, mas o meio, contingente e só aplicável sob a condição da ciência ser constituída de várias proposições, para alcançar o seu fim.” (FICHTE, 1988b, p. 13).

¹³² FICHTE, 1988b, p. 12.

¹³³ Ibid., p. 14

Ora, uma vez que o primeiro princípio da ciência que deve servir de fundamento para todas as ciências seria uma *proposição fundamental*, ele teria, então, de ter um conteúdo e uma forma, pois “nenhuma proposição é possível sem conteúdo nem forma” (FICHTE, 1988b, p. 16). Se é assim e, uma vez que tal primeiro princípio que deve servir de fundamento para toda ciência e, portanto, tem de ser certo e evidente por si mesmo de imediato, disso se segue que o

seu conteúdo determina a sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo. Essa forma só pode convir àquele conteúdo e esse conteúdo só pode convir a essa forma; qualquer outra forma para esse conteúdo suprime a própria proposição e com ela todo saber, e qualquer outro conteúdo para essa forma suprime igualmente a própria proposição e com ela todo o saber. A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina da ciência, portanto, não só é dada por ela, pela proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo. (FICHTE, 1988, p. 16)

Vemos aqui, expresso claramente, o que Fichte compreende como necessário para que um princípio possa servir como o fundamento real, positivo, e não meramente formal de nosso conhecimento, isto é, de toda a ciência: que, nesse fundamento, forma e conteúdo se determinem reciprocamente, de modo que um não pode existir sem o outro e de modo que esse conteúdo só pode ser determinado por essa forma e essa forma só possa ser determinada pelo seu conteúdo.

Poderíamos nos perguntar aqui: de onde surge essa concepção segundo a qual forma e conteúdo se determinam com reciprocidade, e por que deveríamos aceitá-la como o único modo como um primeiro princípio é dado por si mesmo de maneira absolutamente certa e necessária? Afinal, até este momento, a fim de se fornecer um fundamento real ao conhecimento, todos os autores cuja obra se examinou afirmavam, em algum nível, a subsistência de um certo conteúdo que seria independente da forma como seria conhecido, mesmo quando o conteúdo em questão era a própria forma de nosso conhecimento, mas tomada ela mesma como um conteúdo em si mesmo positivo e independente da forma como ela, por sua vez, seria conhecida. Fichte, porém, concebe aqui um fundamento real de nosso conhecimento que só poderia ser real porque, nele, forma e conteúdo se determinariam reciprocamente, de modo que a forma como o conteúdo é conhecido é inseparável deste mesmo conteúdo, que não subsiste de maneira independente dela. Outrossim, ele trata essa necessidade de uma determinação recíproca quase como se fosse autoevidente.

Ora, compreender-se-ia com maior facilidade a concepção desse princípio primeiro por meio da determinação recíproca entre forma e conteúdo se se lembrasse a transformação radical que Fichte opera na sua concepção da positividade do conteúdo do fundamento real ao fazer com que essa positividade dependa do fato, precisamente, desse conteúdo ser *para si*, e não,

simplesmente, *em si*. Afinal, para que esse conteúdo possa ser *para si*, quer dizer, para que não seja algo que é simplesmente dado, mas sim que *dá a si mesmo para si mesmo*, então ele não pode ser um conteúdo simplesmente dado independentemente de toda forma, mas sim um conteúdo que se dá *por meio da forma como ele é conhecido*. Por outro lado, porque a forma como o conteúdo dá a si mesmo é o modo como o conteúdo *se põe*, disso se segue que tal forma não pode subsistir independentemente dele, uma vez que é o conteúdo que põe a essa forma como seu modo de se pôr para si mesmo. Assim, o modo como Fichte concebe o *para si* como o traço essencial do fundamento real e positivo de nosso conhecimento em sua *Resenha do Enesidemo*, fornece, ao mesmo tempo, a chave para compreendermos a necessidade da determinação recíproca entre forma e conteúdo, no primeiro princípio de toda a ciência e de todo conhecimento.

De fato, será essa determinação recíproca entre forma e conteúdo do primeiro princípio que servirá, ao mesmo tempo, de base para a determinação e derivação posterior dos próximos princípios fundamentais que serviriam de base para toda ciência. Afinal, no primeiro princípio, há um conteúdo absolutamente incondicionado e uma forma absolutamente incondicionada, de modo que, dele, podem ser derivados dois outros princípios que seriam, justamente, ou bem dependente do primeiro segundo o seu conteúdo, mas não segundo sua forma, ou bem dependente segundo a forma, mas não segundo o conteúdo.¹³⁴ De fato, precisamente porque os primeiros princípios de toda ciência tem de ser de algum modo incondicionados,

por conseguinte, tampouco poderia haver mais proposições fundamentais do que três: uma determinada absolutamente, pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma [mas condicionada segundo o conteúdo] e uma determinada por si mesma segundo seu conteúdo [mas condicionada segundo sua forma] (FICHTE, 1988, p. 17).

Em outras palavras: os primeiros princípios de toda ciência, por serem primeiros princípios, tem de ser, por isso mesmo, em algum sentido, incondicionados; para serem incondicionados, é preciso que algo neles seja dado *por eles mesmos*. Ora, enquanto princípios que são proposições, eles são constituídos de forma e de conteúdo. Assim, há unicamente três modos deles serem, de alguma maneira, incondicionados: primeiro, um princípio que seja absolutamente incondicionado e que dê, portanto, tanto a sua forma quanto o seu conteúdo. Segundo, não apenas há a possibilidade de dois outros primeiros princípios que são, senão absolutamente, ao menos parcialmente incondicionados, quer em sua forma, quer em seu

¹³⁴ Ibid., p. 17.

conteúdo, como também esse primeiro princípio é, ao mesmo tempo, o que os torna possíveis, uma vez que dele que deve derivar a parte desses outros princípios que é condicionada (quer seja sua forma, quer seja seu conteúdo).

Um aspecto, porém, é igualmente fundamental e indispensável não apenas em todos os princípios, mas em todas as proposições que têm por fundamento o primeiro princípio, a saber: que

cada proposição, porém, tem de ser determinada por completo, isto é, a sua forma tem de convir unicamente a seu conteúdo e a nenhum outro, e esse conteúdo tem de convir unicamente à sua forma e a nenhuma outra, pois, do contrário, a proposição não seria igual à proposição fundamental na medida em que esta é certa (...) e, por conseguinte, não seria certa. (FICHTE, 1988, p. 17)

Vê-se, assim, como Fichte faz da determinação recíproca entre forma e conteúdo a condição para que uma proposição seja determinada *por completo*, ou, poder-se-ia dizer, para que ela nos forneça um conhecimento real, e não meramente formal daquilo que é expresso por ela, e que isso deve ser verdadeiro não apenas do primeiro princípio de todo conhecimento, mas sim de toda proposição, se ela deve fornecer algum conhecimento real de seu objeto. Para que a determinação recíproca seja possível em todas as proposições de nosso conhecimento, contudo, ela tem de ter como base de sua possibilidade justamente um fundamento real primeiro, um princípio absolutamente primeiro no qual não apenas a forma convém apenas ao conteúdo e o conteúdo convém apenas à forma, mas que também dá a si mesma absolutamente, e independentemente de toda relação com outra proposição, tanto o seu conteúdo quanto a sua forma. De fato, seria isso que possibilitaria conceber a forma de nosso conhecimento como uma forma efetivamente determinante de nosso conhecimento tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, pois

Admita-se que *saber com certeza* nada mais significa do que ter uma visão que penetra a inseparabilidade entre um determinado conteúdo e uma determinada forma (o que não deve ser mais do que uma explicação nominal, já que uma explicação real do saber é absolutamente impossível): assim, seria possível perceber desde já de que modo, ao determinar sua forma meramente pelo seu conteúdo e seu conteúdo meramente por sua forma, o princípio absolutamente primeiro de todo saber pode determinar a forma para todo conteúdo do saber; a saber, se todo conteúdo possível estiver contido no seu. Por conseguinte, se nossa pressuposição é correta e há um princípio absolutamente primeiro de todo saber, o conteúdo da proposição fundamental teria de ser aquele que contivesse em si todo conteúdo possível, mas que por sua vez não estivesse contido em nenhum outro conteúdo. Seria o *conteúdo puro e simplesmente, o conteúdo absoluto*. (FICHTE, 1988, p. 18, grifos nossos)

Pode parecer que essa citação de alguma maneira contradiz a afirmação de que o primeiro princípio forneceria o fundamento real de todo conhecimento, uma vez que Fichte afirma que a determinação recíproca entre forma e conteúdo seria uma explicação nominal, e não real do saber. Contudo, tudo que Fichte aparenta querer dizer com essa afirmação é que não se pode fornecer nenhuma explicação *real* para que a determinação recíproca seja condição de todo saber precisamente porque todo saber e, portanto, toda explicação já pressupõe essa determinação recíproca como a sua condição de possibilidade. Em outras palavras, é precisamente porque a determinação recíproca entre forma e conteúdo é condição de todo conhecimento real e, portanto, de toda explicação real, que ela não é passível, ela mesma, de uma explicação real. Outrossim: é essa determinação recíproca que permite entender como a forma do primeiro princípio poderia fornecer a forma que seria determinante de todo conteúdo de nosso conhecimento, uma vez que essa forma, precisamente por ser inseparável do conteúdo do primeiro princípio e ser constitutiva dele, será constitutiva igualmente de todo conteúdo do conhecimento, já que todo conteúdo possível está contido no conteúdo do primeiro princípio. Em outras palavras, a forma de nosso conhecimento é determinante de seu conteúdo porque ela é inseparável do conteúdo originário, absolutamente dado *por si mesmo*, que seria condição de todo outro conteúdo e conteria todo outro conteúdo em si mesmo.

Viu-se com essa exposição como, para Fichte, a forma de nosso conhecimento poderia ser determinante de seu conteúdo por ser *originariamente inseparável* desse mesmo conteúdo. Vejamos, agora, porque, não obstante, isso não recusa a prioridade do conteúdo sobre a forma, para a seguir concluirmos mostrando porque, por outro lado, ainda assim, pode-se dizer que Fichte, diferentemente de Maimon, transforma a própria forma de nosso conhecimento em um conteúdo, de modo que, ao mesmo tempo em que é verdade que há uma prioridade do conteúdo sobre a forma de nosso conhecimento, o conteúdo, contudo, não é logrado em algo outro do que a forma de nosso conhecimento, mas sim é essa própria forma *transformada em conteúdo* (o que, como veremos, é diferente de ser tomada como conteúdo por meio de um processo de *abstração e reflexão*) ou seja, transformada em um *ato do sujeito* que, precisamente enquanto ato, é algo de *real* e não meramente formal.

Com efeito, em nenhum lugar fica tão claro papel da doutrina da ciência e do primeiro princípio como fundamento real do conhecimento, que seria anterior e condição de todo fundamento formal, como no sexto parágrafo do *Sobre o conceito da doutrina da ciência*, onde Fichte discute, justamente, a relação entre a doutrina da ciência e a lógica. De fato, segundo Fichte, se a doutrina da ciência, enquanto aquela que forneceria os primeiros princípios que

estariam na base de todas as ciências, deveria estabelecer a forma de todas as ciências possíveis, ainda assim, haveria aqueles que pensariam que a ciência que deveria cumprir essa função seria, justamente, a *lógica*, e não uma doutrina da ciência tal como formulada por Fichte.¹³⁵ Assim, a pergunta por qual seria a relação entre essas duas ciências, entre a lógica e a doutrina da ciência se impõe de modo necessário. Ora, para Fichte, pelo mero fato de que a lógica deve fornecer a mera forma das ciências, enquanto a doutrina da ciência deve fornecer tanto a forma quanto o conteúdo, já se encontraria um caminho para se estabelecer facilmente qual seria a relação entre essas duas ciências.¹³⁶ Afinal, se, na doutrina da ciência, “conteúdo e forma estão necessariamente unificados”, e, se a “lógica deve estabelecer a mera forma, separada do conteúdo”, então

essa separação, que não é originária, só pode ocorrer por liberdade. A livre separação entre a mera forma e o conteúdo seria, então, aquilo pelo qual se institui uma lógica. Chama-se a tal separação de *abstração*; desse modo, a essência da lógica consiste na abstração de todo o conteúdo da doutrina da ciência. (FICHTE, 1988, p. 26)

Aqui, temos um movimento decisivo para o modo como a relação entre forma e conteúdo e a relação entre fundamento real e fundamento formal será pensada a partir de então — um movimento, contudo, que, como vimos, já é antecipado por Maimon, em sua inversão na ordem de fundamentação entre lógica transcendental e lógica geral. A lógica, enquanto ciência, é produzida fundamentalmente por meio de abstração, isto é, por meio da separação de uma determinada forma de um determinado conteúdo. Para que essa separação seja possível, todavia, é preciso, justamente, que forma e conteúdo sejam, de início, dados *conjuntamente*, para que apenas depois se separe a forma de seu conteúdo. Como vimos, porém, apenas por meio do primeiro princípio da doutrina da ciência forma e conteúdo poderiam ser dados de tal modo que haja uma ligação necessária, sem a qual nem um nem outro poderia, de fato, ser dado primeiramente. A forma, portanto, não subsiste inicialmente de maneira separada e independente de seu conteúdo; antes ela está *originariamente* ligada a ele e, outrossim, *tem de necessariamente ser dada primeiramente por meio de sua ligação necessária ao conteúdo*, de modo que a sua separação do conteúdo a que ela está originariamente vinculada só poderia provir de um ato de liberdade, de um ato arbitrário, possível, mas não necessário, uma vez que a ligação entre forma e conteúdo tem de ser primeiramente dada, a fim de que a separação seja possível. Toda forma tem de ser primeira e originariamente dada conjuntamente com o seu conteúdo — caso contrário, não poderia ser dada de nenhum modo, já que é o seu vínculo ao conteúdo que faz

¹³⁵ Ibid., p. 25.

¹³⁶ Ibid., p. 26.

dela algo que é *realmente dado* — para poder ser posteriormente separada dela. Assim, não apenas a lógica não é “nem a doutrina da ciência, nem eventualmente uma parte dela”, uma vez que todas as proposições da doutrina da ciência sempre contêm e expressam a ligação necessária entre a sua forma e o seu conteúdo, como também a própria lógica só pode se constituir como ciência caso pressuponha a primeira e opere sobre o material, sobre as proposições que a primeira fornece.

Entretanto, Fichte acrescenta uma observação central: por mais que a lógica seja constituída por meio da abstração da forma das proposições fornecidas pela doutrina da ciência, uma vez que também a lógica é constituída de proposições, ela não pode, portanto, consistir de uma mera forma. Suas proposições têm de necessariamente ter algum conteúdo. Ora, mas, uma vez que ela abstrai do conteúdo das proposições da doutrina da ciência, de onde proviria o seu conteúdo? Para Fichte, as proposições da lógica adquirem o seu conteúdo do fato de que

Aquilo que na doutrina da ciência era mera forma teria de ser, na lógica, conteúdo, e este conteúdo adquiriria mais uma vez a forma universal da doutrina da ciência, que porém aqui seria pensada determinadamente como forma de uma proposição lógica. Esta segunda ação da liberdade, pela qual a forma se torna seu próprio conteúdo e retorna para si mesma, chama-se *reflexão*. Nenhuma abstração é possível sem reflexão; e nenhuma reflexão é possível sem abstração. Ambas as ações, pensadas separadas uma da outra e consideradas cada uma por si, são ações da liberdade; se, justamente nessa separação, ambas são referidas umas às outras, então, sob a condição de uma, a outra é necessária; mas, para o pensamento sintético, ambas são apenas uma e a mesma ação, vista de dois lados. (FICHTE, 1988, p. 26).

Nessa passagem, há uma série de elementos centrais para o nosso trabalho. A princípio, vemos aqui como o tema da reflexão retorna à baila, depois de ter sido examinado por Reinhold na sua discussão sobre o método de fundamentação da filosofia. Aqui, porém, temos a reflexão definida às claras como o método ou a ação pela qual *a forma se torna o seu próprio conteúdo*. Essa formulação, de novo, tampouco deixa de nos remeter à estratégia de Reinhold na fundamentação de sua Filosofia dos Elementos, tal como a descrevemos aqui, a saber: a estratégia de conceber que as formas de nosso conhecimento são elas mesmas, *tomadas por si mesmas*, um conteúdo. Há, contudo, uma diferença fundamental aqui, a saber: por meio da reflexão reinholdiana, se considerava que as formas de nosso conhecimento, que são tomadas como conteúdo de nossa reflexão, fossem, ao mesmo tempo, o conteúdo originário que estaria no fundamento de nosso conhecimento, mesmo sem nenhuma vinculação um conteúdo distinto delas mesmas. Fichte, porém, afirma, pela sua concepção de reflexão, que só é possível tomar à

própria forma como conteúdo por um processo de *abstração*, ou seja, por uma separação dessa forma de um conteúdo *distinto* dela ao qual, todavia, ela está originariamente vinculada. Assim,

Daqui se segue a relação determinada da lógica com a doutrina da ciência. A primeira não *funda* esta última, mas é esta que funda a primeira: a doutrina da ciência não pode de nenhum modo ser provada a partir da lógica, e não pode pressupor como válida nenhuma proposição lógica, nem mesmo o princípio de contradição; em contrapartida, cada proposição lógica, a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina da ciência; tem de ser mostrado que as formas estabelecidas nesta última são formas efetivas de um certo conteúdo da doutrina da ciência. Assim, a lógica toma emprestada sua validade da doutrina da ciência, mas a doutrina da ciência não toma emprestada a sua da lógica. Além disso, a doutrina da ciência não é *condicionada* e *determinada* pela lógica, mas a lógica o é pela doutrina da ciência. A doutrina da ciência não recebe eventualmente da lógica a sua forma, mas a tem em si mesma, e a estabelece antes, para a possível abstração por liberdade. (FICHTE, 1988, pp. 26–27)

Isso, porém, dá ocasião para que Fichte discuta, no sétimo parágrafo do seu texto, *qual a relação da doutrina da ciência* com o seu próprio objeto, no que ocorre uma virada um tanto inusitada no texto. Afinal, como vimos, Fichte faz da doutrina da ciência o fundamento real da lógica, uma vez que só por meio dela a última poderia adquirir as suas formas. Todavia,

a própria doutrina da ciência é ciência de algo; *e não é esse próprio algo*. Por conseguinte, esta seria em geral, com todas as suas proposições, forma de um certo conteúdo que está aí anteriormente a ela. Como se relaciona com esse conteúdo e o que se segue dessa relação? (FICHTE, 1988, p. 28)

Seria difícil dar uma prova mais contundente de que Fichte mantém ainda, em algum nível, a prioridade do conteúdo sobre a forma. Para Fichte, a própria doutrina da ciência, porque é uma ciência, ou seja, porque é um conhecimento, seria, por isso mesmo, *forma de um conteúdo que é anterior a ela*. Isso, como dissemos antes, poderia gerar a impressão de comprometer a nossa leitura de que Fichte transformaria, por um método que não o de abstração, a forma de nosso conhecimento, ela mesma, em conteúdo. Afinal, se a doutrina da ciência, que deve ser a ciência de todas as ciências e, portanto, condição de possibilidade de toda a ciência, seria uma forma que, contudo, pressuporia um conteúdo anterior a ela, como, então, poderíamos afirmar que Fichte faria do fundamento real de nosso conhecimento a própria forma transformada em conteúdo?

Apesar da aparente dificuldade, o parágrafo seguinte imediatamente anula essa aparente dificuldade. Isso porque, por mais que Fichte afirme de fato que o objeto da doutrina da ciência é anterior a ela própria,

O objeto da doutrina da ciência é, no final das contas, o sistema do saber humano. Este está aí, independentemente da ciência dele, mas é estabelecido por ela em forma sistemática. (FICHTE, 1988, p. 28).

Em outras palavras: embora o conteúdo da doutrina da ciência, enquanto ciência, seja, *relativamente a ela*, um conteúdo que a antecede enquanto forma, esse mesmo objeto, porém, é o “sistema do saber humano”; sistema, aqui, que, portanto, envolve necessariamente as próprias formas do conhecimento, mas não porque elas são tomadas apenas como formas, apenas como um modo de se conhecer um objeto, mas porque elas mesmas são algo de real, quer dizer, porque são *algo dotado necessariamente de um conteúdo que lhe é próprio*. Note-se que, dessa forma, não se concebe essas formas enquanto algo real, algo dotado de um conteúdo próprio, da mesma maneira que Reinhold o fazia, isto é, não se toma a forma em si mesma e isoladamente como conteúdo. Antes, é em razão de essa forma estar vinculada necessariamente a um conteúdo que ela produz e que é inseparável dela que ela se torna, ela mesma, algo de real. Assim, Fichte esclarece que

Àquilo que está no espírito humano independentemente de ciência, podemos também chamar as suas ações. Estas são *o que*, que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o *como*. Portanto, há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados (FICHTE, 1988, p. 28).

Em outras palavras: se Reinhold concebia a forma de nosso conhecimento como conteúdo por tomar as formas elas mesmas isoladamente como conteúdo, para Fichte, porém, a operação de transformar a forma em conteúdo significa não o processo de abstração e reflexão, pelo qual se toma a forma isoladamente como conteúdo, mas sim fazer com que as próprias formas, *por serem reais*, sejam, elas mesmas, *anteriores ao conhecimento enquanto tal*, quer dizer, sejam elas mesmas inseparáveis do conteúdo que serve de fundamento real e anterior ao conhecimento. Desse modo, convém lembrar a diferença de Fichte em relação a Maimon: afinal, Maimon fazia com que a forma só pudesse ser determinante se houvesse como fundamento último um conteúdo indeterminado e indeterminável em si mesmo a partir do qual, porém, ela poderia produzir objetos determinados; daí que as formas de nosso conhecimento só pudessem se constituir, *enquanto formas*, por meio de um processo de abstração com base em seu fundamento real, pensado enquanto um conteúdo anterior que seria sua condição. Tanto Maimon quanto Reinhold, assim, têm um pressuposto em comum, a saber: que as formas de nosso conhecimento, *enquanto formas*, não são constitutivas do conteúdo originário que seria fundamento real de nosso conhecimento. Fichte, porém, faz que as formas do conhecimento,

enquanto *formas*, sejam elas mesmas constitutivas do conteúdo originário e fundamento real que seria anterior ao nosso conhecimento, de modo que a *forma* é constitutiva do conteúdo e, portanto, tanto quanto ele, anterior ao conhecimento e às formas na medida em que são formas de nosso conhecimento. Em suma: não é a reflexão que produz as formas do conteúdo que é objeto de nosso conhecimento, mas antes é porque as formas já são dadas elas mesmas inseparavelmente de seu conteúdo que se pode, posteriormente, por meio da reflexão, fazer das formas o objeto que estará na base e servirá de fundamento real de nosso conhecimento. De fato, a doutrina da ciência não seria senão, precisamente, a reflexão por meio da qual se faria dessas formas o objeto que forneceria o fundamento real de nosso conhecimento. Por meio da doutrina da ciência, então,

algo que já é em si forma, a ação necessária da inteligência, é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação [livre da doutrina da ciência] é uma ação de reflexão. (FICHTE, 1988, p. 28)

Desse modo, podemos também compreender porque Fichte insiste, contra Reinhold, que a representação não seria a ação mais fundamental do espírito humano: afinal, toda representação, justamente, supõe uma distinção entre ela mesma e o seu objeto. Sendo assim, a própria doutrina da ciência, que opera por abstração e, assim, tem por seu objeto um conteúdo distinto dela mesma, seria “um representar” (FICHTE, 1988, p. 33). Fichte insiste, porém, que

Disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também apenas um representar. Na doutrina da ciência, o eu é *representado*; mas disso não decorre que ele seja representado meramente como *como* representativo; pode perfeitamente ocorrer que se encontrem nele outras determinações. O eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia com perfeição ser ainda algo mais. O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra. (FICHTE, 1988, p. 33)

Reinhold pensava que o fundamento real último de nosso conhecimento tivesse de ser encontrado na representação enquanto tal, quer dizer, tomada, ela mesma, como um conteúdo originário. Conquanto tomada como um conteúdo originário, todavia, ela não era forma; antes, era um conteúdo anterior a toda forma e condição de toda forma. Uma vez que a representação, mais do que ser um conteúdo originário, se transformava em forma de nosso conhecimento, todavia, por ser forma, ela já se fazia distinta *daquilo de que ela era forma*. Ora, para Fichte, antes de um ato em que a forma do ato se mostra distinta de seu conteúdo, quer dizer, justamente,

antes do ato de representar enquanto tal, ou, em outras palavras, antes de um ato que é uma forma que se põe como distinta de seu conteúdo, é necessário um ato mais originário, em que *forma e conteúdo são absolutamente inseparáveis*. É apenas a partir dessa inseparabilidade originária entre forma e conteúdo que se poderia constituir, por abstração, uma relação em que forma e conteúdo se distinguem, que nada mais é senão, justamente, o *próprio conhecimento enquanto representar*.

Ora, uma vez estabelecida essa prioridade da forma enquanto *ato* (ou enquanto *forma de um ato* que, precisamente por ser forma de um ato, é inseparável de seu conteúdo) diante da forma enquanto *forma de nosso conhecimento*, podemos nos perguntar: em que consistiria, com exatidão, esse ato originário tanto da forma quanto do conteúdo de nosso conhecimento, e de que maneira forneceria ele o fundamento real tanto da forma quanto do conteúdo de nosso saber? Para responder a essa pergunta, é preciso se voltar, justamente, à própria *Doutrina da ciência*, e ver, aí, como Fichte formula os três primeiros princípios da doutrina da ciência como aqueles que expressariam, justamente, os atos originários do sujeito, do eu, que serviriam de fundamento real para todo conhecimento. Passemos, então, para o exame da *Doutrina da ciência* de 1794.

4. A *Doutrina da ciência* de 1794 e os três primeiros princípios de todo conhecimento

The Sky Moves Sideways Phase 2

4.1 O primeiro princípio

The Sleep of No Dreaming

Tendo em mente o percurso esboçado por Fichte em seu *Sobre o Conceito da Doutrina da ciência*, torna-se claríssimo o método e o raciocínio que desenvolve em sua *Doutrina da ciência* de 1794, sobretudo seu discurso sobre princípios incondicionados ou condicionados segundo a sua forma e a sua matéria. No entanto, também a Doutrina da ciência ajuda a esclarecer o próprio *Sobre o conceito da Doutrina da ciência* e, com especificidade adicional, a esclarecer a tese central de Fichte sobre a forma determinante, a saber, a de que haveria uma *forma* do ato do sujeito que seria ela mesma condição anterior da forma *do conhecimento*, que só poderia ser constituída por meio dela. O fundamento *formal* de nosso conhecimento derivar-se-ia de um fundamento real que, contudo, seria também uma forma, mas *forma de um ato*, que é constitutiva

originariamente de seu conteúdo. Por fim, a exposição de Fichte em sua *Doutrina da ciência* também deixa claro de que modo ele pensa que a própria doutrina da ciência seja, ela mesma, uma reflexão que, ao mesmo tempo, aponta para algo distinto da própria reflexão, uma vez que uma reflexão que toma como conteúdo uma forma que, contudo, não é, ela mesma, uma forma reflexiva, mas sim a forma de um ato originário do Eu. Vejamos, então, como Fichte desenvolve a sua exposição da doutrina da ciência, a fim de podermos compreender melhor tanto em que consistem os atos originários que seriam o fundamento real de nosso conhecimento quanto a maneira com que eles se relacionariam com a reflexão a seu respeito e, assim, com as formas de nosso conhecimento.

Fichte começa sua *Doutrina da ciência* com o destaque para a necessidade de se buscar o primeiro princípio simplesmente incondicionado de todo nosso conhecimento. De maneira bastante significativa, ele aponta para o fato de que esse princípio “não se deixa *provar* nem *determinar*, se ele deve ser o princípio absolutamente primeiro” (FICHTE, 1997, p. 11). De fato, esse princípio tem de “expressar aquele estado de ação [*Tathandlung*] que não aparece sob as determinações empíricas de nossa consciência, nem pode aparecer, mas, antes, está no fundamento de toda consciência e é unicamente o que a torna possível.” (loc. cit.). Ora, disso se segue uma consequência fundamental: esse fundamento originário de nosso conhecimento e de nossa consciência, a *Tathandlung* que estaria em seu fundamento, não poderia, ela mesma, vir a ser algo de que temos consciência; é, portanto, algo a respeito de que só podemos *pensar*¹³⁷. É preciso, portanto, tentar formular um pensamento adequado sobre essa *Tathandlung*, pensamento que deve ser uma “*reflexão sobre aquilo*” que deve pertencer a tal *Tathandlung* e uma “*abstração de tudo que não pertence realmente a ela*” (loc. cit.). Se, porém, tal reflexão, por ser uma operação consciente, não pode tornar “um fato da consciência [*Tatsache*], o que não é em si mesmo um”, todavia, “por meio dela se reconhece que é preciso *pensar* que aquele estado de ação [*Tathandlung*] é um fundamento de toda consciência”.

Assim, podemos compreender melhor em que sentido Fichte compreende que a doutrina da ciência seja, ela mesma, uma reflexão que abstrai a forma do conteúdo de seu objeto e a torna seu conteúdo: o ato originário do Eu, aquele que seria absolutamente primeiro e incondicionado, precisamente por ser condição de todo conhecimento e, precisamente por isso, de toda consciência, não pode se tornar, ele mesmo, consciente: não pode, em outras palavras, ser um *conteúdo* da consciência. Disso, porém, segue-se que tudo que podemos fazer é *pensar como* ele tem de ser para ser o fundamento de nossa consciência, ou seja, qual deve ser a sua *forma*. Ora, mas, precisamente por a *forma* desse ato ser a condição absolutamente necessária da

¹³⁷ FICHTE, 1997, p. 11.

consciência, então, para se chegar a ela, deve-se abstrair de tudo, em todo fato da consciência, que não seja absolutamente necessário e constitutivo para ele. Com o que podemos ver que a reflexão da doutrina da ciência é, em certo sentido, uma *dupla* abstração: abstração, por um lado, do conteúdo incondicionado do fundamento originário, uma vez que este não pode ser objeto da própria consciência; mas também, por outro lado, de todo *conteúdo empírico*, uma vez que, precisamente por ser um conteúdo da consciência, não poderia pertencer àquilo que deve ser pensado como sendo a *forma* como devemos pensar a esse primeiro fundamento real de todo conhecimento. Tudo o que deve restar, por meio desse processo de reflexão, é a *forma originária* do ato constitutivo de todo conhecimento e de toda consciência. E, se ela pode ser, ela mesma, objeto e *conteúdo* de uma reflexão, isso se deve precisamente, por um lado, ao fato de que a reflexão não torna o conteúdo desse ato, e portanto o próprio ato, objeto da consciência, mas sim *unicamente a sua forma*, e, por outro, de que a reflexão abstrai de todo o conteúdo contingente da consciência para encontrar apenas a forma que lhe é necessária e que é sua condição.

Precisamente porque a reflexão deve abstrair de todo conteúdo consciente da consciência, ela poderia, segundo Fichte, começar com qualquer fato, qualquer proposição que seja indiscutivelmente aceita por todos, uma vez que o que importa é que se abstraia dela tudo que não for absolutamente necessário nela para se chegar, assim, àquilo que seria a forma necessária da consciência como tal¹³⁸. Fichte, todavia, escolhe, não sem motivo, a proposição $A=A$, uma vez que essa proposição seria acolhida e aceita por todos sem precisar de nenhuma fundamentação para isso, pois é tomada como autoevidente. Fichte se pergunta, então, a origem dessa aceitação universal. A isso, responde que ela seria “*simplesmente*, ou seja, *sem nenhuma outra razão*, certa”. Ora, mas, se aceitamos a uma proposição sem ter de dar nenhuma razão nem nenhum fundamento para isso, disso, continua Fichte, seguir-se-ia que atribuímos a nós mesmos uma “capacidade de pôr alguma coisa pura e simplesmente” (FICHTE, 1997, p. 13).

Entretanto, o que é isso que teríamos capacidade de pôr pura e simplesmente, sem nenhuma outra razão? Ora, certamente, não o próprio A na proposição $A=A$. Afinal, o que a proposição diz é que A é idêntico a si mesmo; não que *haja algo* que seja A . Antes, o que é posto, é que, “*se A é, então A é*”. A questão, como afirma Fichte, não concerne ao “*conteúdo* [*Gehalte*] da proposição, mas sim meramente à sua forma; não daquilo *de que* se sabe algo, mas sim daquilo *que* se sabe, de algum objeto, qualquer que seja ele” (loc. cit.)¹³⁹ Aqui, fica muito

¹³⁸ Ibid., p. 12.

¹³⁹ Aqui, a própria linguagem de Fichte mostra como ele converte a forma em conteúdo real, uma vez que ele faz que *o que* se sabe, o *was*, seja não o objeto, mas sim a própria forma do saber.

mais claro aquilo que já dissemos anteriormente, a saber: que a reflexão acerca do primeiro princípio busca, precisamente, encontrar a *forma* necessária de nossa consciência, independentemente de qualquer *conteúdo empírico* determinado.

Se, porém, lidamos com a *forma* da proposição $A = A$, e nos perguntamos o que é que é posto por meio dela simplesmente, sem que seja necessário nenhum outro fundamento para tanto, então, o que procuramos é a ligação que faz que haja uma passagem necessária do “Se A é”, para o “então A é”, ou seja, o que liga de modo necessário o “Se” com o “Então” — afinal, é a essa ligação que se atribui a autoevidência, bem como a não necessidade de justificativas para pô-la. Fichte chama a essa ligação, provisoriamente, de X. Essa ligação X, todavia, tem de estar no Eu e ser posta pelo Eu, uma vez que ela não é senão a lei por meio da qual o Eu *julga*, de modo que estabeleça a ligação entre o primeiro A e o segundo A. Mas, se essa lei está no Eu, uma vez que é a lei por meio da qual ele julga, e, além disso, se é ela que é aquilo que é autoevidente e que não precisa de nenhuma prova ou razão na proposição $A=A$, segue-se que o Eu tem de ter dado essa lei para si mesmo, que ele põe essa lei para si mesmo sem necessitar de nenhuma razão ou fundamento para tanto além do seu próprio pôr-se¹⁴⁰.

Fichte nos pergunta, a seguir, em que condições A pôr-se-ia com efetividade¹⁴¹. Ora, não se conclui meramente por meio de $A=A$ se A se põe ou não. Todavia, se X, ou seja, se a ligação necessária entre o primeiro A e o segundo A é o que é posto necessariamente pela proposição $A=A$, então, “*ao menos na medida em que aquela ligação é posta*, A [é] posto *no* Eu, e por meio do Eu, assim como X” (FICHTE, 1997, p. 14). Em outras palavras: ainda que, por meio de X, não se estabeleça se A está posto absolutamente (o que equivaleria ao primeiro A de $A=A$), ainda assim, A está posto no Eu *na medida em que é posta a ligação entre o primeiro A e o segundo A*, e, mais especificamente, está posto *no Eu e por meio do Eu*. Assim, a ligação, embora não estabeleça que A está necessária e absolutamente posto, estabelece, todavia, uma vez que ele está ligado necessariamente a A enquanto a lei de ligação entre o primeiro e o segundo A, que o próprio A está posto no Eu, na medida em que a ligação X que é posta entre o primeiro A e o segundo A está posta no Eu. De fato, uma vez que tanto o primeiro A, enquanto sujeito da proposição, quanto o segundo A, enquanto seu predicado, estão necessariamente relacionados ao X que os vincula, e uma vez que X é posto no Eu, então, ambos os A, tanto o primeiro quanto o segundo, são postos no Eu. Assim, Fichte afirma que a proposição $A=A$ poderia, então, ser formulada da seguinte forma: “Se A é posto *no Eu*, então ele é posto; ou — *então ele é*” (FICHTE, 1997, p. 14).

¹⁴⁰ Ibid., p.13.

¹⁴¹ Ibid.

Se é assim, então “[A] é posto no Eu por meio de X” (loc. cit.). Outrossim: A é posto no Eu como algo que é apenas para o Eu e pura e simplesmente pelo fato de ser posto no Eu. Assim, seria posto no Eu algo que é sempre “igual a si mesmo, sempre um e o mesmo” (loc. cit.), que seria esse algo que faria com que, pelo fato de algo ser posto para o Eu, que esse algo seja, e que seria sempre o mesmo precisamente porque é aquilo que faz com que, independentemente *do que* seja posto no Eu, se algo for posto no Eu, então, que esse algo seja. Mas *aquilo que é sempre posto no Eu, que é igual a si mesmo e é sempre um e o mesmo*, e que faz com que o que quer que seja posto no eu *seja, não é senão o próprio Eu*. Assim, o X que é posto no Eu pura e simplesmente, sem nenhuma prova ou razão, não é senão, justamente, “Eu = Eu; Eu sou Eu” (loc. cit.).

Poderia parecer, então, que chegamos, aqui, ao princípio que expressa adequadamente o fundamento real de todo o conhecimento, a *Tathandlung*. Fichte afirma, porém, que, na verdade, se chegamos à proposição *Eu sou* desse modo, essa proposição ainda não expressa uma *Tathandlung*, mas sim meramente uma *Tatsache*, não o ato originário que produziria a consciência, mas sim um fato da mesma. De fato, ele afirma, ainda, que o X que seria a ligação necessária em $A=A$ e que seria traduzido pela proposição $Eu = Eu$ seria uma proposição da consciência empírica.¹⁴² A razão para isso pode nos ficar clara, se tivermos em mente, precisamente, afinal, que aquilo que a proposição expressa é algo de que, de fato, temos consciência, a saber, a igualdade de nosso eu consigo mesmo; em outras palavras, temos consciência de que $Eu = Eu$; ora, precisamente por termos *consciência* disso, tal proposição, por expressar algo de que temos consciência, expressa um fato presente na consciência, e mesmo um fato necessário dela, mas não uma *Tathandlung*, o *ato* originário que, sendo condição da consciência, não é, porém, ele mesmo, consciente.

Todavia, a proposição $Eu = Eu$ ou *Eu sou Eu* teria, segundo Fichte, uma diferença fundamental em relação à proposição $A = A$, a saber:

a última $[A = A]$ tem *conteúdo* apenas em certas condições. *Se* A é posto, então, certamente, ele é posto *como* a, com o predicado A. Não é, porém, decidido [*ausgemacht*] por meio daquela proposição, *se* ele é de algum modo posto, ou seja, se ele é posto com algum predicado. A proposição: *Eu sou Eu*, porém, vale incondicionalmente, e simplesmente, pois ela é igual à proposição X; ela vale não apenas segundo a forma, mas também segundo seu conteúdo. Nela, o Eu é posto não sob uma condição, mas sim simplesmente, com o predicado da igualdade consigo mesmo; ele *é, portanto*, posto; e a proposição se deixa expressar também assim: *Eu sou*. (FICHTE, 1997, pp. 14–15)

¹⁴² Ibid., p. 14.

Assim, ainda que a proposição $Eu = Eu$ ainda esteja fundamentada apenas em um fato da consciência — o fato de que, se a proposição $A = A$ é certa, então, a proposição “Eu sou” também tem de ser certa —, essa proposição já é fundamentalmente distinta da proposição $A = A$ no sentido de que o seu conteúdo, o *Eu*, é um conteúdo que, diferentemente do A , é necessariamente posto, *onde quer que haja alguma consciência ou que haja algum fato empírico da consciência*. A proposição “Eu sou Eu”, portanto, já nos aproxima mais da primeira condição de toda consciência, do ato originário da consciência, uma vez que ela põe um fato que é absolutamente necessário para todos os demais fatos da consciência, algo que tem de ser posto se alguma coisa deve ser posta pela consciência e na consciência: o *Eu*.¹⁴³

Esse *Eu*, porém, pelo modo como a proposição $Eu = Eu$ foi até o momento fundamentada, é apreendido, precisamente, como algo *dado*. É dada, para qualquer consciência, a existência do *Eu* como condição de todos os fatos conscientes. Para chegar, porém, à *Tathandlung* que deve estar no fundamento de nossa consciência, uma vez que o *Eu* é o fato que subjaz a todos os fatos da consciência, é preciso se perguntar *como o próprio fato do Eu é constituído*. É por isso que Fichte, agora, voltará à proposição $A = A$ para analisá-la de uma outra perspectiva, a saber, da perspectiva do *ato* que estaria por trás dessa proposição. Ora,

por meio da proposição $A = A$ se é *julgado*. Todo juízo, porém, é, segundo a consciência empírica, uma ação do espírito humano; pois ele tem todas as condições da ação na consciência de si empírica, condições que tem de ser pressupostas como conhecidas e dadas para o suporte da reflexão. (FICHTE, 1997, p. 15)

Como vimos, todavia, essa ação de julgar tem o seu fundamento em algo, em um X que não é fundado por nada mais elevado do que ele mesmo, e que é, portanto, *posto simplesmente por si mesmo e fundamentado por si mesmo*.¹⁴⁴ Na medida, porém, em que X é o fundamento de uma ação do espírito humano, Fichte conclui que ele deve ser o “seu puro caráter; o puro caráter da atividade em si; abstraída das condições empíricas específicas da mesma” (FICHTE, 1997, p. 16). X , porém, como vimos, é, precisamente, a proposição $Eu = Eu$, de modo que essa proposição, sendo a condição do ato de julgar na proposição $A = A$, é, portanto, o puro caráter da atividade. Em outras palavras: se X é o puro caráter da atividade, e se X é a proposição $Eu = Eu$, então, o que a proposição $Eu = Eu$ expressa é, desse ponto de vista, o puro caráter de atividade, de modo que, por sua vez, o puro caráter de atividade nada mais é senão a atividade

¹⁴³ Ibid., p. 15.

¹⁴⁴ Ibid., pp. 15–16.

pela qual $Eu = Eu$, ou seja, pela qual o Eu põe a si mesmo. Assim, em uma passagem central para nosso trabalho, Fichte afirma que

Portanto, o pôr do eu por si mesmo é a pura atividade do mesmo. — O Eu *põe a si mesmo*, e é, por meio desse mero pôr por si mesmo; e inversamente: O Eu *é*, e ele *põe* seu ser, por meio de seu mero ser. — Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e o que é produzido por meio da atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o: *Eu sou* é expressão de um estado de ação [*Tathandlung*]; mas também o único possível, como deve resultar do todo da doutrina da ciência. (FICHTE, 1997, p. 16)

Temos, assim, concluída a passagem por meio da qual a proposição $Eu = Eu$ não mais seria a expressão de um fato da consciência, de algo que seria dado *na* consciência e que, portanto, seria um fato empírico da mesma, mas como o *ato originário*, a *Tathandlung* que estaria no fundamento de todo fato consciente, inclusive do próprio Eu enquanto um fato da consciência. O que é central nessa passagem, para nós, é a maneira como ela torna concreto e compreensível o que afirmamos sobre o modo como Fichte concebe a forma enquanto determinante, isto é, como torna a própria forma a condição prévia das formas de nosso conhecimento. Para Fichte, a forma fundamental de nosso conhecimento é, em primeiro lugar, uma forma que, para servir de fundamento para nosso conhecimento, tem de ter o seu fundamento, ela mesma, no seu vínculo originário com um conteúdo originário, que necessariamente a poria e que seria posto por meio dela: o *Eu*. Assim, a proposição que deve ser o absoluto primeiro princípio de nosso conhecimento tem de ser uma proposição em que forma e conteúdo são inseparáveis.

Essa proposição, porém, como vimos, uma vez que é uma proposição, é, ela mesma, *forma de um conteúdo que é dado anteriormente a ela*. Afinal, a proposição $Eu = Eu$, se é extraída de um fato da consciência, não pode senão ser, ela mesma, um fato da consciência e, portanto, algo que é dado no interior da consciência e de nosso conhecimento e que não pode, portanto, ser a condição que lhe antecede. Para que ela possa expressar, portanto, uma condição que é anterior a todo conhecimento e serve, todavia, de seu fundamento, é preciso que, por meio dela, se expresse uma *ação* que, por mais que seja condição de toda consciência, não é, ela mesma, consciente: o *ato* do Eu de *pôr a si mesmo*, unicamente por meio do qual ele pode vir a ser *dado* para a consciência como um *fato* dela. Assim, a proposição que serve de primeiro princípio para o nosso conhecimento é, *enquanto forma de nosso conhecimento*, fundamentada em um ato originário cujo *conteúdo*, embora não possa se tornar ele mesmo consciente, fornece, todavia, a *forma* que, tomada como *objeto* de uma reflexão que abstrai do conteúdo desse ato, fornece, ela mesma, o fundamento primeiro de todo conhecimento, que pode expressar a esse ato originário sem, contudo, fazer dele objeto da experiência precisamente por tomar desse ato

apenas a sua forma; forma que não é senão, precisamente a proposição $Eu = Eu$. De fato, ainda que, em relação ao ato originário, tal forma seja apenas a *forma*, e não o conteúdo do mesmo ato, enquanto fundamento de *nosso conhecimento*, ela é, todavia, uma proposição em que forma e conteúdo *da proposição* são inseparáveis e que, precisamente por isso, fornece o fundamento real primeiro de nosso conhecimento. E, se tal forma pode fornecer de fato o primeiro fundamento real de nosso conhecimento, isso se deve precisamente ao fato de ela ser forma de um ato *do Eu* por meio do qual o *Eu põe a si mesmo*, de modo que o seu conteúdo não subsistiria de maneira completamente independente dela, mas sim seria inseparável dela enquanto a *forma* com que o ato é feito. A forma, assim, é primeiramente determinante não como forma de nosso conhecimento, mas sim como forma de um ato.

Isso tem uma consequência absolutamente central para o modo como a determinação positiva ou o conteúdo positivo que tem de estar na base de nosso conhecimento será concebido, pois implicará uma transformação radical no próprio modo como se concebe o que seja aquilo que faz de algo o que ele é, a sua determinação positiva, o seu *ser* ou a sua existência. Como vimos, em todos os autores anteriores, de Kant a Maimon, essa determinação positiva daquilo que algo é, e não meramente da forma como temos de pensá-lo, se apoiava no pressuposto de que haveria um conteúdo que, de algum modo, seria dado *em si mesmo*, quer dizer, que não dependeria da relação com nenhuma forma para ser constituído do modo que é, ou, pura e simplesmente, para *ser*. Com Fichte, porém, aquilo que será constitutivo de um conteúdo positivo, isso é, aquilo que fará com que ele seja algo mais do que meramente uma relação geral de pensamento, será não mais que ele subsista independentemente de qualquer forma, mas sim que ele *ponha a si mesmo por meio de sua forma*. Positivo e real, em oposição a negativo e meramente formal, será, a partir de então, não mais aquilo que é *em si mesmo*, mas sim aquilo que *põe a si mesmo para si mesmo*, que é não *em si*, mas *para si*. De fato, é precisamente por isso que a forma do ato originário do eu de pôr a si mesmo servirá de base real para a abstração por meio da qual se obterá as formas da lógica geral¹⁴⁵, de modo que também podemos ver assim como Fichte segue Maimon em fundamentar o formal no real, ao mesmo tempo em que, todavia, fá-lo de uma maneira fundamentalmente diferente, recorrendo não a um conteúdo do conhecimento que seria anterior a ele, mas sim à *forma do ato* que seria anterior ao conhecimento para fazê-lo. Não por outra razão, da atividade incondicionada da autoposição do eu, Fichte

¹⁴⁵ A esse respeito, o que Fichte fala mais adiante sobre a forma da proposição é bastante significativo, pois a forma da proposição, quando afirma que mesmo a proposição — $A = - A$, “na medida em que ela é uma mera proposição lógica”, se encontra “sob a forma suprema, da *formidade* [*Förmlichkeit*] em geral, da unidade da consciência” (FICHTE, 1997, p. 22). Ou seja, não apenas a forma do primeiro princípio fornece a base para que, dela se possa abstrair a forma lógica da identidade, mas ela é mesmo a *forma originária*, aquilo que é definidor da forma e, por isso, é a “formidade em geral”.

extrairá a lei formal do pensamento, conhecida como princípio da identidade, $A=A$. Mais ainda: será desse princípio, o da atividade do Eu Absoluto de pôr absolutamente a si mesmo, que se extrairá a

categoria de *Realidade*. Tudo aquilo a que a proposição $A = A$ é aplicável tem, *na medida em que a mesma é aplicável a ele*, realidade. Aquilo que pelo mero por de alguma coisa (de algo posto no Eu) é posto, é realidade nele, é sua essência. (FICHTE 1997, p. 19)

Assim, podemos ter uma melhor compreensão de como Fichte pretende que, por meio da atividade do Eu Absoluto, fundamento lógico e fundamento real sejam, em última instância, idênticos: porque tudo o que é posto, é posto no Eu e no seu ato intelectual de pôr a si mesmo, de modo que o fundamento lógico de como o objeto posto pelo Eu em sua atividade é o mesmo que o fundamento de que esse objeto exista, pois esse objeto só é posto pelo próprio Eu para esse mesmo Eu, no interior do próprio Eu, e só é posto porque o Eu põe primeiramente a si mesmo absolutamente. O fundamento da realidade, da positividade, da determinação positiva de algo estará, portanto, não em ser *em si mesmo*, independentemente de qualquer forma, de qualquer, relação, mas sim ser *para si mesmo*, quer dizer, por meio da relação *a si mesmo* e, portanto, por meio de uma forma que é inseparável de seu conteúdo, porque é posta por ele para que ele seja *para si mesmo*. De modo que

Isso torna então completamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra Eu, e nos leva uma explicação determinada do Eu como sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente em que ele põe a si mesmo como sendo* é o Eu como sujeito absoluto. Assim como ele se *põe* [quer dizer, segundo sua forma], ele *é*, e assim como ele é [isso é, segundo o seu conteúdo], ele se *põe*; e o Eu é, desse modo, apenas para o Eu, e necessariamente o que não é para si não é um Eu. (FICHTE, 1997, p. 17)

Por outro lado, Fichte também se distingue e demarca sua posição claramente em relação a Reinhold: porque, embora, como este, ele ponha no fundamento de nosso conhecimento uma forma que é tomada, por meio da reflexão, *ela mesma como conteúdo*, essa forma, porém, não é a forma *do nosso conhecimento*, ou seja, não é a forma *da representação*, mas sim uma forma anterior a ela, a forma de uma ato que tem de preceder a toda representação, a todo conhecimento e a toda forma do conhecimento como sua condição de possibilidade. No que também fica claro algo fundamental: o ser *para si* não é dado primeiramente pela representação ou pelo pensamento, mas, pelo contrário, é condição de toda representação e todo pensamento, na medida em que seria um pôr a si mesmo por meio de si mesmo que possibilitaria, de início,

não apenas todo o conhecimento, mas também todo o *ser* que é condição prévia de qualquer conhecimento. Como observa Fichte,

Não se pensa necessariamente, quando se é, mas se é necessariamente, quando se pensa. O pensamento não é de modo algum a essência, mas sim apenas uma determinação específica do ser; e há, além dele, algumas outras determinações de nosso ser. — *Reinhold* apresenta a proposição da representação e, na forma cartesiana, o seu princípio diria: *repraesento, ergo sum*, ou, mais exatamente: *repraesentans sum, ergo sum*. Ele vai um pouco além de Descartes; mas (...) não o bastante; pois também o representar não é a essência do ser, mas apenas uma determinação específica do mesmo; e há também, além dela, outras determinações de nosso ser, *por mais que elas tenham de passar pelo meio da representação para chegarem à consciência empírica*. (FICHTE, 1997, p. 20)

Com isso, vimos como o primeiro princípio, aquele que expressa a *Tathandlung*, a atividade do Eu Absoluto, tinha de ser incondicionado tanto segundo o seu conteúdo quanto segundo sua forma: porque expressa a atividade produtora que não depende de nada exterior a si mesma, que é o que é só por si mesma e para si mesma, esse princípio, para fornecer para si tanto a forma quanto o conteúdo primeiros de todo conhecimento, tem de expressar, ele mesmo, a forma de um ato que é anterior a toda forma do conhecimento, a toda consciência e a toda *representação*, enquanto sua condição. Tal atividade incondicionada que seria expressa pelo primeiro princípio, porém, só poderia ser a atividade do Eu Absoluto que põe absolutamente a si mesmo. Com ela, fica explicado como a forma poderia ser determinante do conteúdo de nosso conhecimento, a saber, por ela ser forma de um ato e fornecer assim, do ponto de vista de nosso conhecimento, uma proposição que não é meramente formal, mas sim em que forma e conteúdo são absolutamente inseparáveis e dados incondicionalmente por si mesmos, sem que nenhuma proposição anterior forneça nem um, nem outro.

Poderia parecer, todavia, que, com isso, não avançamos muito em relação a Maimon: afinal, tal formulação pode nos dar a impressão de que todo conteúdo de nosso conhecimento, porque é derivado de um ato do Eu, não poderia, senão, fornecer formas de conhecimento, formas que não forneceriam nem seriam capazes determinar, em última instância, nenhum conteúdo, nenhum objeto que não fosse, ele mesmo, uma forma de conhecimento, isto é, um modo de unificar conteúdos. Todavia, como veremos, o contrário será verdade: será precisamente porque, no primeiro princípio de todo conhecimento, forma e conteúdo são incondicionados, que será possível, por um outro princípio, pensar um objeto que, ainda que só possa ser objeto por ser *na consciência*, ainda assim, seja, ao mesmo tempo, *posto nela como algo distinto dela*. Para entender como isso ocorre, precisamos avançar, então, para o segundo princípio.

4.2 O segundo princípio

Bornlivedie

Como vimos, pelo primeiro princípio, ficou estabelecido que o primeiro fundamento de todo nosso conhecimento, o primeiro princípio absolutamente incondicionado tanto segundo seu conteúdo quanto segundo a sua forma, estabelecia de que modo a forma originária, anterior à forma de nosso conhecimento, poderia ser o fundamento deste — o ato originário do Eu de pôr a si mesmo que seria condição de toda consciência e de todo fato da consciência. Ora, tal princípio, porém, só explica como a consciência poderia se constituir como um fato, um fato de que seria condição de todo nosso conhecimento; não explica, porém, como seria possível que a consciência conhecesse um objeto *distinto* dela mesma, ou, em outras palavras, um conteúdo distinto dela mesma enquanto forma de conhecimento. É por isso que, no segundo princípio da *Doutrina da ciência*, teremos um princípio incondicionado do ponto de vista da sua forma, mas não do seu conteúdo. Isso porque, se a forma do primeiro princípio era a forma do pôr (do Eu), a forma do segundo será a do *opor*, que não pode ser extraída nem derivada da forma do pôr.¹⁴⁶ Afinal, “a forma do *opor* está tão pouco contida na forma do pôr, que, antes, ela é oposta a essa forma. Desse modo, é-se oposto pura e simplesmente, sem qualquer condição. — A é, *como* tal, posto, simplesmente *porque* ele é posto.” (FICHTE, 1997, p. 22)

Tudo isso pode, todavia, soar um tanto estranho — afinal, o ponto não era, justamente, o de possibilitar o conhecimento de algo distinto da consciência, de algo que, portanto, tivesse um conteúdo distinto da forma de nosso conhecimento? Se é assim, de que modo o segundo princípio ser incondicionado em sua forma, mas, justamente, não em seu conteúdo, poderia possibilitar o conhecimento de tal objeto?

Ora, isso pode ser explicado com facilidade se lembrarmos como, para Fichte, a determinação recíproca entre forma e conteúdo é fundamental para a determinação positiva, para o fundamento real do que quer que seja, quer estejamos falando das formas de nosso conhecimento, quer estejamos falando também, portanto, dos objetos que seriam distintos dessa mesma forma. Assim, também o princípio por meio do qual se estabelece o conteúdo que seria distinto a forma de nosso conhecimento teria de estabelecer esse conteúdo com uma forma que fosse inseparável dele e constitutivo dele.

¹⁴⁶ O que permite um paralelo interessantíssimo de Fichte com o Kant da *Nova Dilucidatio*, para o qual haveria dois princípios distintos e igualmente fundamentais da verdade, um, o da verdade positiva, o outro, o da verdade negativa.

Isso, porém, não explica, por si mesmo, por que, nessa determinação recíproca entre forma e conteúdo do segundo princípio, a *forma*, justamente, teria de ser o incondicionado, enquanto o *conteúdo*, por outro lado, seria, justamente, o condicionado. Para entender isso, é preciso lembrar que o fundamento real de cada um dos princípios da *Doutrina da ciência*, precisamente enquanto deve ser fundamento real de todo o conhecimento e que, portanto, deve anteceder a este, é um *ato* e, mais especificamente, *um ato do Eu*. Ora, todo ato, na medida em que é um ato *do Eu*, pressupõe, precisamente por isso, a *existência* do Eu, ou seja, o Eu enquanto *conteúdo*; mesmo que esse ato seja, justamente, um ato por meio do qual se põe algo que *nega* ao Eu, que se *opõe* ao Eu, que é, portanto, o Não Eu. O ato de opor ao Eu um Não Eu, portanto, precisamente na medida em que é um *ato*, tem de pressupor o Eu enquanto conteúdo, enquanto *dado*. Por isso, Fichte afirma que

Mesmo a possibilidade do opor em si mesmo pressupõe a identidade da consciência; e o percurso do Eu que age nessa função é, em verdade, o seguinte: A (o simplesmente posto) = A (aquele sobre o qual é refletido). A esse A como objeto da reflexão se opõe, por meio de uma ação absoluta, — A e desse de julga que ele também seria oposto ao A simplesmente posto, porque o primeiro é igual ao último; identidade que (...) se fundamenta na identidade do Eu ponente e do Eu reflexionante. — Além disso se pressupõe que o Eu que age em *ambas* as ações e que julga sobre ambas é o mesmo. Se ele pudesse ele mesmo se opor a si mesmo em ambas as ações, então — A seria = — A. Assim, também a passagem do por para o opor só é possível por meio da identidade da consciência. (FICHTE, 1997, p. 23)

Se o ato do segundo princípio tem de pressupor necessariamente o conteúdo do primeiro, é preciso algo que faça que, não obstante, ele seja um princípio distinto do primeiro que, como um dos primeiros princípios, tem de ser incondicionado ao menos em uma das duas coisas, ou bem sua forma, ou bem o seu conteúdo. Ora, se o seu conteúdo é derivado do primeiro, não pode ser o conteúdo que faz que ele seja distinto do primeiro princípio; segue-se, portanto, que só poderia ser a forma. De fato, uma vez que esse ato pelo qual se opõe algo ao Eu é um ato necessariamente e fundamentalmente distinto do ato por meio do qual o Eu se põe, disso se segue que ele tem de ter uma forma distinta da forma do primeiro ato — caso contrário, uma vez que ele tem de pressupor o conteúdo do primeiro princípio, o Eu, se a sua forma fosse também derivada do primeiro princípio, ela não poderia ser incondicionada e, portanto, não poderia ser um dos três primeiros princípios, uma vez que cada um deles precisa ser ao menos *parcialmente* incondicionado.

É importante considerar aqui as implicações, para o nosso conhecimento e para a constituição da consciência, do fato da forma do segundo princípio ser incondicionado. O segundo princípio é condicionado quanto ao seu conteúdo, precisamente porque, na medida em

que expressa um ato, expressa um ato *do Eu*, e, por isso mesmo, tem de pressupor o Eu como dado, o que só pode ser feito por meio do ato expresso pelo primeiro princípio. Uma vez, porém, que a forma do ato é *incondicionada*, ou seja, não é derivada de nenhuma outra forma, isso quer dizer que ela põe a si mesma *necessariamente*, sem que seja preciso nenhuma condição ou fundamento para que ela seja posta. Que a forma seja necessária significa, precisamente, que, uma vez dado o conteúdo que é condição para que esse ato possa ocorrer, ele *necessariamente ocorrerá*, dado que a sua *forma* põe a si mesma absolutamente e, portanto, necessariamente se dá, onde quer que haja o conteúdo necessário para que ela possa se dar. Em outras palavras: *onde quer que o Eu se ponha por meio de seu ato originário, ele necessariamente também oporá a si mesmo algo que o nega, o Não Eu*. De fato, é assim que devemos interpretar a afirmação de Fichte de que “se é, desse modo, oposto, simplesmente e sem condição — A é posto *como* tal, simplesmente, *porque* ele é posto” (FICHTE, 1997, p. 22). Ou ainda, mais adiante: “Todo oposto, na medida em que ele é, é, simplesmente, por força de uma ação do Eu, e por nenhuma outra razão. O opor em geral é simplesmente posto por meio do Eu.” (Ibid., p. 23).

Notemos as implicações disso para o que afirmamos sobre o modo como Fichte concebe a forma determinante. A forma do primeiro ato originário do espírito humano será a condição anterior à forma de nosso conhecimento, que fornece tanto um fundamento real para o primeiro princípio absoluto de nosso conhecimento, quanto possibilita que, ele mesmo, enquanto proposição e enquanto princípio real, seja o primeiro fundamento real de todo o conhecimento. Ora, essa forma, embora, justamente, não seja aquela da qual a forma do segundo princípio é derivada, é, todavia, a forma sem a qual o conteúdo do primeiro princípio, e portanto, também do segundo, não seria possível: assim, faz-se com que a forma fundamental de nosso conhecimento seja determinante, ainda que *indiretamente*¹⁴⁷ também do conteúdo de nosso conhecimento que seria distinto da forma do mesmo. Assim, é possível tanto manter o objeto, em sua forma e em seu conteúdo, distinto da forma da consciência e do conhecimento, quanto

¹⁴⁷ A comprovação dessa afirmação se encontra, como seria de se esperar, no *Sobre o Conceito da Doutrina da ciência*: “A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina da ciência, não só é dada por ela, pela proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo. Se, além desse único absolutamente primeiro, houvesse ainda mais princípios da doutrina da ciência, que teriam de ser apenas em parte absolutos, mas em parte condicionados pelo primeiro e supremo, porque do contrário não haveria um único princípio — então o que seria absolutamente primeiro neles só poderia ser o conteúdo ou a forma. Suponham que o *conteúdo* seja o incondicionado [o que é o caso não do segundo, mas do terceiro princípio]; nesse caso, o princípio absolutamente primeiro — que tem de condicionar algo no segundo, pois do contrário não seria o princípio absolutamente primeiro — determinará sua *forma*; e, com isso, sua forma seria determinada na própria doutrina da ciência e por ela e por seu princípio. Ou suponham, inversamente, que a *forma* seja o incondicionado [como é o caso do segundo princípio]; nesse caso, o *conteúdo* dessa forma é necessariamente determinado pelo primeiro princípio, portanto mediatamente também a forma, na medida em que deve ser forma de um conteúdo; assim, mesmo nesse caso a forma seria determinada pela doutrina da ciência, e aliás por seu princípio.” (FICHTE, 1988a, p. 17)

fazer dela, ao mesmo tempo, condição disso que é distinto dela, uma vez que fornece o conteúdo unicamente por meio do qual se poderia produzir, por meio da aplicação de uma *forma* a esse conteúdo, um conteúdo distinto daquele da forma de nossa consciência. De fato, o próprio fato de que seja ainda uma *forma* que produz, a partir do conteúdo originário de nossa consciência, um conteúdo distinto dela, já aponta para como o objeto continua a ser, ainda que distinto da forma de nosso conhecimento, dependente dela: pois a forma que produz a esse objeto, a esse não eu, é forma de um ato, ato que pressupõe necessariamente o sujeito desse ato, o *Eu*, que só pode existir na medida em que o próprio eu age de maneira a produzir a si mesmo e a fornecer a si mesmo, o *Eu*, enquanto dado e enquanto fato da consciência fundamental para qualquer outro fato. Assim, mesmo o *ato* que põe aquilo que é distinto do *Eu*, distinto da consciência — ato que, vale lembrar, ainda que tenha uma forma, por ser forma de um ato, não é ainda uma forma *do conhecimento*, e por isso mesmo pode, com perfeição, por algo que seja *oposto* a essa forma — ainda pressupõe, para que possa fazê-lo, tanto o ato que põe essa forma do conhecimento — o ato do *Eu* de por a si mesmo incondicionalmente — quanto a forma do conhecimento ela mesma — uma vez que, enquanto forma do primeiro princípio, ela é inseparável e determinante do conteúdo que é condição do conteúdo do segundo princípio, precisamente por ser aquilo que é *negado* por ele. O que também se traduz de outra forma: “Originariamente, nada é posto senão o *Eu*; e ele é simplesmente posto. Desse modo, só se pode opor simplesmente ao *Eu*. Mas o que é oposto ao *Eu* é = *Não Eu*” (FICHTE, 1997, p. 24). Assim, vemos se introduzir, com o segundo princípio, uma ação que, embora seja distinta da ação do eu de pôr a si mesmo, só é possível *caso pressuponha essa mesma ação*; ora, sendo assim, essa ação não seria senão aquela que coloca o não eu, o objeto que, embora tenha de ser pensado como distinto do eu, e seja, portanto, algo distinto da pura forma do conhecimento, da consciência, a tem, porém, como *sua condição de possibilidade*. Não por outra razão, a forma geral do pensamento que se extrairá desse princípio enquanto fundamento real de nosso conhecimento *daquilo que é distinto de nossa consciência* será, justamente, o princípio da contradição, ou seja, $A \neg = \neg A$, enquanto que a categoria que Fichte extrairá desse princípio será, por sua vez, a categoria de *negação*.¹⁴⁸

Aqui, é interessante notar como Fichte opera uma inversão fundamental na relação entre forma e conteúdo, frente ao modo com que Kant concebia esta relação. Afinal, na medida em que Kant considerava o nosso entendimento discursivo, o conteúdo dos objetos, embora, em relação ao nosso conhecimento destes, fosse determinado pelo nosso entendimento, tinha que ter origem em outro lugar que não em nosso entendimento; a matéria do objeto tinha de prover

¹⁴⁸ Id., 1997, p. 23.

de algo outro e ser algo outro do que o que provinha da atividade espontânea do entendimento do sujeito. Com Fichte, porém, a origem de tal conteúdo, a *origem material* dos objetos de nosso conhecimento só pode ser o *próprio Eu*, uma vez que eles não são nenhuma matéria que subsistira independentemente deste, mas sim, pelo contrário, uma matéria que se constituiria a partir dele e por uma *forma* distinta de se relacionar a ele do que a forma por meio da qual ele é primeiramente posto enquanto conteúdo — a forma, justamente, de *negá-lo* ou de *opor* a ele, em vez de *pô-lo*. Em outras palavras: a formulação do segundo princípio como sendo incondicionado segundo a forma, mas condicionado segundo o conteúdo, é o modo de Fichte refutar, precisamente, que apenas a forma, mas não a *matéria* dos objetos do conhecimento, mesmo dos objetos cujo conteúdo seja distinto da pura forma de nosso conhecimento, seja produzida pelo sujeito.

Isso, porém, terá uma consequência importante para que possamos demonstrar, por fim, a última característica fundamental da forma determinante, tal concebida por Fichte. Mostramos, por um lado, que a forma é determinante das formas de nosso conhecimento na medida em que ela seria, ela mesma, algo de *real*, forma de um ato que é portanto, constitutiva de seu conteúdo e que precisamente por isso pode nos fornecer, por reflexão, o primeiro princípio que será condição real, tanto formal quanto material, das formas de nosso conhecimento. Mostramos, a seguir, que a forma é condição real não apenas das formas de nosso conhecimento na medida em que elas mesmas são tomadas como um conteúdo que precisa ter a sua origem em um fundamento real, mas também é condição daquele conteúdo que é posto por definição como algo distinto da pura forma de nosso conhecimento, da consciência: o *objeto*, o “Não Eu”. É preciso mostrar agora, todavia, para fornecer o fecho de abóboda da forma determinante de Fichte, que tanto as formas de nosso conhecimento quanto aquilo que é distinto somente serão possíveis caso tenham por condição a forma do ato originário do Eu, de modo que essa forma estaria no fundamento de e produziria tanto aquilo que pertence às formas de nosso conhecimento quanto aquilo que é fundamentalmente distinto delas. É essa a função que, como veremos, o terceiro princípio deve cumprir.

4.3 O terceiro princípio

Sever

É digno de nota que Fichte comece a exposição sobre o terceiro princípio com a afirmação de que

com cada passo que avançamos em nossa ciência, nos aproximamos do âmbito no qual tudo se deixa provar. No primeiro princípio, nada devia, nem podia de modo algum ser provado; ele era incondicionado tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo, e certo sem nenhum fundamento mais elevado. No segundo, não se podia, de fato, deduzir *a ação do opor*; mas, se ela era posta incondicionalmente apenas segundo a sua forma, era, porém, rigorosamente passível de prova que o *oposto* tinha de ser = Não Eu. O terceiro [princípio] é quase completamente passível de uma prova, porque ele não é, como o segundo, determinado segundo o conteúdo, mas sim segundo a forma, e não é determinado por uma, mas por duas proposições. (FICHTE, 1997, p. 26).

Essa passagem é muito sugestiva, porque ela parece implicar que a forma do princípio pode ser identificada, justamente, com a *ação* que ele expressa, precisamente na medida em que se afirma que é a *própria ação do opor* que não pode ser deduzida da ação do pôr — o que deixa ainda mais claro como, para Fichte, é a forma *enquanto forma de uma ação*, mas, outrossim, também é a ação *enquanto forma* (que é inseparável do conteúdo que ela produz) que está no fundamento de nosso conhecimento. Pelo que podemos ver, também, em que consiste mais claramente a parte da forma e a parte do conteúdo de uma ação: a forma é identificada, mais estritamente, com a ação *como tal*, isto é, enquanto princípio de atividade; o conteúdo é, mais estritamente, identificado com o *produto* dessa atividade. Assim, pode-se entender porque, por um lado, para Fichte, em certo sentido, a forma seria menos derivável do que o conteúdo, uma vez que ela é a atividade a partir da qual um conteúdo é produzido, e que, embora seja originariamente inseparável de seu conteúdo, ainda se coloca como algo que pode ser considerado de maneira independente — precisamente por isso que ela pode ser abstraída pela reflexão da doutrina da ciência e tomada, ela mesma, como conteúdo. Todo conteúdo, por sua vez, não pode ser considerado de maneira independente da forma: se tentássemos abstrair-lo de sua forma, ou seja, do modo como ele é *para si*, nada restaria. Ainda que, na ação do Eu, portanto, forma e conteúdo sejam originariamente inseparáveis, a forma da ação, enquanto o que é o princípio de atividade, teria, por assim, dizer, uma *prioridade produtora* — é preciso uma ação para que haja um produto da ação. Por isso, um princípio que seja dependente segundo o conteúdo, mas não segundo a forma, já seria, apenas por esse fato, menos passível de prova do que um princípio dependente segundo a forma, mas não segundo o conteúdo, uma vez que tem em sua base uma ação que, ainda que dependa de que um conteúdo seja previamente dado para poder produzir o seu resultado, ainda assim, *enquanto ação*, é posta pura e simplesmente por si mesma¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Cf. Ibid., p. 23.

No caso da terceira proposição, porém, ocorre, justamente, que ela seja incondicionada segundo o seu conteúdo, mas não segundo a sua forma; a sua forma, enquanto ato, portanto, é derivada dos atos anteriores, pois são eles que determinam *que tipo de ato* tem de ser o ato expresso por essa proposição, e, portanto, também que tipo de forma essa proposição tem de ter — ou seja, um ato que seja capaz de *unificar* ambos os primeiros atos, o de pôr e o de opor. Por outro lado, ela é incondicionada segundo o seu conteúdo, precisamente porque ela deve produzir um conteúdo que não é dado nem derivado nem do conteúdo do primeiro princípio, nem do conteúdo do segundo, uma vez que deve, precisamente, ser aquilo que torna possível que esses dois conteúdos possam existir conjuntamente, sem suprimir um ao outro. Em outras palavras, é precisamente por meio do terceiro princípio que deve ser produzido um conteúdo que torne possível que *tanto a forma de nosso conhecimento, o Eu*, quanto *o conteúdo fundamentalmente distinto dessa forma, o Não Eu*, possam, de algum modo, serem *produtos da mesma forma fundamental anterior e condição de ambos*, ou seja, *do Eu enquanto produto do ato fundamental pelo qual o Eu põe a si mesmo originariamente*.

Se tal terceiro princípio, e o ato que ele expressa, são fundamentais para que se possa satisfazer essa exigência, isso se deve, precisamente, ao modo como os dois primeiros atos, por si mesmos, são absolutamente opostos; decerto, o ato expresso pelo segundo princípio pressupõe o conteúdo do ato expresso pelo primeiro; contudo, pressupõe-no precisamente para *negá-lo*, ou seja, para suprimir esse mesmo conteúdo ao pôr um outro conteúdo que seria, justamente, constituído de tal forma por esse ato ser o conteúdo exatamente oposto ao conteúdo do primeiro. Ora, se ambas as ações, a do primeiro e a do segundo princípio, forem feitas incondicionalmente, portanto, ambas necessariamente se suprimirão: afinal, o conteúdo que é posto pela primeira será suprimido inteiramente pelo conteúdo posto pela segunda, que, justamente, o nega; se, porém, o fizer, então o próprio conteúdo da segunda suprimir-se-á, pois, sem a existência do primeiro conteúdo, não é possível produzir nenhum conteúdo que lhe seja *oposto*. Se isso for correto, porém,

Assim, a identidade da consciência, o único fundamento absoluto de nosso saber, será suspenso. Desse modo, a nossa tarefa é agora determinada. Deve-se, a saber, encontrar algum X, por meio do qual todas aquelas consequências possam ser corretas, sem que a identidade da consciência seja suspensa. (FICHTE, 1997, p. 27)

Ora, uma vez que “os opostos que devem ser unificados estão no Eu, como consciência”, também esse X “tem de estar na consciência” (FICHTE, 1997, p. 27). Os opostos que devem ser unificados são, todavia, ações originárias do Eu,

e a própria consciência é um tal produto da primeira ação originária do Eu, do pôr do eu por si mesmo. Mas, segundo as inferências feitas acima, a ação cujo produto é o Não Eu, o oposto, não é de modo algum possível sem X. Assim, X ele mesmo tem de ser um produto e, de fato, produto de uma ação originária do Eu. Há, por isso, uma ação do espírito humano = Y, cujo produto é = X. (FICHTE, 1997, p. 28)

Em outras palavras: temos de satisfazer a condição de que tanto a forma de nosso conhecimento quanto o conteúdo que seria inteiramente distinto dela — que seria, mesmo, a sua negação — possam ser ambas *fundamentadas* no ato originário do Eu de pôr a si mesmo, sem que desse modo, se suprima, precisamente, o produto desse ato originário que deve estar no fundamento tanto de nossa forma de conhecimento quanto do conteúdo fundamentalmente distinto mas ainda assim produzido a partir dela e *nela*: a consciência.

Que ato, porém, poderia ser um ato por meio do qual por e opor reconciliar-se-iam, de modo que seus produtos não se suprimissem um ao outro por inteiro? Para responder a essa pergunta, temos de, primeiramente, nos perguntar o que faz que ambos os atos suprimam o produto um do outro *por inteiro*. Como vimos, o que fazia com que isso ocorresse, era, justamente, o fato de que cada ato *punha incondicionalmente o seu produto*; o ato do primeiro princípio punha o Eu *pura e simplesmente*, ou seja, *sem nenhuma restrição*, ao passo que o ato do segundo princípio também punha ao Não Eu *pura e simplesmente*, ou seja, *sem nenhuma restrição*. É preciso, portanto, que, por meio dessa atividade, os produtos de cada uma das atividades sejam postos não incondicionalmente, de modo que um suprima inteiramente o outro, mas sim apenas parcialmente, de modo que também suprimam apenas *parcialmente* o produto da outra atividade; é preciso, em outras palavras, uma atividade que faça com que eles se suprimam um ao outro não *inteiramente*, mas sim apenas *parcialmente*. Ora, uma atividade que faça isso não é nenhuma outra senão, justamente, a atividade da *limitação*. “Desse modo, se essa resposta é correta, a ação Y é um *limitar* de cada um dos opostos um pelo outro; e X [o produto da ação] designa um *limite*.” (FICHTE, 1997, p. 28) Isso porque apenas se Eu e Não-Eu não se negam inteiramente, mas sim se *limitam reciprocamente*, que é possível que ambos possam coexistir em uma mesma consciência — a qual, por sua vez, tem que desempenhar nesse contexto o papel de um Eu mais elevado, no interior do qual o Eu limitado se opõe ao Não Eu limitado, ou, nos termos de Fichte, no interior do qual o Eu *divisível* se opõe ao Não Eu divisível. Colocado de outra forma: O Eu só pode por a si mesmo como Eu e opor a si mesmo o Não Eu,

pondo tanto ao Eu quanto ao Não Eu *determinadamente*, ou seja, como se *limitando reciprocamente*¹⁵⁰.

Como podemos ver, assim, se satisfaz inteiramente a exigência para forma determinante tal como proposta por Fichte, a saber: que ela seja capaz de fornecer o fundamento real tanto das formas de nosso conhecimento quanto dos objetos, dos conteúdos que seriam fundamentalmente distintos delas. Isso porque a forma que é *originariamente determinante*, ou seja, a forma que pertence ao ato originário do Eu, não é, ela mesma, uma forma do conhecimento, tanto quanto não é o objeto que se distingue dessa forma. Àquilo que ela põe pelo ato de pôr a si mesma, pode-se, certamente, *opor* algo, mas apenas na medida em que o *próprio ato de opor* não suprime inteiramente esse conteúdo, mas sim apenas suprime a sua incondicionalidade o que significa, precisamente, suprimir a sua completa identificação com a forma do ato originário, ou seja, reforçar a distinção entre a forma de nosso conhecimento e a forma do ato originário e a precedência do último sobre o primeiro.

É por isso também que é fundamental que não seja o *conteúdo* desse ato originário que se torne objeto de nossa consciência, que ele jamais possa ser consciente, mas sim unicamente a sua forma; é isso que garante que o Eu só seja suprimido pelo Não Eu enquanto um conteúdo que já é, na verdade, produto de uma reflexão sobre a *forma* do ato originário pelo qual o Eu se põe e que, por isso mesmo, se é negado, não implica a negação *desse mesmo conteúdo* originário nem da *forma originária* do ato com que ele é posto. É por isso, também, que o ato de limitar do terceiro princípio, é, diga-se de passagem, ele mesmo possível: se negação do Eu pelo Não Eu pode ser apenas parcial, isso se deve precisamente ao fato de que ele só nega o Eu *na medida em que ele é um objeto de reflexão* e, portanto, enquanto o conteúdo da consciência que ela *põe* como sendo idêntica a ela mesma e que *opõe* a outro conteúdo da consciência, que ela *põe* como sendo distinta dela própria. Negar parcialmente significa, aí, justamente, negar o conteúdo do Eu enquanto *forma de nosso conhecimento*, ou seja, enquanto um conteúdo que é obtido por meio da reflexão a partir da forma do ato originário do Eu de pôr a si mesmo, mas não o conteúdo do Eu enquanto conteúdo que é posto originariamente pela forma, precisamente não enquanto ela é objeto de nosso conhecimento, mas sim põe precisamente o produto que é condição para que ele seja possível, o Eu absoluto.

Todavia, poderia parecer desse modo que, se não se suprime o ato originário do Eu de pôr a si mesmo, suprime-se, porém, a possibilidade de todo o conhecimento: pois se o não eu nega ao Eu enquanto forma de nosso conhecimento, como seria possível, ainda, deter algum conhecimento, uma vez que a atividade de oposição do segundo princípio esteja posta? Mais

¹⁵⁰ Ibid., pp. 29–30.

uma vez, é a reflexão que fornece a resposta para a nossa questão: como vimos, o Não Eu suprime apenas a *incondicionalidade* da forma de nosso conhecimento. Inversamente, também a forma de nosso conhecimento não suprime inteiramente ao conteúdo distinto dela, ao Não Eu, mas apenas a sua incondicionalidade. Em verdade, melhor seria dizer: O Eu põe “*simplesmente tanto o Eu quanto o Não Eu como divisíveis*” (FICHTE, 1997, p. 29). Para que ambos sejam postos como se limitando em sua incondicionalidade, todavia, é preciso justamente, uma ação de *unificação* de ambos por meio da sua *limitação recíproca*; a ação, justamente, expressa pelo terceiro princípio: é porque essa ação põe a ambos como limitando um ao outro que eles podem ser postos *simultaneamente* como uma *unidade*. É preciso, precisamente por isso, que haja uma unidade *dentro da qual* Eu e Não Eu se limitam reciprocamente, unidade que, por sua vez, só pode ser mais uma vez a própria consciência, uma vez que tanto Eu quanto Não Eu têm de se dar no interior da consciência. Ora, uma vez que essa unidade, sendo uma unidade da consciência, é uma *forma*, ela pode, ela mesma, tornar-se objeto de uma reflexão; desse modo, porém, justamente se consegue um conhecimento, uma vez que, no conteúdo que se obtém a partir dessa reflexão, não há mais oposição entre o Eu e Não Eu que eram unificados por esse conteúdo enquanto forma. Por meio da reflexão, a forma da consciência na qual Eu e Não Eu eram unificados se torna, ela mesma, uma *forma de conhecimento* (lembramos que a forma *do ato* do Eu de pôr a si mesma, quando transformada em conteúdo da reflexão, se transforma em forma *do conhecimento*), que efetivamente unifica a forma do conhecimento (o Eu) com o objeto distinto dela (o Não Eu), ao menos do ponto de vista da oposição *desse Eu e desse Não Eu determinados*.

Mas isso poderia nos dar a impressão de voltarmos à estaca zero. Afinal, se, no fim das contas, a forma de nosso conhecimento unifica tanto a si mesma quanto o que lhe é distinto, essa distinção não se desfaria, de modo que Fichte não teria conseguido mostrar como a forma poderia ser determinante de um conteúdo fundamentalmente distinto dela? É precisamente aqui que, novamente, o fato do conteúdo do terceiro princípio ser incondicionado desempenhará, novamente, um papel central, pois isso significa que esse conteúdo *nunca pode ser dado inteiramente pelos atos dos princípios anteriores*. A partir do momento em que se chega, por meio desse ato do terceiro princípio, a uma unificação entre Eu e Não Eu em um Eu superior, esse Eu superior, todavia, precisamente por meio da reflexão que efetiva essa unificação em nosso conhecimento, *se torna, ele mesmo um objeto de reflexão* — e, por isso mesmo, um Eu divisível que será, novamente, oposto a um Não Eu divisível *em um outro nível*. É por isso que o terceiro princípio, muito antes de expressar um ato cujo conteúdo pode ser de alguma maneira inteiramente dado, expressa um ato que é, em verdade, uma *tarefa infinita*, de modo que a

distinção entre Eu e Não Eu só é superada por meio da síntese operada por esse ato *relativamente* (ou seja, em relação ao Eu e Não Eu *determinados* que estão sendo unificado por essa síntese *igualmente determinada*), mas não *absolutamente*, pois toda unificação de Eu e Não Eu, de forma de nosso conhecimento e de conteúdo distinta dele, precisamente por se constituir em uma outra forma de conhecimento, também será oposta e distinguida de um conteúdo diverso dela. Assim, assegura-se tanto que a forma de nosso conhecimento possa ser determinante do seu conteúdo, quanto que esse conteúdo, não obstante, permaneça algo *distinto dela*.

É por isso que, não sem motivo, enquanto, ao se abstrair a forma dos primeiros dois princípios, se obtinha o princípio formal da identidade e o da não contradição, respectivamente, abstraindo-se a forma do terceiro princípio, teremos, para Fichte, nada menos do que, justamente, o *princípio de razão suficiente*. De fato, segundo Fichte,

Se se abstrai do conteúdo determinado, do Eu e do Não Eu, e se deixa apenas a *mera forma da união de opostos por meio do conceito de divisibilidade*, então temos o princípio lógico que se chamou, até então, de [princípio] de *razão* [*Grund*] [suficiente]: A [é] em parte = — A e inversamente. Cada oposto é igual ao seu oposto em uma característica = X; e: cada igual é oposto ao seu igual em uma característica = X. Uma tal característica = X se chama o fundamento [*Grund*], no primeiro caso da *relação*, no segundo caso da *distinção*. Isso porque igualar opostos, ou compará-los, é o que se chama de *relacionar*; opor iguais significa *distingui*-los. Esse princípio lógico é *provado*, e *determinado* por meio do nosso princípio material apresentado. (FICHTE, 1997, p. 31)

À primeira vista, a formulação de Fichte do princípio de razão suficiente pode parecer, no mínimo, peculiar; ela afirma, em vez de que tudo tem de ter uma razão suficiente para ser, que cada oposto é igual ao seu oposto e cada igual é distinto de seu igual em uma característica X, e chama a essa característica, justamente, de fundamento ou de razão; razão, porém, que parece à primeira vista muito diferente da razão formulada no princípio clássico de razão suficiente, que estaria mais próxima de um conceito de causa e afirmaria uma relação entre um fundamento e um fundado, e não entre opostos. Por que, então, chamar a esse princípio que Fichte formula aqui de princípio de razão suficiente? Ora, entre outros motivos, precisamente porque seria por meio desse princípio que Fichte pretenderia explicar aquilo de que se valia tipicamente do princípio de razão suficiente para se explicar, e de que o próprio Kant pré-crítico teria se valido para explicar, a saber: *como é possível que duas coisas distintas tenham, ainda assim, uma relação necessária entre elas, de modo que uma delas seja o fundamento da outra*.

Se Fichte formula o princípio de razão suficiente da maneira que ele formula, em outras palavras, isso se deve precisamente ao fato de que, para ele, a única maneira de explicar como duas coisas distintas ainda assim poderiam ter uma ligação necessária, de modo que teríamos um

fundamento real por meio do qual se poderia *conhecê-las em sua determinação própria*, seria fazer não que uma delas fosse o fundamento da outra e apenas uma determinasse a outra, mas sim que ambas as coisas se *determinassem reciprocamente* por meio de *característica comum fundamental*, que seria, portanto, o verdadeiro fundamento *tanto da sua identidade quanto da sua diferença*. Em outras palavras, para fornecer um fundamento real por meio do qual se possa conhecer a relação necessária que há entre duas coisas que são distintas, é preciso buscar esse fundamento não em um dos termos dessa relação, mas sim na *própria relação* enquanto *fundamento originário da determinação de ambos os termos*, de modo que não faz os termos idênticos um ao outro *em si mesmos* (ou seja, não reduz um termo ao outro), mas sim apenas *em uma identidade superior*, de modo que, portanto, conserva a sua *distinção* ao mesmo tempo que permite explicar porque haveria uma *relação necessária entre eles*. E, de fato, é precisamente assim que, novamente, Fichte pretende explicar como, pela forma de nosso conhecimento, poderíamos conhecer algo distinto dessa mesma forma, tendo um fundamento real para esse conhecimento: a forma de nosso conhecimento e o conteúdo distinto dela, ainda que, *em si mesmos*, distintos, só são possíveis sempre porque há uma forma de conhecimento *de nível superior* que unifica a ambos e que fornece o fundamento tanto para que haja uma relação necessária entre eles (na medida em que fornece um nível em que eles são idênticos) quanto para que eles sejam distintos (uma vez que preserva a sua distinção no nível abaixo de si própria).

Por fim, tampouco é fortuito que, se, nos primeiros dois princípios, Fichte extraía deles as categorias de *realidade* e de *negação*, respectivamente, do último princípio, Fichte extrairá, justamente, a categoria de *determinação*. Nas palavras de Fichte,

Se se abstrai inteiramente da forma *determinada* do juízo, de que ele é um [juízo] que opõe ou que compara e que é construído com base em uma *fundamento de distinção* ou de *relação*, e se deixa apenas o universal do tipo de ação — o limitar de um por meio do outro —, temos então a categoria da *determinação* (restrição [*Begrenzung*], em Kant limitação [*Limitation*]). A saber, um pôr da quantidade em geral, seja ela quantidade de realidade, ou de negação, se chama de determinação. (FICHTE, 1997, p. 43)

Ora, no que diz respeito ao conceito de determinação, algumas consequências fundamentais se seguem. A primeira, como fica claro, é que o conceito de determinação não diz mais respeito, como dizia em Kant, àquilo que uma coisa é *por si mesma*, independentemente da sua relação com a nossa forma de conhecimento. Antes, pelo contrário, a determinação daquilo que um objeto é só é possível por meio da *relação* do objeto com a forma de nosso conhecimento, por meio da *distinção* e oposição entre *ambos*, de tal forma que a determinação do objeto não é mais dada de maneira fundamentalmente positivamente por aquilo que ele é *em*

si mesmo, mas sim *negativamente* pelo fato dele se opor àquilo que a consciência *é*, de tal maneira que ele só é possível precisamente pela consciência o pôr como algo oposto de si mesma e como algo que a nega. O conteúdo *positivo* do objeto, portanto, aquilo que ele seria especificamente, só poderia ser obtido por meio de uma operação de *negação* da forma de nosso conhecimento, de modo que tal forma seria, ao mesmo tempo, seria constitutiva para o seu conteúdo. A justificação para tal mudança, como podemos ver, é que, para que a forma de nosso conhecimento fosse capaz de fato de determinar aquilo que o objeto distinto dela é, não era possível admitir que ele o determinasse apenas segundo o seu conhecimento: era necessário que ele o determinasse também segundo a sua existência. Isso implicava, contudo, que o objeto só podia existir agora *em sua relação com a forma de nosso conhecimento*; contudo, por se tratar de uma relação, tal determinação tinha de se apoiar não apenas na identidade entre os termos da relação, na medida em que são unificados por ela, mas igualmente na sua *distinção*, e, portanto, na negação recíproca deles (do Eu e do Não Eu, do sujeito e do objeto, da forma de nosso conhecimento e daquilo que é conhecido por meio dela). A determinação do objeto, que antes podia ser concebida como aquilo que o objeto *positivamente* era *em si mesmo* e não dependendo da negação do seu oposto, passa a ser agora, justamente, concebida como aquilo que o objeto é apenas por meio da sua relação ao outro, por meio da negação do seu oposto e de sua *limitação* por meio dele, de modo que o aspecto *negativo* da determinação, o seu aspecto *relacional*, se torna *constitutivo* não apenas do objeto *em sua existência*, mas também da determinação *como tal*. Para que algo seja determinado, quer dizer, para que tenha um conteúdo específico que diz aquilo que ele *é*, esse conteúdo não pode ser *puramente positivo*, mas tem de ser constituído *tanto de um componente positivo de realidade, quanto de um componente negativo de limitação dessa mesma realidade*.

Disso, porém, se segue uma outra consequência, a saber: que o fundamento incondicionado da determinação, a autodeterminação racional do Eu, não pode ser, ela mesma, determinada em nossa consciência — daí que Fichte fale, expressamente, que o Eu Absoluto não é uma predicação ou uma determinação¹⁵¹. Para Fichte e para Kant, permanece verdade que a autodeterminação do incondicionado tem de ser uma autoposição completamente positiva, que não admite nenhuma negação, uma vez que não depende de nada exterior a ela. Assim, embora, diferentemente do que ocorria em Kant, a determinação dos objetos, enquanto condicionados pela nossa consciência deles, passe a ter um componente fundamentalmente negativo, Fichte mantém que a autodeterminação do incondicionado, precisamente por ser incondicionada e por ser condição da consciência, tem de ser absolutamente positiva — e, por isso mesmo, não pode

¹⁵¹ Ibid., p. 30.

ser *conhecida* por meio de nossas representações conscientes, uma vez que o conhecimento opera, precisamente, por meio da *oposição* entre forma de nosso conhecimento e objeto distinto dela, entre Eu e Não Eu, unicamente por meio da qual se pode *determinar* tanto a um quanto a outro. Não por outra razão, em uma das passagens mais centrais da seção sobre o terceiro princípio, Fichte afirma que,

É primeiramente agora, por meio do conceito apresentado [de divisibilidade, *Teilbarkeit*], que se pode dizer de ambos [do Eu e do Não Eu]: eles são *algo*. O eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (ele não tem nenhum predicado e não pode ter nenhum), ele é simplesmente *o que* ele é, e isso não se pode esclarecer ainda de outro modo. Agora, por meio desse conceito, está na consciência *toda a* realidade; e dessa [realidade] se atribuir ao Não Eu aquela [parte] que não pertence ao Eu, e inversamente. Oposto ao Eu absoluto (ao qual, porém, só se pode opor, na medida em que ele é representado, e não na medida que ele é em si, como se mostrará ao seu tempo), o Não Eu é *simplesmente nada*; oposto ao Eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*. (FICHTE, 1997, p. 30)

5. Considerações Finais

Stupid Dream

Como Reinhold, Fichte busca fornecer à filosofia crítica um fundamento sólido, por meio do qual ela possa estar realmente acima de todas as objeções céticas a seu respeito. Fazer isso, porém, implicava encontrar um fundamento real de nosso conhecimento que fosse efetivamente capaz de explicar como a forma de nosso conhecimento é, ao mesmo tempo, determinante de seu conteúdo. Reinhold tentou fornecer esse fundamento ao tomar as formas de nosso conhecimento — a “representação como tal” —, por meio da *reflexão*, elas *mesmas como um conteúdo* com um fundamento real, que nada mais seria do que o conceito *simples* de representação como condição de toda consciência.

Ao conceber as formas de nosso conhecimento tomadas elas mesmas como conteúdo, todavia, Reinhold cometia, do ponto de vista dos céticos que o criticavam, o que poderia ser visto como um duplo erro: por um lado, essas formas, tomadas como conteúdos, ainda eram *puras formas*, ou seja, não tinham um vínculo com um conteúdo originário *que fosse distinto delas mesmas*, de modo que se poderia perguntar como, afinal, elas poderiam vir a ser usadas para conhecer algo que fosse distinto de si mesmas. Por outro lado, precisamente por serem consideradas um *conteúdo real* e, portanto, como algo que deveria ser, tomado por si próprio, *anterior a todo conhecimento que temos delas*, era perfeitamente possível perguntar: *com que direito, então, poderíamos nos valer disso que é um conteúdo distinto e anterior ao nosso*

conhecimento para mostrar como poderíamos ter um conhecimento que determina um conteúdo distinto dele próprio, sendo que, para tanto, já teria de estar estabelecido que podemos conhecer algo que é distinto e anterior ao nosso conhecimento?

Como vimos, Maimon tinha a sua própria resposta à última dessas questões: o conteúdo distinto e anterior ao nosso conhecimento, muito antes de ser algo que existe de maneira independente e exterior dele, é, em verdade, *inseparável da forma de nosso conhecimento*, pois, mesmo não sendo consciente, é, contudo, algo que só existe *no interior da consciência e como a sua condição*. Era precisamente por isso que, em última instância, tudo que poderia ser conhecido pelas formas de nosso conhecimento, por mais que essas formas estivessem, de fato, em última instância, ligadas ao conteúdo indeterminado que seria a base real *interna e inconsciente* de toda consciência, era, ainda assim, *formas de nosso conhecimento*, quer dizer, conteúdos que não são nada de distinto nem de exterior à consciência, mas sim, pelo contrário, que são essas formas que, ao serem aplicadas a um conteúdo distinto delas mesmas se tornam, *elas mesmas*, conteúdo. Assim, para responder à última pergunta, sobre como poderíamos nos valer de um conteúdo anterior ao conhecimento para fundamentar nosso próprio conhecimento, Maimon tinha de negar que uma resposta à primeira pergunta fosse possível: podemos nos valer de um conteúdo anterior ao nosso conhecimento para fundamentar nosso próprio conhecimento porque esse conteúdo, ainda que anterior, não é nada *exterior* à forma de nosso conhecimento ou à nossa consciência, mas sim *constitutivo e condição dela mesma*. Isso, porém, implica, precisamente, que não seria possível nenhum conhecimento real, nenhum *pensamento real*, nos termos de Maimon, de conteúdo algum que fosse um conteúdo de natureza fundamentalmente distinta das formas de nosso conhecimento, e que tivesse um fundamento distinto delas ou do qual, ao menos, não se pudesse mostrar o seu fundamento na consciência.

Como vimos, para ser capaz de responder a ambas as perguntas, bem como às objeções levantadas as Reinhold, Fichte terá de adotar o princípio da solução de Maimon à segunda objeção, mas terá de recusar a sua consequência: de fato, o conteúdo distinto da forma de nosso conhecimento não é nada de *exterior* a essa forma, à nossa consciência, mas antes é inseparável dela. Porém, isso não deve implicar que todo conteúdo que podemos conhecer por meio das formas de nosso conhecimento seja, por sua vez, ele mesmo uma forma de nosso conhecimento; é necessário que nosso conhecimento seja capaz de determinar um conteúdo *distinto dele*.

Para que isso possa ser alcançado, Fichte adota uma perspectiva completamente inovadora em relação ao que estaria na origem das formas de nosso conhecimento e ao que a própria forma, em geral, seria: a forma, originariamente, não é forma *de nosso conhecimento*, mas sim forma de um *ato* que, por isso mesmo, é *inseparável de seu conteúdo*. O que implica, por sua vez,

também uma concepção absolutamente inovadora do conteúdo e do que daria ao conteúdo o seu caráter positivo e real, uma vez que também o conteúdo originário e condição de todo nosso conhecimento será concebido como conteúdo de um *ato* e, por conseguinte, como *inseparável da forma*. O conceito que unifica essas inovações e que fornece a nova maneira com o fundamento real de nosso conhecimento e a forma determinante serão concebidos, como vimos, é, precisamente, o conceito de *para si*. Por meio desse conceito, e do lugar central que Fichte atribui a ele, aquilo que passa a ser característico de tudo que é dotado de um conteúdo positivo, real, é não o fato dele ser *em si* — um conteúdo desprovido de forma e sem nenhuma relação com nenhuma forma —, mas sim *para si* — um conteúdo que *põe a si mesmo por meio de sua forma* — precisamente, o conteúdo de um *ato*. Desse modo, a própria *forma* pode ser condição real e anterior da forma *de nosso conhecimento*, enquanto forma de um *ato*, que é, portanto, inseparável de seu conteúdo, precisamente porque *o produz*.

Por outro lado, também a concepção de que o fundamento real não é o *em si*, mas o *para si* que permitirá explicar como a forma de nosso conhecimento pode determinar um conteúdo distinto dela própria¹⁵²; pois o *próprio Eu* põe esse mesmo conteúdo por um ato que, tanto quanto o ato em que ele põe a si mesmo, é anterior ao conhecimento e condição dele. Assim, ao mesmo tempo, se possibilita que esse conteúdo distinto possa ser conhecido pelo Eu, precisamente porque se possibilita a reflexão por meio da qual o Eu seja ao conhecimento de que tanto a forma de seu conhecimento quanto aquilo que é oposto a ela *são postos por um ato originário do Eu*, e, portanto, tem como condição de possibilidade a esse mesmo Eu, de modo que podem ser *conhecidas por ele* e por meio de sua *reflexão* sobre o fundamento comum e originário delas no ato do Eu, precisamente, de por forma de conhecimento e conteúdo distinto dela como se determinando reciprocamente ao limitarem reciprocamente um a realidade do outro. Desse modo, se a forma de nosso conhecimento pode ser determinante de seu conteúdo, isso se deve ao fato de que a determinação de ambos *em sua existência mesma* só é possível na

¹⁵² É por isso que, embora Beiser tenha razão em afirmar que “para Fichte, o autoconhecimento torna-se paradigma de todo conhecimento” (BEISER, 2014, p. 24), é preciso qualificar essa afirmação, uma vez que, mesmo em Fichte, esse autoconhecimento ainda tem de possibilitar conhecer um conteúdo que, embora apenas relativamente, e não absolutamente, não seja idêntico àquele que conhece, ou seja, ao sujeito em suas formas do conhecimento. Caso contrário, o “idealismo” de Fichte não seria fundamentalmente diferente do de Maimon que, como vimos, consistia em um conhecimento no qual a forma só determinava o conteúdo porque cada conteúdo já era, por sua vez, ele mesmo uma forma, de modo que, por meio das formas do conhecimento, não se conhecia nada verdadeiramente distinto dessas formas e, por isso, todo conhecimento era um conhecimento do conhecimento, ou seja, um autoconhecimento. Já em Fichte, esse autoconhecimento terá sempre de, ao mesmo tempo, servir de base para que se determine e se conheça um conteúdo que não é simplesmente idêntico àquele que conhece, ou seja, não é posto pela consciência imediatamente como idêntico a ela própria, mas sim, pelo contrário, é posto como sua negação, de modo que conhece-lo por meio das formas de nosso conhecimento não é, simplesmente, conhecer a essas mesmas formas. É por isso, justamente, que o autoconhecimento em Fichte também nunca poderá ser um autoconhecimento consumado, já que essa diferença de quem conhece e do que é conhecido nunca pode ser inteiramente suprimida.

medida em que o conteúdo positivo de ambos só pode ser dado por meio de sua *relação de oposição um ao outro e limitação um do outro*, que seria, justamente, o que faria de cada um deles o que eles *especificamente são*. Desse modo, a determinação do conteúdo de nosso conhecimento passa a ter um componente negativo não apenas *segundo nosso conhecimento dele*, mas também *segundo a sua existência*.

Com isso, poderíamos concluir este capítulo dizendo: para Fichte, só foi possível responder aos céticos e sustentar o projeto crítico de fornecer um fundamento real de nosso conhecimento ao passar de uma concepção de determinação eminentemente positiva para uma concepção de determinação eminentemente negativa — *no que diz respeito aos objetos*. Isso porque só assim se poderia mostrar, por um lado, contra Schulze, que os objetos não são nada em si mesmo e independentemente da forma de nosso conhecimento, mas sim, pelo contrário, dependem da relação com a forma de nosso conhecimento, com a consciência, para existir. Por outro lado, só assim se poderia mostrar, contra Maimon, que os objetos da experiência podem sim ser determinados pelo nosso conhecimento, e de fato precisam sê-lo, uma vez que essa experiência não é algo acessório nem dispensável à consciência, e sim é *produzida necessariamente pela consciência na consciência segundo os princípios fundamentais de sua atividade*. Outrossim: é possível mostrar como poderíamos ter um conhecimento desse fundamento real, sem por isso subvertê-lo em algo que é condicionado, e não condição da nossa consciência e de nosso conhecimento. Isso porque, enquanto esse fundamento real seria o *ato originário do Eu de pôr a si mesmo*, seria possível refletir sobre e conhecer perfeitamente a sua forma, não tal como ela é dada originariamente enquanto forma do ato do Eu e do pôr a si mesmo, mas sim como *objeto e como conteúdo de uma reflexão*. Assim, ainda que não seja possível conhecer o conteúdo desse ato (já que, *enquanto conteúdo*, ele já é sempre condição anterior de todo conhecimento e não pode, portanto, se tornar, *enquanto tal*, conteúdo daquilo de que ele mesmo é condição), a reflexão sobre a sua *forma* forneceria, de todo modo, a forma de nosso conhecimento que serviria de fundamento real para toda forma de conhecimento, uma vez que a forma do ato originário do Eu, tomada como conteúdo de nossa reflexão, forneceria, dessa maneira, um primeiro princípio no qual forma e conteúdo, *enquanto forma e conteúdo de uma proposição* e, portanto, de uma *forma de conhecimento*, seriam *dados absolutamente por si mesmos e de modo que eles seriam originariamente inseparáveis*.

Como veremos no próximo capítulo, porém, mesmo essa concepção da *forma determinante* enquanto forma de nosso conhecimento que determinaria igualmente ao seu conteúdo e que seria, portanto, fundamento real do mesmo, será considerada, por fim, ela mesma *formal demais*. Isso porque, se, por um lado, Fichte assegura um fundamento real de nosso

conhecimento no *ato originário* por meio do qual o Eu poria a si mesmo, desse mesmo ato, porém, só seria possível, novamente, um conhecimento *meramente formal*, na medida em que tudo nesse ato que poderia se tornar objeto de nosso conhecimento, por meio da *reflexão*, seria a sua forma, não o seu conteúdo. Assim, mesmo que essa forma abstraída de seu conteúdo originário e tomada ela mesma como conteúdo pela reflexão possa servir, enquanto princípio, de fundamento real para *todas as formas de nosso conhecimento*, ela não pode servir, todavia, de fundamento real para o conhecimento *do ato originário que estaria em seu fundamento*. É por isso que, como veremos, tanto Schelling quanto o Hegel de juventude tentarão mostrar como seria possível ter um conhecimento não meramente formal desse fundamento real de todo o nosso conhecimento, o que, porém, implicará não apenas repensar *o que* seria esse fundamento — concebendo-o não mais como o Eu, mas sim como a própria *Razão* —, como também o *modo* com que esse fundamento seria conhecido — o que implicará, por um lado, uma crítica radical da reflexão como método de conhecimento, e, por outro, a proposição da *intuição intelectual* como único meio apropriado para conseguir um conhecimento não meramente formal do fundamento real de todo nosso conhecimento.

CAPÍTULO VI

A FORMA ABSOLUTAMENTE SIMULTÂNEA AO CONTEÚDO: A IDENTIDADE ABSOLUTA EM SCHELLING

*O curso que se pode discorrer não é o eterno curso
O nome que se pode nomear não é o eterno nome
Imanifesto nomeia o origem do céu e da terra
Manifesto nomeia o nome das dez-mil-coisas*

Portanto

*No imanifesto se contempla seu deslumbramento
No manifesto se contempla seu delineamento*

*Ambos... O mesmo saindo com nomes diversos
O mesmo diz-se mistério*

*Mistério que se renova no mistério...
Porta de todo deslumbramento*

- Dao de Jing, Cap. I

1. Introdução

Third Eye Surfer

No último capítulo, vimos como Fichte, pela aferição seja das objeções de Schulze e Maimon a Kant e a Reinhold, seja das inovações feitas ao projeto crítico por Maimon e Reinhold, reformula a ideia de forma determinante por meio de uma virada fundamental na própria concepção do que forneceria a positividade necessária ao fundamento real de todo nosso conhecimento, a saber: não o fato dele ser *em si*, mas sim o fato dele ser *para si*. Com isso, se mudava também, radicalmente, o próprio conceito de determinação: aquilo que algo é em sua particularidade não mais é o que fornece o seu conteúdo positivo, aquilo que ele é por si mesmo, mas, pelo contrário, é fruto sempre de uma realidade que passa por uma operação de *limitação e restrição*, e, portanto, que tem a negatividade como um momento constitutivo. Para que a forma pudesse ser determinante, portanto, ela tinha de ser, primeiramente, *forma de um ato* por meio do qual um conteúdo *se põe para si mesmo*, para posteriormente, por meio de uma operação de reflexão, se tornar ela mesma o conteúdo e o princípio real que forneceria o fundamento não apenas das formas de nosso conhecimento, mas também de todo objeto distinto delas, e possibilitaria, ao mesmo tempo, que esses objetos distintos de nossa forma de conhecimento pudessem, ainda assim, ser conhecidos por meio delas.

Ora, uma consequência fundamental seguia-se do fato de que a forma originária que estaria no fundamento de nosso conhecimento não seria forma *de nosso conhecimento*, mas sim forma *de um ato*: que tudo que poderíamos conhecer, graças à nossa reflexão sobre a forma desse ato, seria, justamente, essa forma *enquanto conteúdo*, mas não o *conteúdo mesmo desse ato*. Do Eu que seria o produto originário e o conteúdo fundamental que estaria na base de nosso conhecimento, do fundamento real do princípio de nosso conhecimento (que serviria, por sua vez, como fundamento real dos demais princípios e proposições de nosso conhecimento) só era possível um conhecimento meramente *formal*, não *real*, uma vez que ele não poderia fornecer o conteúdo positivo ele mesmo do que seria o produto desse ato originário. Assim, o paradoxo que desde Kant se tentava solucionar persistia: do fundamento real de nosso conhecimento, teríamos apenas, paradoxalmente, um conhecimento meramente formal.

Embora tenha começado a sua carreira filosófica profundamente influenciado por Fichte, como veremos neste capítulo, a persistência desse paradoxo não escapará a Schelling. De fato, como pretendemos mostrar, mesmo quando Schelling ainda supostamente segue nos passos de Fichte, desde o início há uma tendência diversa em seu procedimento, que estará na base do

modo com que ele visará a solucionar esse paradoxo. A síntese desse procedimento, que não deixa de trazer consigo uma influência central de Fichte, mas depois de a adaptar e a reformular sob outra ótica, poderia ser formulada da seguinte forma: como Fichte, Schelling conceberá o fundamento real que estaria na origem de nosso conhecimento como um fundamento em que forma e conteúdo são absolutamente inseparáveis, e em que a forma seria, em certo sentido, constitutiva do próprio conteúdo (nos termos de Schelling, do “ser” do conteúdo, ainda que não de sua “essência”). Contudo, essa forma não será forma *de um ato*, ao menos não de um ato *distinto do próprio conhecimento*, mas sim será *a própria forma do conhecimento* que será originariamente inseparável do conteúdo que está em seu fundamento — em outras palavras, a forma por meio da qual o conteúdo põe a si mesmo, e que, portanto, é inseparável desse conteúdo, será, justamente, a forma por meio da qual *o conteúdo conhece a si mesmo*.

Isso tem algumas consequências importantes: em primeiro lugar, uma vez que a forma é a forma como o conteúdo conhece a si mesmo, e não como ele é *produzido*, diferentemente de Fichte, para quem haveria uma oposição entre o conteúdo produzido pelo ato originário do Eu e o conteúdo produzido pelo ato do Eu de opor a si mesmo um Não Eu, para Schelling, nenhuma oposição seria possível em relação a esse conteúdo originário; uma vez que ele não é produzido por nenhum ato, mas sim é condição de toda produção, não haveria forma que pudesse produzir algo oposto a ele. Pelo contrário toda forma e toda produção advém originariamente desse conteúdo, de modo que não seria possível, em última instância, conceber um segundo princípio, como o de Fichte, em que a forma desse ato teria uma origem completamente distinta em relação à forma do primeiro ato, dependendo, portanto, do seu conteúdo apenas como condição para produzir o seu conteúdo, mas não para ser a forma que ela é. Toda forma provém de um mesmo conteúdo originário e, portanto, não pode produzir nada que seja efetivamente oposto a ele.

Em segundo lugar, e de maneira inseparável disso: se nenhuma forma pode ser oposta a esse conteúdo originário, segue-se que toda oposição será, portanto, uma oposição que provém apenas da forma e que se encontra apenas na forma, e não no conteúdo *em si mesmo*. É por isso que esse conteúdo originário não poderá ser pensado nem como o sujeito, nem como o predicado da proposição $A = A$, mas sim, apenas como a *pura identidade*, a *identidade absoluta* entre ambos. Identidade que, de fato, para se pôr, tem de se pôr por meio da oposição e da distinção entre sujeito e predicado, entre subjetividade e objetividade, uma vez que essa distinção entre sujeito e predicado é o que constitui a forma do conhecimento enquanto tal, mas que não pode ser confundida, naquilo que ela é *em si mesma*, com aquilo que ela *põe como meio de conhecer a si mesma*.

Como pode-se ver, Schelling visa, aqui, a responder à sua própria maneira às duas questões fundamentais sobre a forma determinante enquanto fundamento real, a saber: como ela poderia ser fundamento real de todas as formas de conhecimento e como ela poderia ser fundamento real de todo conteúdo distinto dessa forma. Por um lado, a forma determinante pode ser fundamento real de todo nosso conhecimento, porque ela é inseparável do conteúdo originário que seria condição desse mesmo conhecimento: ela é a forma por meio da qual esse conteúdo *conhece a si mesmo* e que, precisamente por isso, é inseparável dele. Por outro lado, ela é igualmente fundamento real do conhecimento de todo conteúdo distinto dessa forma, na medida em que ela é, justamente, o que coloca uma oposição entre forma e conteúdo, entre sujeito e predicado. Ao mesmo tempo, porém, essa oposição entre forma e conteúdo posta pela própria forma não impede que, ainda assim, a forma seja capaz de efetivamente determinar o seu conteúdo, uma vez que essa distinção, justamente, não é uma distinção *qualitativa*, mas sim *quantitativa*, uma distinção que se dá apenas na própria forma de nosso conhecimento e *por meio dela*, mas que não elimina o fato de que, *em si*, tanto forma quanto conteúdo de nosso conhecimento são fundamentalmente *um e o mesmo conteúdo* e, em razão disso, a forma de nosso conhecimento é, em última instância, idêntica ao seu conteúdo e nos permite, efetivamente, conhecê-lo.

Aqui, pode parecer que não estamos muito distantes de Fichte: afinal, também em Fichte, era uma oposição meramente relativa, mas não absoluta, que possibilitava que a forma de nosso conhecimento fosse tanto efetivamente distinta de seu conteúdo quanto, ainda assim, se pudesse conhecer o último por meio do primeiro. O que traz a distinção fundamental, porém, não é a maneira como a forma de nosso conhecimento pode fornecer o conhecimento de um conteúdo distinto dela, mas sim a maneira como a forma de nosso conhecimento poderia fornecer um conhecimento não meramente formal, mas sim *real* de seu *próprio fundamento real*. Afinal, em Fichte, para que a distinção entre forma de conhecimento e conteúdo, entre Eu e Não Eu, pudesse ser mantida sem que o conhecimento fosse suprimido, era necessário que o conteúdo originário que fornecia sua identidade em termos absolutos nunca pudesse ser efetivamente conhecido *enquanto conteúdo*; o conhecimento, portanto, se colocava como uma tarefa infinita, que nunca chegava efetivamente ao seu conteúdo originário, uma vez que esse conteúdo só podia ser conteúdo de um *ato*, e não de um *conhecimento*. Com Schelling, porém, *o conteúdo originário já é, ele mesmo, inseparável da forma de nosso conhecimento, de modo que, com essa forma, se pode, efetivamente, conhecer aquilo que esse conteúdo originário ele mesmo é*. De modo que, no interior do próprio conhecimento se supera a oposição que a forma do conhecimento põe, porque essa oposição é, ao mesmo tempo, como a identidade originária se

põe ela mesma *enquanto identidade* e, efetivamente, *conhece a si mesma enquanto identidade e enquanto aquilo que ela é em si mesma*, ou seja, enquanto conteúdo originário que é condição de todo conteúdo e de toda forma.

Assim, o modo com que Schelling concebe a forma determinante novamente enquanto forma de nosso conhecimento é inseparável de uma *crítica da reflexão enquanto método de nosso conhecimento*, ou, pelo menos, uma vez que é a pressuposição de que todo conhecimento só pode ser um conhecimento reflexivo e que, portanto, *abstrai do seu conteúdo originário*, que tornaria impossível conceber um conhecimento não meramente formal, mas sim real do próprio fundamento real de nosso conhecimento. Essa crítica da reflexão será, ela mesma, inseparável de outra consequência importante do pensamento de Schelling: a *reabilitação do conceito de em si*, ainda que reconfigurado. Afinal, o que é *para si*, só pode o ser *por meio da reflexão*; a reflexão, porém, já pressupõe essa separação, no nível do conhecimento, entre a forma e o conteúdo que é posto por meio dela. Se tudo que houvesse, então, fosse o *para si*, então, nenhum conhecimento real do fundamento real de nosso conhecimento seria possível; por isso, é necessário recuperar o conceito do em si, embora não mais como aquilo que é *independentemente de nosso conhecimento* que é *em si mesmo tal como ele é em nosso conhecimento*.

Tendo esboçado essas linhas gerais do pensamento de Schelling sobre a forma determinante, passemos, então, para o modo com que os primeiros traços desse pensamento já se deixariam mostrar em seu primeiro texto publicado, para, depois disso, vermos como esse pensamento se mostra explicitamente articulado em seu *Esboço do Meu Sistema*.

2. Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral

Metanoia

Schelling publica seu primeiro texto filosófico com 19 anos, em 1794, intitulado de *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, “Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral”. Vale lembrar, aqui, que este ano é o mesmo ano em que Fichte publica a sua *Resenha do Enesidemo*, *Sobre o conceito da doutrina da ciência* e a primeira versão de sua *Doutrina da ciência*, os textos fundamentais que discutimos no capítulo anterior desta tese. De fato, como afirma Schulz¹⁵³, Schelling mostra neste texto uma visível influência de Fichte — acrescentaríamos ainda, inclusive em relação aos seus interlocutores, uma vez que Schulze, Maimon e Reinhold são todos mencionados no início do texto —, embora, já aqui, seja vedado

¹⁵³ SCHULZ, 2000.

considerá-lo apenas um seguidor precoce de Fichte. Contudo, parece que ainda pouco se discute esse texto inicial de Schelling — de fato, o próprio Schulz praticamente apenas o menciona de nome, passando para considerações gerais sobre a relação de Schelling com Fichte em sua juventude¹⁵⁴ — o que talvez possa se dever a esse texto aparentar ainda não ter muita originalidade em relação ao pensamento de Fichte, ainda mais por conter uma longa descrição dos três princípios da *Doutrina da ciência*.

A situação, entretanto, parece se transformar, se consideramos este texto do ponto de vista do conceito de determinação e de sua relação estreita com a investigação da relação entre forma e conteúdo do conhecimento. Deste ponto de vista, podemos ver como Schelling já esboça aqui uma concepção da relação entre forma e conteúdo do conhecimento, e de como seria possível que a forma determinasse o conteúdo, que é, em pontos centrais, fundamentalmente distinta da concepção de Fichte, inclusive no modo como ele apresenta e deduz os três princípios fundamentais da doutrina da ciência.¹⁵⁵ De fato, Schelling começa o seu texto pela afirmação de que, depois do estudo da *Crítica da Razão Pura*,

nada me pareceu mais obscuro do que a tentativa de fundamentar uma forma da filosofia, sem que em algum lugar se erigisse um princípio por meio do qual fosse fundamentada não apenas a própria forma originária no fundamento de todas as formas singulares, mas também a interligação necessária da mesma com as formas individuais dependentes dela (SCHELLING, 1985b, p. 14, tradução nossa)

Já aqui, pode-se ver como a perspectiva adotada por Schelling sobre o problema fundamental da *Crítica da Razão Pura* e, portanto, da filosofia crítica, seria formulada em termos distintos da de Fichte. Afinal, para Schelling, não se trata, como para Fichte ou para Reinhold antes dele, de achar um fundamento real de nosso conhecimento que só poderia ser um princípio *material* a partir do qual a forma poderia ser abstraída. Antes, para se fundamentar a forma da filosofia, seria necessário buscar, para ela mesma, não simplesmente um conteúdo que lhe serviria de base e que de algum modo a antecederia, mas sim a *forma originária* que estaria na base de todas as formas do conhecimento e, portanto, da filosofia. Assim, já apenas o modo pelo qual Schelling formula o problema da forma determinante sugere que sua resposta será fundamentalmente diferente da de Fichte: não se trata de achar um fundamento real do qual a forma de nosso conhecimento — a forma da filosofia — pudesse ser obtido apenas

¹⁵⁴ Ibid., p. X.

¹⁵⁵ No que se pode ver também como, de fato, a afirmação de Schelling do início do texto, de que a leitura de *Sobre o Conceito da Doutrina da ciência* teria apenas contribuído para ele aprofundar um caminho investigativo que ele próprio já haveria começado à sua própria maneira, não é mera retórica, mas de fato se baseia em uma diferença de abordagem de ambos quanto ao mesmo problema.

posteriormente, por meio de abstração e reflexão, mas sim de encontrar a forma originária de nosso conhecimento que já seria, ela mesma, enquanto tal, *tão originária quanto o conteúdo do fundamento real*.

De fato, embora, com essa passagem inicial sobre a necessidade de encontrar a forma originária de todas as formas, possa parecer que Schelling, então, abandonaria inteiramente a preocupação com a questão do fundamento real com a qual os sucessores da filosofia crítica kantiana teriam se preocupado até então, nada está mais longe da verdade. Com efeito, é o problema da relação entre forma e conteúdo que é explicitamente tomado, neste texto, como a questão central da filosofia, ou, caso se formule de outra maneira, para Schelling, o grande obstáculo que teria travancado toda empreitada de fundamentação da filosofia seria que “a separação delas [dessas questões] prejudicou extremamente a filosofia até agora, a saber, a pergunta sobre a possibilidade do conteúdo de uma filosofia (...) [e] a pergunta sobre a possibilidade da forma de uma filosofia” (SCHELLING 1985b, p. 14, tradução nossa). Para Schelling, a filosofia só poderá efetivamente ser fundamentada em solo seguro e alcançar o seu princípio último e supremo se não mais nos perguntarmos apenas sobre a possibilidade de sua forma ou sobre a possibilidade do seu conteúdo, mas sim caso se responda a ambas as perguntas e, outrossim, caso não sejam mais tratadas separadamente. Uma conclusão a que ele teria chegado, em suas próprias palavras, profundamente influenciado pela *Resenha do Enesidemo* de Fichte e da *Nova Teoria do Pensamento* de Maimon¹⁵⁶ — obra na qual, justamente, Maimon faz suas críticas a Kant discutidas anteriormente nesta tese e que, não sem motivo, tocam justamente na relação entre forma e conteúdo do conhecimento e em como Kant não teria definido suficientemente bem a relação entre ambos.

De fato, Schelling observa que a filosofia “é uma ciência, isto é, ela tem um conteúdo determinado e uma forma determinada” (SCHELLING 1985b, p.15). Se esse conteúdo e essa forma, porém, devem ser adequados para ser o princípio filosofia, eles não podem ter uma relação meramente arbitrária entre si — muito pelo contrário, seria necessário dar a eles um *fundamento comum*, sem o qual “a forma dessa ciência não poderia gerar o seu conteúdo, e o seu conteúdo não poderia gerar a sua forma de si mesmo” (SCHELLING 1985b, p.15). Schelling pensa, portanto, que, se deve haver um fundamento absoluto de nosso conhecimento, ou, mais especificamente,

Caso o princípio de uma ciência deva ser condição de toda ciência, então ele precisa ser tanto a condição de sua forma quanto a condição de seu conteúdo. Por isso, se a filosofia deve ser uma ciência na qual um conteúdo determinado

¹⁵⁶ SCHELLING 1985a, p. 15.

está ligado a uma forma determinada, e, de fato, não de modo meramente arbitrário, então, o seu princípio mais elevado tem de não apenas fundamentar todo o conteúdo e toda a forma da ciência, mas sim também ter ele mesmo um conteúdo que está ligado com a sua forma determinada de uma maneira não meramente arbitrária (SCHELLING 1985b, p. 17).

Aqui, Schelling já mostra um pressuposto fundamental, compartilhado, decerto, com Fichte, que estará por trás de sua concepção da relação entre forma e conteúdo: muito antes da forma determinar unilateralmente o conteúdo, ou o conteúdo determinar unilateralmente a forma, é necessário um *fundamento* por meio do qual forma e conteúdo *determinem um ao outro, o que faz deles, portanto, originariamente inseparáveis*. O que leva Schelling a dizer, em uma passagem central deste texto, que

Isso esclarece que, se ou o conteúdo da filosofia produz necessariamente a sua forma, ou a sua forma produz necessariamente o seu conteúdo, então, desse modo, só poderia haver, na ideia, uma filosofia, e toda outra filosofia distinta dessa única filosofia seria uma ciência aparente [*Scheinwissenschaft*] (SCHELLING 1985b, p. 16).

Essa filosofia única, específica, aquela que seria uma verdadeira ciência, precisa, como toda ciência, ser “um *todo* que se encontra na forma da *unidade*” (SCHELLING 1985b, p. 16). Essa forma da *unidade*, segundo Schelling, seria a forma *formal* (*formale Form*) da ciência, ou, em outras palavras, a sua forma *universal*, igualmente presente e igualmente condição de todas as ciências, que seria distinta da forma *material* (*materiale Form*), na medida em que essa forma se relacionaria com o conteúdo específico dessa ciência e seria, portanto, a sua forma *particular*, que diz respeito apenas a ela e à sua relação com o seu conteúdo.¹⁵⁷ E isso de tal modo que, segundo Schelling, “se ou o conteúdo da filosofia gera a sua forma, ou a forma gera o conteúdo, então a forma formal é dada necessariamente pela material, ou esta por aquela.” (SCHELLING 1985b, p. 16).

Essa passagem indica algo central para a nossa tese sobre o modo como Schelling concebe a forma determinante, a saber: que *mesmo a forma tem uma dimensão material*, ou seja, uma dimensão em que ela não é uma mera relação universal, mas sim está ligada a um *conteúdo particular que lhe é próprio do qual ela é inseparável*. Nisso, porém, pode parecer que ele ainda não difere muito de Fichte; afinal, como dissemos, Fichte já haveria tornado a forma inseparável e constitutiva do seu conteúdo. Apesar disso, vale notar que Fichte não usa em nenhum momento, nem na *Resenha do Enesidemo*, nem no *Sobre o Conceito da Doutrina da ciência*, e nem na própria doutrina da ciência, o termo “forma material”, tal qual Schelling o usa aqui.

¹⁵⁷ Ibid., p. 16.

Isso de modo algum nos parece fortuito: parece, antes, dever-se precisamente ao fato de que, para Fichte, a forma de nosso conhecimento, enquanto forma *de nosso conhecimento*, não é, ela mesma, inseparável do conteúdo originário dos *atos* do *Eu* de; antes, apenas a forma *dos atos* seria tão originária quanto o seu próprio conteúdo. A forma, portanto, enquanto forma de nosso conhecimento, não tem um caráter *material*; ela não seria uma base a partir qual se extrairia as formas particulares do nosso conhecimento enquanto *fundamento real* delas. Antes, para Fichte, tal extração seria feita sempre de um princípio material, que é material precisamente porque a determinação recíproca entre forma e conteúdo, nele, tem por base um ato originário anterior à forma de nosso conhecimento e que seria *o seu conteúdo*, mesmo que a única parte desse ato que o nosso conhecimento possa tomar como seu conteúdo seja a sua *forma*. Se, portanto, se pode derivar da forma dos primeiros princípios todas as demais formas de nosso conhecimento, isso se deve, para Fichte, ao fato de que essas formas podem ser abstraídas do princípio material que está em sua origem: em outras palavras, se, da forma desses princípios, se pode derivar todas as demais formas, isso é sempre fruto de um trabalho de abstração dessas formas de um fundamento real que é real precisamente porque, aí, a sua forma está necessariamente vinculada a um conteúdo.

Com Schelling, porém, a perspectiva parece se alterar com sutileza, mas de maneira extremamente significativa: se se pode derivar das formas dos primeiros princípios todas as demais formas de nosso conhecimento, não é porque o seu vínculo originário com o conteúdo de seus princípios seria aquilo que faria delas um fundamento real para essas mesmas formas serem obtidas por abstração. Antes, o que faz desses princípios fundamentos reais de todo nosso conhecimento e, portanto, também de todas as formas de nosso conhecimento, é que, neles, *tanto forma quanto conteúdo tenham, considerados em si mesmos, uma dimensão real*, ou seja, um caráter positivo que pode ser atribuído a *eles mesmos, enquanto forma ou enquanto conteúdo*. O que, por outro lado, só é possível precisamente porque não é *apenas* a forma que adquire seu caráter real ao se relacionar com o conteúdo, mas também o conteúdo só adquire seu caráter real pelo seu vínculo com a forma — o caráter de *real* do fundamento real não provém, portanto, apenas de seu conteúdo, tampouco apenas de sua forma, mas sim apenas da *determinação recíproca* de ambos. De modo que, poderíamos dizer, Schelling radicaliza a determinação recíproca entre forma e conteúdo como condição necessária do fundamento real de nosso conhecimento. Isso porque, se, em Fichte, tal determinação recíproca era necessária *porque garantia a relação da forma a um conteúdo*, em Schelling, ela é necessária porque *tanto conteúdo quanto forma dos princípios de nosso conhecimento não têm realidade senão em sua relação de determinação recíproca*. Ou, ou sob outra ótica: o que faz do fundamento real de nosso conhecimento seu fundamento *real* não

é (*apenas*) o fato de que, nele, a forma esteja necessariamente vinculada a um conteúdo, mas também, inversamente, que o conteúdo esteja necessariamente vinculado a uma forma. É por isso que Schelling não apenas formula o problema fundamental da filosofia de um modo essencialmente distinto do de Fichte, como também avalia a crítica de Schulze a Reinhold quanto ao princípio de consciência de uma maneira inteiramente diferente. De fato, de acordo com Schelling, a pergunta fundamental que teria estado na base de toda a investigação filosófica até então teria sido, justamente, “De que tipo deve ser o princípio supremo, já que todo princípio, como princípio, já parece pressupor um princípio mais elevado: deve ele ser um princípio material ou um princípio formal?” (SCHELLING, 1985b, p. 19). Para Fichte, como vimos, a pergunta não era se o primeiro princípio deve ser material ou formal, mas sim *qual princípio* poderia ser, efetivamente, um primeiro princípio *material* de nosso conhecimento, e era com base nessa questão que Fichte criticava Reinhold, não por propor que um princípio material deve estar no fundamento de nosso conhecimento, mas sim porque o princípio proposto por ele não estaria qualificado para ser o *primeiro* princípio material de todo conhecimento. Schelling, porém, formula a sua crítica em outros termos inteiramente; pois,

Caso ele [o princípio] deva ser material, ou seja, um tal que fundamenta apenas um determinado *conteúdo* da filosofia (como o princípio da consciência de Reinhold), então ele não apenas se encontra, enquanto princípio *em geral* (segundo a sua possibilidade), mas também, como princípio determinado, segundo sua *realidade* [*Wirklichkeit*], sob uma forma por meio da qual ele é determinado como princípio em geral e como princípio determinado (que expressa um conteúdo determinado). O princípio da consciência, por exemplo, permanece como princípio material, sempre uma proposição condicionada. Ele deve, Ensidemo pode dizer, ter um sujeito e um predicado; de que modo, porém, deve se tornar primeiramente possível a ligação dos mesmos, se eu não pressupor uma forma que expressa uma relação do sujeito e do predicado, e o que me impede, na medida em que essa não estiver à mão, de suprimir aquela [ligação]? Como devo de algum modo por algo em algum princípio, sem ter uma forma do ser posto? (SCHELLING, 1985b, p. 19)

Assim, diferentemente de Fichte, que não concorda com a crítica de Schulze a Reinhold quanto a subordinação do princípio de consciência ao princípio de não contradição, uma vez que Fichte, como Reinhold, considera que essa forma deva ser obtida por *abstração* de um princípio real que é real, precisamente, por ser *material*, Schelling parece se colocar de acordo quase irrestrito com a objeção de Schulze: um princípio meramente material, precisamente porque é apenas material, não poderia ser o princípio *real* de todo o nosso conhecimento, uma vez que a forma de nosso conhecimento não é algo que pode ser simplesmente *abstraído* desse princípio material, mas antes é uma condição *real* dele tanto quanto a sua matéria ou o seu conteúdo. Por outro lado,

Caso o princípio mais elevado deva ser um meramente *formal*, ou seja, caso ele deva expressar apenas uma forma determinada, como o princípio mais elevado da filosofia leibniziana [presume-se, o princípio de não contradição], então, essa forma tem de ser *incondicionada*, caso contrário o princípio que a expressa já não poderia, como princípio, ser o mais elevado, pois ele, na medida em que é princípio *em geral*, teria sua forma mesma determinada, por sua vez, por um [princípio] mais elevado. Mas não há nenhuma forma geral [*allgemeine*] que não pressuponha necessariamente algum conteúdo (algo que é posto), e nenhuma forma simplesmente incondicionada, que não pressuponha necessariamente um conteúdo determinado unicamente o qual é possível para ela. (SCHELLING, 1985b, pp. 19-20)

Assim, como podemos ver, Schelling de fato se aproxima de Fichte ao defender a necessidade de um primeiro princípio da filosofia, primeiro princípio que não teria sido fornecido por Kant (nem por Reinhold) e pelo qual se estabeleceria o fundamento pelo qual a forma de nosso conhecimento determina o seu objeto não apenas segundo o nosso conhecimento, mas segundo a existência dele — de modo que se respondesse, como Schelling exige, à questão sobre a possibilidade da filosofia não apenas no que diz respeito à sua forma, mas igualmente em relação a seu conteúdo. Diferentemente de Fichte, porém, ele pensa que o que deve fazer desse primeiro princípio o fundamento *real* de nosso conhecimento não é que ele seja um princípio *material*, do qual as formas gerais de nosso conhecimento poderiam ser extraídas e abstraídas. Antes, o que faria desse primeiro princípio um fundamento *real* de nosso conhecimento seria, justamente, que ele seria o primeiro princípio *tanto formal quanto material* e que portanto, nele, *tanto forma quanto conteúdo* fornecessem a base real de todo nosso conhecimento, precisamente porque ambos, sendo incondicionados, só podem convir um ao outro e só podem ser dados um pelo outro, e por nada mais que fosse anterior ou mais originário do que eles. Assim, segundo Schelling, é preciso que

Haja um princípio supremo absoluto, por meio do qual, com o conteúdo do princípio supremo, ou seja, com o conteúdo que deve ser condição de todo conteúdo, necessariamente também a sua forma, que é condição de toda forma, seja dada, de modo que ambos se fundamentam reciprocamente, e, desse modo, o princípio supremo não apenas expressa o conteúdo inteiro e a forma inteira da filosofia, mas também justamente desse modo também se dá a si mesmo o seu conteúdo próprio e a sua forma própria. (Na medida em que ele, a saber, contém o conteúdo de todos os conteúdos, ele também se dá o seu próprio conteúdo, e na medida que ele, enquanto princípio determinado, é princípio da forma de todas as formas, ele também dá a si mesmo, na medida em que ele é princípio *em geral*, a sua forma. A forma material produz a forma formal) (SCHELLING, 1985b, p. 2)

O que, porém, estaria em condições de ser esse primeiro princípio, ou de ser aquilo que é expresso por esse princípio? Para Schelling, uma vez que esse princípio deve ser incondicionado e que, portanto, o seu conteúdo deve ser dado por si mesmo, sem que nenhum conteúdo externo seja pressuposto, tal conteúdo tem de ser “algo que é originariamente simplesmente posto, cujo ser posto não é determinado por nada fora dele, que, portanto, põe a si mesmo (por meio de causalidade absoluta)” (SCHELLING, 1985b, p. 22). Ora, para que esse conteúdo possa ser simplesmente posto, ele tem de ser algo que

contém um Si [Selbst] simplesmente independente, originário, e que é posto, não porque é *posto*, mas porque ele mesmo é o *ponente* [Setzende]. Esse não é nenhum outro senão o Eu originariamente posto por si mesmo, que é dado por meio de todas as características indicadas. (SCHELLING, 1985b, p. 22)

Essa citação é crucial, pois ela permite nos ver, de um só golpe, no que Schelling tanto ainda é, aqui, influenciado por Fichte, quanto, porém, já se afasta dele em pontos essenciais. De fato, neste seu primeiro texto, Schelling, como vimos ainda identifica o fundamento real de nosso conhecimento, aquele em que conteúdo e forma se determinariam reciprocamente se dariam incondicionalmente, como Fichte, ao Eu¹⁵⁸, desenvolvendo a partir do Eu como primeiro princípio de toda a filosofia os três primeiros princípios da filosofia de maneira muito similar à de Fichte, embora com diferenças bastante relevantes¹⁵⁹. Contudo, o modo como Schelling descreve como esse fundamento poria a si mesmo e como, nele, forma e conteúdo se determinariam reciprocamente, é, de novo, sutilmente, mas essencialmente diferente: pois Schelling afirma que esse Si é, justamente, um Si originário *não porque ele é posto, mas sim porque ele é o ponente*, ou *aquilo que põe*. Em certo sentido, portanto, Schelling nega explicitamente a formulação de Fichte do primeiro princípio, segundo o qual o Eu é, *porque ele é posto*.

Isso poderia parecer uma mera diferença de formulação que, contudo, não implicaria nenhuma distinção conceitual fundamental. Contudo, por trás dela, pelo contrário, se encontra, na verdade, já implícita a crítica de Schelling à concepção de Fichte de *para si*. Afinal, ser posto, como vimos, significava ser posto *para a reflexão*; é por isso que, na proposição $\text{Eu} = \text{Eu}$, Fichte identifica o primeiro Eu com o Eu que *é*, enquanto que o segundo Eu seria o Eu *posto como objeto da reflexão*. Isso significa que, se o Eu só é para si na medida em que é posto, e só é posto na medida em que é objeto da reflexão, o Eu, em verdade, nunca consegue se *pôr* como

¹⁵⁸ Ibid., p. 23.

¹⁵⁹ Como, por exemplo, o fato de que Schelling relaciona o princípio de razão suficiente ao segundo princípio e não ao terceiro, tal como faz Fichte. Cf. Ibid., p. 30.

fundamento *real*, ao menos em *seu conteúdo*. Afinal, lembremos: o Eu, enquanto ato originário de pôr a si mesmo, só se torna objeto da reflexão em sua *forma*, não em seu conteúdo. Ao mesmo tempo, porém, deveria ser por meio dessa mesma reflexão que ele poria a si mesmo e, portanto, que o seu *conteúdo* pôr-se-ia. É por isso, precisamente, que o pôr desse conteúdo incondicionado permanece uma *tarefa infinita* para o Eu, em conformidade com o terceiro princípio da doutrina da ciência; enquanto conteúdo, o Eu nunca é efetivamente posto naquilo que ele deveria ser enquanto fundamento real, mas antes, apenas a sua forma é posta, e, tomada como um conteúdo, *ela mesma se opõe ao conteúdo originário do Eu*, na medida em que seria, justamente, não o próprio conteúdo do Eu, mas sim a sua forma *tomada como conteúdo* e que, por isso mesmo, necessariamente, é um conteúdo *distinto* e *oposto* a esse conteúdo. (Não por outra razão, Fichte enfatizará que o Eu divisível, enquanto Eu *divisível*, se opõe ao Eu Absoluto tanto quanto o Não Eu, uma vez que ambos são *algo*, quer dizer, ambos são *objetos* da consciência). Desse modo, a posição do Eu para si mesmo permanece uma posição sempre *formal*; o que ele é, enquanto posto, quer dizer, enquanto objeto da reflexão, nunca pode chegar de fato a ser perfeitamente idêntico com aquilo que ele *é*. Se o Eu enquanto fundamento real originário de nosso conhecimento fosse, então, aquilo que ele é *porque é posto*, ou seja, aquilo que ele é *apenas* para si, ele seria, em verdade, não um fundamento em que forma e conteúdo são dados de modo inseparável, absolutamente conjuntamente e *simultaneamente*, mas sim, em verdade, um fundamento em que apenas a forma é, de fato, absolutamente dada, mas não o conteúdo. A forma nunca é capaz de produzir o conteúdo incondicionado unicamente o qual a conviria, porque, em seu ato de produzir o conteúdo, ela nunca produz um conteúdo *tão originário quanto ela mesma* e, por isso mesmo, incondicionado, mas sim *só põe a si mesma enquanto conteúdo e só se reduplica*, de modo que esse conteúdo nunca poderia ser idêntico ao conteúdo originário, mas sim só poderia ser um conteúdo condicionado, porque um conteúdo derivado, um conteúdo que não é o conteúdo que se dá absolutamente e de maneira inseparável de sua forma, mas sim o conteúdo que resulta da forma pôr *a si mesma* como conteúdo, o que é diferente de pôr a si mesma *juntamente* com o seu conteúdo.

Não pode ser fortuito, então, que Schelling defina o “Eu” enquanto fundamento real último de nosso conhecimento como “não o que é posto, mas sim o ponente”. Naquilo que é posto, há sempre a oposição entre o posto e o que é *oposto*, justamente porque o que é posto é a *forma tomada como conteúdo*, a reflexão, o *pensamento*; aquele que põe, porém, é precisamente aquele em que forma e conteúdo estão efetivamente dadas de maneira igualmente incondicionada e originária e, portanto, simultaneamente, de modo que o conteúdo do fundamento real seja efetivamente *dado*, em vez de ser necessário se esforçar infinitamente e, ao mesmo tempo, *em*

vão para produzi-lo por meio do que é posto. É por isso, inclusive, que Schelling também abandonará o próprio uso do termo “Eu” para designar esse que deve ser o fundamento real último de todo o nosso conhecimento. Afinal, pretende-se, com o termo “Eu”, como Fichte de fato pretendia, nomear algo que é caracterizado por ser aquilo que ele é *para si*, ou seja, aquilo que é pelo fato de que *reflete sobre si mesmo*. A partir de agora, todavia, será necessário buscar o fundamento real originário não no que é *para si*, uma vez que, aí, forma e conteúdo não podem ser igualmente originários, mas sim no que é *em si*, mas que, *sendo em si*, ainda assim, ou, melhor ainda, precisamente pôr ser *em si*, é aquilo em que forma e conteúdo serão efetivamente inseparáveis porque dados de maneira igualmente incondicionada e originária. Com isso em mente, podemos, tendo em vista as diferenças de concepção do fundamento real último de nosso conhecimento que já estariam implicitamente presentes nesse primeiro texto de Schelling em relação a Fichte, ver como essas diferenças serão explicitamente tratadas e levadas às suas últimas consequências no *Esboço de meu sistema*.

3. Esboço do meu sistema

Metanoia II

Como vimos, a diferença entre a concepção do fundamento real último de nosso conhecimento como aquilo que é *porque é posto* e aquilo que é posto não *porque* é posto, mas sim porque é o *ponente*, torna compreensível porque Schelling se afastará de Fichte e chegará à sua filosofia da identidade, tal como esta é exposta em seu *Esboço do meu sistema*. Isso porque lá, justamente, não será mais o Eu Absoluto que será concebido como o princípio primeiro da filosofia, como o fundamento a partir do qual tanto sujeito quanto objeto, tanto forma quanto conteúdo seriam determinados, mas sim a *Razão*, entendida como identidade absoluta entre sujeito e objeto, entre forma e conteúdo. Essa mudança, como vimos, sdever-se-á, justamente, ao fato de que o fundamento real, enquanto aquilo que é *porque é posto*, ou seja, enquanto aquilo que é *para si*, enquanto *Eu*, seria um fundamento no qual apenas a forma desse fundamento é tomada como conteúdo pela reflexão na qual é posto, de modo que, por meio dessa posição, tal fundamento nunca põe efetivamente a si mesmo integralmente em sua forma e em seu conteúdo, mas sim apenas coloca a sua forma *como* conteúdo. Desse modo, porém, nunca se chegaria efetivamente, por meio dessa posição, naquela condição em que conteúdo e forma do fundamento são dados de maneira inseparável e igualmente originária, mas sim, pelo contrário, se colocaria a ambos sempre como *fundamentalmente opostos*, uma vez que a forma, *tomada*

como conteúdo, é necessariamente oposta ao conteúdo, enquanto *conteúdo originário*, precisamente porque a forma, tomada como conteúdo da reflexão, é a forma *separada* e *abstraída* de seu conteúdo. É por isso que, para apreender a esse fundamento originário tal como ele é *em si* mesmo, e não tal como ele é posto pela reflexão, será necessário, em certo sentido, dar um passo atrás, e não se abstrair do conteúdo desse fundamento originário, mas sim, justamente, da *própria reflexão*, ou seja, do próprio ato de posição que gera, necessariamente, uma *oposição* entre a forma e o conteúdo do fundamento real originário. Assim, não é fortuito que, logo na introdução desse texto, ao discutir sobre em que medida o seu sistema seria ou não idealista, e em que medida ele seria comparável ou fundamentalmente igual ao de Fichte, Schelling observa que,

Ora, poderia muito bem ser o caso que o idealismo, por exemplo, que Fichte primeiramente apresentou e que ele afirma ainda agora, tivesse um significado inteiramente diferente do que aquele [do que o idealismo do próprio Schelling] Fichte, por exemplo, poderia ter pensado o idealismo em sentido completamente subjetivo, eu, em contrapartida, em sentido objetivo; Fichte poderia permanecer, com o idealismo, no ponto de vista da reflexão, eu, em contrapartida, teria me posto, com o princípio do idealismo, do ponto de vista da produção: para expressar essa oposição de maneira compreensível, o idealismo em sentido subjetivo teria de afirmar que o Eu seria tudo, e o [idealismo] em sentido objetivo, inversamente: Tudo seria = Eu, e não existe nada senão o que é = Eu, o que, sem dúvida, são duas perspectivas distintas, por mais que não se vá negar que ambas são idealistas. (SCHELLING, 1985a, p. 41)

Aqui, mostra-se, precisamente, a distinção que afirmávamos já começar a se manifestar no modo como Schelling descrevia o fundamento real último de nosso conhecimento em *Sobre a possibilidade da forma de uma filosofia em geral*. Afinal, posicionar-se no ponto de vista da produção não seria senão, justamente, se por no ponto de vista do *ponente*, do *Setzenden*, do que *põe* e do que *produz*, e não do que é posto, e, portanto, do que é *produzido*, ou seja, do Eu. porem razão disso, também, o idealismo de Schelling e o idealismo de Fichte seria fundamentalmente distintos, e é por meio da compreensão desse modo distinto de apreender a relação entre ponente e posto, entre forma e conteúdo, que podemos melhor compreender a afirmação ironicamente obscura de Schelling de que a distinção entre o seu idealismo e o idealismo de Fichte seria que o último afirmaria que o Eu seria tudo, e o de Schelling afirmaria que tudo seria Eu. Afinal, uma vez que se conceba/defina/estabeleça/excogite a identidade entre o Eu e todas as coisas, que diferença faria inverter a ordem dos termos? Contudo, desde Kant já sabemos que, se, do ponto de vista da lógica *geral* e, portanto, da lógica *formal*, a ordem dos termos que ocupam a posição de sujeito e de predicado não faz diferença, do ponto de vista da

determinação, ou seja, da relação *real* entre sujeito e predicado, essa ordem desempenha um papel fundamental, uma vez que indica que termo ocupa a posição de fundamento ou de determinante e que termo ocupa a posição de fundado ou de determinado. Em função desse raciocínio, o idealismo de Fichte consiste em dizer que o Eu é tudo, o que implica dizer que o Eu é o *fundamento*, é aquilo que *põe* todas as outras coisas, é o que está no fundamento e na origem destas. O problema para Schelling nessa afirmação, seria, precisamente, que ela pegaria aquilo que só é porque é primeiramente *posto* — o Eu, aquilo que é o *para si* — e como que o poria, em certo sentido, *retroativamente* no lugar daquilo que o poria, daquilo que seria o *ponente*. Aquilo que é o produto seria colocado no lugar do produtor, de modo que se tomaria o produto como se ele fosse absolutamente tudo, quer dizer, como se ele fosse o fundamento originário real de todas as coisas. Assim, o Eu, que só seria porque é primeiramente posto, ou seja, que só é posto primeiramente como predicado, é posto agora também na primeira posição, de sujeito, como aquele que põe, de modo que tudo que se pode dizer igualmente que o Eu é tudo porque ele, colocado na posição de ponente, seria aquele que poria todas as coisas.

Bem pode-se ver, todavia, porque Schelling chama a isso de um idealismo *subjetivo*: afinal, o Eu que é posto, como vimos, é apenas o Eu que é objeto da reflexão, e o objeto da reflexão é sempre apenas a *forma* do fundamento real que estaria na base da própria reflexão, nunca o seu conteúdo. De modo que, embora, do ponto de vista daquilo que tem por condição o Eu, tal objeto forneça, de fato, o fundamento real disso que é condicionado pelo Eu, do ponto de vista daquilo que é condição do Eu, ou, em outras palavras, condição de que o Eu seja posto, ela fornece um fundamento meramente *subjetivo*, porque meramente *formal*, ou seja, que só nos diz como devemos *pensar* esse fundamento, sem, contudo, poder nos fornecer efetivamente o conteúdo daquilo que ele é. Outrossim: do ponto de vista do Eu, ou seja, daquele que é posto, do *para si que pensa*, tal pensamento terá de ser sempre oposto àquilo que ele pensa, de modo que não possa fornecer o seu conteúdo, uma vez que o pensamento, enquanto reflexão, separa, justamente, a forma do conteúdo originário desse fundamento e faz dela mesma um conteúdo *por si mesma*, conteúdo que, precisamente por ser separado do conteúdo originário, é, por isso mesmo, *oposto a ele*.

O idealismo de Schelling, em contrapartida, seria um idealismo *objetivo* por se colocar “no ponto de vista da produção”, isto é, por não tomar o Eu, que é posto, como o fundamento *originário*, mas sim retornar à perspectiva daquilo que *o põe*, e que, só porque põe algo, possibilita que haja um Eu, para início de conversa.

É possível, contudo, que algo possa não parecer certo, aqui; afinal, essa distinção entre o ponente e o posto parece sugerir que não haveria uma relação de identidade neles, nem em

Fichte, nem em Schelling — o que, obviamente, é falso, uma vez que ambos afirmam expressamente a identidade do que põe e do que é posto, do sujeito e do predicado, do sujeito e do objeto. A questão, porém, não é a de negar a identidade entre ambos, entre sujeito e predicado, e sim saber qual seria a natureza dessa identidade. No caso da identidade do idealismo fichteano, aquele que põe seria idêntico àquilo que é posto, precisamente porque aquele que põe só é *porque é posto*, ou seja, porque o que é posto é colocado igualmente na posição daquilo que põe. A identidade, nesse caso, porém, é uma identidade *formal*, pois o que faz que o que põe e o que é posto sejam idênticos é a *forma* do que põe, que, tomada como objeto da reflexão, torna-se forma e conteúdo de nosso conhecimento. Por isso mesmo, precisamente porque nosso conhecimento tem apenas a forma desse ato como seu conteúdo, como seu objeto, e não o conteúdo do próprio ato, o Eu enquanto objeto da reflexão só é efetivamente idêntico com o fundamento que o põe no que diz respeito à sua forma, não no que diz respeito ao seu conteúdo. Dizer que o Eu seria tudo, seria, então, desse ponto de vista, dizer que tudo só é idêntico de uma perspectiva formal, e dizer que tudo que pode ser posto, tudo, portanto, que existe, só é passível dessa identidade formal com aquilo que o põe, nunca uma identidade completa e efetiva, ou seja, uma identidade de forma e de conteúdo.

É por isso, portanto, que é tão importante para Schelling tomar a perspectiva da “produção”: não para negar a identidade entre o que põe e o que é posto, mas, justamente, para possibilitar que essa identidade possa ser mais do que uma identidade formal. É por isso, também, que não se trata de negar que o que seja posto seja o Eu; não por outra razão, Schelling afirma que tudo é o Eu ou que não haveria nada que não seria o Eu; afinal, na medida em que o fundamento real se torna objeto da reflexão, ele se torna, certamente, o Eu e, portanto, aquilo que é *para si*, e é idêntico a isso que ele põe na medida em que compartilha com ele a sua forma, forma que nada mais é senão, justamente, a *forma da identidade*. Todavia, se é possível que isso que põe o Eu seja formalmente idêntico a ele, isso só pode se dever ao fato de que o que põe é, primeiramente, *idêntico a si mesmo, tanto do ponto de vista da forma quanto do ponto de vista do conteúdo*. Assim, desvenda-se também com exatidão a afirmação de Schelling, do *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*, de que o fundamento real último de nosso conhecimento é aquele que é, *não porque é posto*, mas sim porque é o *ponente*¹⁶⁰: não é primeiramente o fato de pôr aquilo que tem uma identidade formal consigo mesmo que faz que esse fundamento seja, mas é precisamente o fato de ele ser aquilo que é plenamente idêntico a si

¹⁶⁰ Não sem motivo, mais a frente no texto, Schelling também afirma: “Essa identidade [que seria o fundamento real], porém, não é o produzido, mas o originário, e ela apenas é produzida, porque ela é.” (SCHELLING, 1985a, p. 60)

mesmo tanto em sua forma quanto em seu conteúdo que torna possível que ele *ponha* algo que é idêntico formalmente a ele. Por isso, para que possa haver o Eu como aquilo que é posto, é preciso que haja a *Razão* enquanto aquilo que o põe; para que haja aquilo que é *para si*, é preciso que haja o que é *em si*, não no sentido do que é independente de qualquer forma, mas sim, justamente, no sentido daquilo em que forma e conteúdo são inseparáveis, do que, portanto, não é idêntico a si mesmo apenas formalmente, *para si*, mas também *efetivamente* e *em si*, ou seja, também em seu conteúdo. Não por outro motivo, Schelling afirma que só se chega ao pensamento adequado sobre a Razão

(...) por meio da reflexão sobre aquilo que, na filosofia, põe-se entre o subjetivo e objetivo, e que, evidentemente, tem de se comportar como um indiferente frente aos dois. (...) para pensá-la [a Razão] como absoluta, e para atingir, portanto, o ponto de vista que eu exijo, é preciso se abstrair do pensante [*Denkenden*]¹⁶¹. Àquele que faz essa abstração, a razão cessa de ser algo subjetivo, como ele é representada pela maioria, e não pode mais nem mesmo ser pensada como algo objetivo, pois algo objetivo ou pensado só é possível em oposição a um pensante, do qual se abstraiu aqui inteiramente; ela se torna então, através daquela abstração, o verdadeiro em si, o qual cai no ponto de indiferença do subjetivo e do objetivo” (SCHELLING, 1985a, p. 46).¹⁶²

Assim, em *Esboço de meu Sistema*, Schelling buscará o fundamento real último do conhecimento, que pode estabelecer a relação absolutamente necessária entre forma e conteúdo

¹⁶¹ É por isso que não podemos concordar com Beiser, quando este afirma que “Quando Hegel insistiu posteriormente (no prefácio à *Fenomenologia*) que o absoluto também é sujeito, e não apenas substância, ele estava atacando não tanto Schelling quanto estava atacando Spinoza através de Schelling.” (BEISER, 2014, p. 16) Aqui, fica clara como a identidade entre sujeito e objeto de Schelling, apesar de ser uma identidade de forma e conteúdo, sujeito e objeto, é uma identidade que é alcançada precisamente porque é pensada ainda nos termos de uma substância, e, portanto, *abstraindo-se do papel do sujeito enquanto sujeito*, ou seja, do papel de estabelecimento de relações de conhecimento por meio de oposições, oposições que pertence, justamente, à forma do conhecimento do sujeito *enquanto sujeito*. Por isso, embora certamente “ao conceber a substância de Spinoza como força viva, Schelling havia estabelecido o fundamento para considerar o absoluto como sujeito” (Ibid.), não é menos verdade que, em Schelling, a força viva ainda continua a ser pensada segundo os moldes da substância, de modo que o sujeito não pode ser identificado com a própria substância, mas sim (tanto quanto o objeto), apenas como um desenvolvimento interior e finito dela. Por isso, embora Beiser certamente tenha razão em afirmar que “O desenvolvimento filosófico de Hegel em seus anos de formação em Jena consistiu não tanto em uma ruptura com Schelling quanto em uma tentativa persistente para prover um melhor fundamento epistemológico para seus pontos de vista” (Ibid., pp. 16-17), por outro lado, é preciso atentar para como o modo com que Schelling e Hegel concebem diferentemente as relações entre forma, conteúdo e determinação indicam como, apesar de tudo, o Absoluto de Schelling ainda era fundamentalmente concebido como substância, e não como sujeito – de modo que se poderia dizer, antes, que Hegel, na *Fenomenologia*, em vez de criticar Espinosa a partir de Schelling (o que seria um tanto curioso: qual seria a finalidade de criticar um filósofo morto e fortemente censurado em sua época por meio de outro filósofo?), faz uma crítica velada de Schelling por meio da crítica de Espinosa (o que explica muito melhor a necessidade de velamento, já que se trata de uma crítica a um contemporâneo). Mais do que isso: é preciso notar como esse modo diferente de conceber a relação entre forma, conteúdo e determinação leva Hegel a buscar não apenas um fundamento epistemológico mais sólido, mas também ontológico, já que o que está em questão nas diferentes concepções de Absoluto de Hegel e de Schelling não é apenas como se conhece o Absoluto, mas também como o Absoluto se constitui ele mesmo enquanto tal.

¹⁶² E também: “Pois é extremamente útil, para apreender internamente o sistema absoluto da identidade, que eu assim apresento, e que se afasta inteiramente do ponto de vista da reflexão, extremamente útil conhecer exatamente aquele sistema da reflexão, que é oposto a ele.” (SCHELLING, 1985a, p. 45).

do conhecimento, não mais no sujeito, tampouco no objeto, mas sim em um *em si*, em um absoluto que por ser absoluto, não pode ser entendido como nenhum um dos termos da relação entre sujeito e objeto, mas sim tem de ser a identidade entre eles que seria o verdadeiro *em si*¹⁶³. Para melhor compreender, todavia, como essa Razão é concebida como fundamento real último de nosso conhecimento, no qual forma e conteúdo são dados de maneira igualmente originária e incondicionada, é preciso adentrarmos na exposição de Schelling sobre a Razão, a fim de que o modo como Schelling concebe a Razão como o em si e a relação entre forma e conteúdo nela possa ser bem compreendida¹⁶⁴.

¹⁶³ Não por acaso, a influência de Espinosa se fará sentir fortemente nessa obra de Schelling: afinal — e, em certo sentido, contra a crítica de Fichte a Espinosa de que esse teria permanecido dogmático por atribuir a um ser fora de si mesmo, fora do Eu do conhecimento, o estatuto de absoluto, Schelling tentará defender aqui que o absoluto deve ser concebido de fato como *em si* e como *ser absoluto*, mas como um *em si* que, justamente por estar além de toda oposição, não pode ser concebido como sendo meramente *objetivo* (mas também não meramente *subjetivo*). Sobre a influência de Espinosa na filosofia da identidade de Schelling, consulte-se: VATER, 2012.

¹⁶⁴ De fato, não acreditamos que seja nenhum exagero e estamos em pleno acordo com Melamed, que afirma que, nesse texto, Schelling está “tentando transformar o sistema de Espinosa ao substituir Deus, a realidade última de Espinosa, pela *razão*.” (MELAMED, 2020, p. 93). Com efeito, se essa tática é empreendida por Schelling, é porque, tanto quanto Espinosa, e diferentemente de Fichte, ele quer fornecer um fundamento que não seja *meramente subjetivo*, mas que também ao mesmo tempo, seja tal que não apenas em sua expressão, mas sim e fundamentalmente *em si mesmo* seja constituído pelo conhecimento. É por isso que devemos ler a seguinte passagem do texto, que se tornará, mais clara também conforme avançarmos em nossa exposição, particularmente quando discutirmos por que a forma de nosso conhecimento, na medida em que é distinta do objeto, ou seja, na medida em que é sujeito, ainda assim, pode nos fornecer um conhecimento desse objeto que é apenas *formalmente* distinto dele: “Uma vez que A é o princípio conhecedor e B, porém, como veremos, é o que é em si ilimitado, então temos aqui exatamente ambos os atributos espinosanos da substância absoluta, pensamento e extensão, apenas, nós nunca os pensamos apenas *idealiter*, como ao menos se entende geralmente Espinosa, mas sim inteiramente *realiter* como um; de modo que nada pode ser posto sob a forma A, que não seja *eo ipso* também sob a forma B, e também nada possa ser posto sob a forma B, que também não seja posto imediatamente e justamente por isso também sob a forma A, [de modo que] pensamento e extensão nunca e em nada, também não no pensamento e na extensão, são eles mesmos separados, mas sim são inteiramente juntos e um.” (SCHELLING, 1985a, p. 68) Contudo, acreditamos que MELAMED dá um passo em falso, quando afirma que “a razão de Schelling (...) é apenas o pensamento abstraído do sujeito pensante e do objeto pensado” (MELAMED, 2020, p. 106), uma vez que isso, justamente, acabaria com a unidade *realiter* de pensamento e extensão: a razão não é, justamente, nem o mero pensamento, nem o mero ser, mas identidade de ser e pensamento, aquilo em que forma e conteúdo são igualmente originários: daí que Schelling afirme, em uma nota ao texto, que “A indiferença entre conhecer e ser não é, então, identidade *simples* de A como sujeito e A como objeto (Espinosa), mas indiferença de A = A como expressão do ser e A = A como expressão do conhecer” (SCHELLING, 1985a, p. 66, nota). Assim, a razão, o *em si* não é A = A pura e simplesmente como expressão do ser, tal como Schelling pensa que a substância de Espinosa seja, mas também não é A = A simplesmente como expressão do conhecimento ou do pensamento, de modo que seria equivocado caracterizar a Razão (apenas) como o “pensamento abstraído do sujeito pensante e do objeto pensado”; precisamente porque essa abstração é feita, ela não pode ser tomada nem como mero pensamento, nem como mero ser, mas sim como o *em si* que é o ponto de indiferença entre o ser e o conhecer (de fato, se poderia igualmente dizer: o que resta quando se abstrai do sujeito pensante e do objeto pensado é, justamente, aquilo que simplesmente é). E é precisamente por isso que o termo razão ou o termo em si não são de modo algum intercambiáveis com qualquer um dos termos para os quais eles servem, justamente, como ponto de indiferença, quer estejamos falando do ser, quer estejamos falando do pensamento — afinal, a Razão tem de ser o fundamento real em que forma e conteúdo são igualmente originários e, por isso, completamente inseparáveis, de modo que tal fundamento real não poderia nunca ser apenas o “pensamento” nem apenas o “ser” — o que resta quando se abstrai do sujeito pensante e do objeto pensado não é, portanto, o “pensamento”, mas sim a identidade *enquanto tal*, que, enquanto tal, é *tanto* pensamento *quanto* ser. De fato, é unicamente por isso que a concepção de *em si* de Schelling é inovadora e, a nosso ver, só pode ser compreendida adequadamente caso se leve em conta a articulação entre forma e conteúdo que Schelling deseja realizar por meio dela.

Schelling começa a exposição propriamente dita de seu sistema pela definição da Razão como “a razão absoluta, ou a razão que ela é pensada como a indiferença total do subjetivo e do objetivo” (SCHELLING, 1985a, p.46). Aqui, não nos interessa discutir os argumentos que Schelling avança a seguir para estabelecer que só pode haver uma razão e que não pode existir nada exceto razão¹⁶⁵; do ponto de vista de nosso trabalho, vale lembrar apenas que, evidentemente, a fim de que a razão possa ser o fundamento real tanto do conteúdo quanto da forma de nosso conhecimento, todo conteúdo e toda forma tem de ser derivado dela, de modo que não poderia existir nada fora dela. O mais importante, aqui, é o que Schelling estabelece a partir do § 4, a saber:

a lei suprema para o ser da razão, e, como não há nada fora da razão (§ 2), de todo ser (...) é a lei da identidade, que, em relação a todo ser, é expressa por $A = A$ (SCHELLING, 1985a, p. 48)

Desse axioma, Schelling extrai duas consequências fundamentais, a saber: em primeiro lugar, que “por todas as outras leis, se as houver, não se determina, portanto, nada, tal como é na razão ou em si, mas sim apenas tal como é para a reflexão ou no fenômeno”, e, em segundo lugar, “a proposição $A = A$ é a única verdade que é posta *em si*, e, desse modo, sem relação ao tempo” (SCHELLING, 1985a, p. 49). Assim, já começamos a ver como Schelling faz que a forma, não enquanto forma de um ato, mas sim enquanto forma *do conhecimento*, já seja, ela mesma, inseparável do conteúdo do fundamento real de nosso conhecimento; não apenas a Razão, enquanto o conteúdo que é pensado de acordo com essa lei, é *em si* mesma; também a *forma* do seu *ser*, precisamente por ser forma do seu *ser*, é, ela mesma, *em si mesma verdadeira*, é uma forma que, poderíamos dizer, não tem validade apenas formal, mas igualmente *real*, uma vez que não é simplesmente um conhecimento que seria *acrescido* àquilo que é *em si*, mas sim, pelo contrário, é o que faz que a Razão seja o que ela é *em si mesma*: *o que o conteúdo é em si mesmo é inseparável da forma*, pois apenas sob a forma da *identidade* algo pode ser idêntico a si mesmo, ou seja, ser aquilo que ele é *em si*. Em outras palavras: o conteúdo do que é em si é inseparável da *forma do que é em si*, pois algo só pode ser *o que é* se for *idêntico a si mesmo*, e, portanto, ser *em si mesmo* significa ser *idêntico a si mesmo*, significa *ser um conteúdo sob a forma da identidade*.

Isso, porém, tem uma consequência central: pois o que pertence necessariamente ao ser da Razão, como vimos, é a forma da *identidade*. Ora,

¹⁶⁵ SCHELLING, 1985a, §§ 2–3.

A proposição $A = A$, pensada em geral, não diz nem que A em geral, nem ele como sujeito, nem ele como predicado, é. Antes, o único ser que é posto por meio dessa proposição é o da própria identidade, a qual, portanto, é posta de maneira completamente independente do A como sujeito e do A como predicado. A prova para a primeira afirmação é conduzida na doutrina da ciência, § 1, a segunda parte da proposição segue-se por si mesma da primeira e já está contida nela. Pois como se abstrai do ser do A em geral e na medida em que ele é sujeito e predicado, então o único que permanece como o que não pode ser abstraído, o que, portanto, é propriamente posto por meio daquela proposição, é a identidade absoluta ela mesma. (SCHELLING, 1985a, p. 49)

Algumas consequências fundamentais se seguem daí. Em primeiro lugar, é importante notar como, aqui, Schelling referencia a própria doutrina da ciência de Fichte, na sua exposição do primeiro princípio. Afinal, lá, justamente, Fichte afirma que aquilo que faria com que todos aceitassem a proposição $A = A$ não seria que *A esteja posto*, mas sim aquilo que ligaria o primeiro A ao segundo A , o “ X ” que garantiria a ligação entre ambos e que seria unicamente aquilo que seria necessariamente posto pela proposição $A = A$. Contudo, como podemos ver, a conclusão sobre o que seria esse “ X ” que seria necessariamente posto pela proposição $A = A$ é fundamentalmente diferente: para Fichte, o “ X ” tinha de ser, justamente, o *Eu*, uma vez que a proposição $A = A$ seria posta *no Eu, pelo Eu e para o Eu*. Schelling, porém, provavelmente diria que, desse modo, Fichte põe o carro na frente dos bois, pois supõe que a identidade de A consigo mesmo só pode ser posta no *Eu, pelo Eu e para o Eu*, quando, inversamente, algo só poderia ser posto no *Eu, pelo Eu e para o Eu* porque a identidade *ela mesma* é, antes de tudo, posta. De fato, mesmo a proposição $Eu = Eu$ pressuporia, novamente, essa mesma identidade e, portanto, o próprio *Eu* teria de pressupor que a identidade *como tal* seja absolutamente necessária, a fim de que o *Eu* possa ser idêntico a si mesmo.

A isso, Fichte provavelmente replicaria que, muito pelo contrário, seria a identidade, *enquanto forma geral de nosso conhecimento*, que pressuporia *algo de real* como fundamento dessa forma, e que esse algo de real, precisamente por só poder ser algo que põe a si mesmo absolutamente, só poderia ser o *Eu*. Já sabemos, porém, qual seria a resposta de Schelling a isso, a saber: que aquilo que é absolutamente e que, portanto, é o que dá incondicionalmente a si mesmo tanto a sua forma quanto o seu conteúdo, não pode ser o *Eu*, pois o *Eu*, enquanto aquilo que é posto e, portanto, enquanto produto da reflexão, só pode dar incondicionalmente para si mesmo a sua forma, mas nunca o seu conteúdo. Desse modo, o erro de Fichte, da perspectiva de Schelling, poderíamos dizer, estaria em não ter percebido que, justamente, a identidade não é meramente a *forma* que é posta pela proposição $A = A$; antes, ela é *aquilo mesmo* que é posto necessariamente por essa proposição. A forma *da identidade*, não é a *identidade* ela mesma; a forma é $A = A$, enquanto que a identidade, como o que é posto, é apenas a própria igualdade, é

o “=”, que, embora seja necessariamente dado nessa forma, é unicamente aquilo que é posto necessariamente por ela como seu conteúdo fundamental. Assim, a identidade não é apenas forma (como a *lei* da identidade), mas sim igualmente *conteúdo*: a identidade é, *ela mesma*, real e, outrossim, é a própria realidade fundamental, o fundamento real que estaria na base de todas as coisas e de nosso conhecimento delas. De fato, Schelling afirmará, logo em seguida, que

o único conhecimento incondicionado é o da identidade absoluta. Pois a proposição $A = A$ é, (...) porque apenas ela expressa a essência da Razão (§ 3), também a única incondicionalmente certa, mas imediatamente por meio dessa proposição também se põe a identidade absoluta (SCHELLING, 1985a, p. 49)

Podemos ver, desse modo, mais concretamente como Schelling faz que a forma do fundamento real originário seja não a forma de um *ato*, como em Fichte, mas sim, de fato, a forma *de nosso conhecimento*, e de fato o único conhecimento absolutamente incondicionado e certo: na medida em que a proposição $A = A$ é, justamente, uma proposição, ela é, como já vimos com Fichte, uma forma de conhecimento; todavia, como, com ela, se põe, ao mesmo tempo, a identidade *enquanto conteúdo*, e como esse conteúdo só pode ser posto por meio dela, ela fornece, efetivamente, um conhecimento *tão incondicionado* quanto o conteúdo de que ela é conhecimento. Forma e conteúdo do fundamento originário são assim, portanto, não apenas igualmente incondicionados e dados simultaneamente, quanto a forma desse conhecimento forneceria, de fato, um conhecimento *real*, e não meramente formal do seu conteúdo, uma vez que ela, ao pôr a identidade entre A como sujeito e A como predicado, põe, necessariamente, *a identidade como tal*, que é o único conteúdo que é verdadeira e necessariamente posto por ela¹⁶⁶.

Ora, disso segue-se ainda outra consequência de extremo significado para nós: uma vez que “a identidade absoluta é pura e simplesmente, e tão seguramente, quanto a proposição $A = A$ é”, disso se segue que

a identidade absoluta não pode ser pensada senão por meio da proposição $A = A$, mas ela é posta por essa proposição como *sendo*. Ela é, então, pelo fato de que ela é pensada, e pertence à essência de identidade absoluta ser (SCHELLING, 1985a, p. 50)

Aqui, temos um momento central na argumentação de Schelling, momento em que aparece, precisamente, a distinção entre *essência* e *ser* e, ao mesmo tempo, a *relação necessária*

¹⁶⁶ No que vale lembrar a nota de Schelling, na mesma página: “A proposição $A = A$ não precisa de nenhuma demonstração. Ela é o fundamento de toda demonstração. Aquilo que é posto por ela é apenas esse ser posto incondicionado ele mesmo. No que esse ser posto incondicionado se manifesta é, para o mesmo, inteiramente indiferente. — Esse A no lugar do sujeito e esse outro no lugar do predicado não é aquilo que é realmente posto, mas sim o que é posto é apenas a identidade entre ambos.” (SCHELLING, 1985a, p. 49, nota (número?).)

entre eles, no que diz respeito à *identidade absoluta*. Por meio da proposição $A = A$, a identidade absoluta é, como afirma Schelling, *pensada*. Mas aquilo que algo é *tal como ele é pensado* é, justamente, a sua *essência*, aquilo que temos de pensar que pertence necessariamente àquilo que a coisa é, independentemente de ela *existir* de fato ou não. No caso da identidade absoluta, todavia, na medida em que ela, justamente, é pensada ou mesmo definida por meio da proposição $A = A$, a sua *essência*, essência que é expressa por meio dessa proposição, *põe necessariamente o seu ser*; afinal, como vimos, pela proposição $A = A$, a única coisa que é verdadeiramente posta, aquilo que é afirmado efetivamente não apenas como sendo pensado, mas, justamente, como sendo *necessária e incondicionalmente verdadeiro*, é a própria identidade absoluta. Sua essência, portanto, é tal que ela é necessariamente posta como *sendo*, de modo que “pertence à essência da identidade absoluta ser”.

Aqui, mais uma vez, a inseparabilidade de forma e de conteúdo se mostra novamente, em um nível, poderíamos dizer, ainda mais radicalizado: a *essência* do fundamento real de nosso conhecimento, o modo como ele *tem de ser pensado*, é absolutamente inseparável do seu ser, de modo que, onde está posta a sua forma — onde está posta a proposição $A = A$ — também o seu conteúdo tem de necessariamente estar dado — o seu ser, aquilo que ela *efetivamente é*. É por isso, precisamente, que Schelling afirmará que,

A Razão é uma com a identidade absoluta. A proposição $A = A$ é a lei do ser da Razão (§ 4). Ora, mas também a identidade absoluta é posta imediatamente como sendo por meio dessa proposição (§ 6), e como o ser da identidade absoluta é um com a sua essência (...) então a razão (§ 1) é uma com a própria identidade absoluta não apenas segundo o ser, mas também segundo a essência. (SCHELLING, 1985a, p. 50)

A Razão, tanto quanto a identidade absoluta, é aquilo que não apenas só pode ser pensado por meio da proposição $A = A$, como é necessariamente posto, onde quer que essa própria proposição esteja dada. Segue, portanto, que elas são *uma e a mesma coisa* — a Razão, o fundamento real incondicionado de nosso conhecimento, aquele em que forma e conteúdo são absolutamente e originariamente inseparáveis e simultâneos, não é, senão, a própria identidade absoluta, pois a identidade absoluta é justamente aquilo em que *forma e conteúdo são originária e necessariamente inseparáveis e igualmente incondicionados*, já que a *forma* do fundamento põe necessariamente o seu conteúdo, já que ele não pode ser *pensado* sem, igualmente, pura e simplesmente *ser*. Não por outra razão, Schelling afirmará que

A identidade absoluta é posta apenas sob a forma da proposição $A = A$, ou a forma é posta imediatamente por meio de seu ser. Pois ela é apenas

incondicionada e não pode ser de modo condicionado, o ser incondicionado, porém, só pode ser posto por meio da forma daquela proposição (...) Portanto, com o ser da identidade absoluta, também é posta imediatamente aquela forma, e não há nenhuma passagem, nenhum antes e nenhum depois, mas absoluta simultaneidade do ser e da forma. (SCHELLING, 1985a, p. 52)

Com essa concepção de que o fundamento real de nosso conhecimento é a Razão que, por sua vez, é a própria identidade absoluta, Schelling pensa fornecer, justamente, um fundamento real perfeitamente capaz de explicar como a forma de nosso conhecimento poderia ser determinante do seu conteúdo, não apenas segundo o nosso conhecimento dele, mas também segundo a sua existência. Uma vez que a forma originária de nosso conhecimento, a forma da identidade, $A = A$, também põe necessariamente o conteúdo originário, que só é posto por meio dela, *tanto quanto ela mesma é necessariamente posta por esse conteúdo*, e uma vez que nenhum conteúdo existe fora e independentemente desse conteúdo, tal forma nos permite conhecer as coisas não apenas tal como elas são para o nosso conhecimento, mas tal como elas são *em si mesmas*, em sua *existência*. Afinal, a existência delas não é possível de nenhum outro modo, e não é dada de nenhum outro modo, senão por meio dessa forma, tanto quanto a forma é dada pelo conteúdo dessas coisas naquilo que elas originária, incondicional e realmente são, ou seja, naquilo que elas são e no que esse conteúdo é *em si*, enquanto *identidade absoluta*.

Entretanto, imediatamente se coloca, obviamente, a pergunta sobre como tal forma poderia ser determinante de um conteúdo que fosse distinto dela mesma, uma das perguntas fundamentais que, lembremos, a forma determinante devia poder responder, a fim de explicar como o nosso conhecimento seria possível. A princípio, porém, pode parecer, justamente, que o modo como Schelling formula sua própria versão da forma determinante não permitiria nenhum conhecimento, por meio dessa forma, de um conteúdo distinto dela. Afinal, mais a frente, o próprio Schelling afirma que

Tudo que é, é, segundo a essência, na medida em que ela é considerada em si e absolutamente, a própria identidade absoluta, mas, segundo a forma do ser, um conhecer da identidade absoluta. (...) Pois, se o conhecimento da identidade absoluta pertence imediatamente à forma de seu ser, e essa forma, porém, é inseparável do ser, então tudo que é, é, segundo a forma do ser, um conhecimento da identidade absoluta. (SCHELLING, 1985a, p. 54)

Outrossim, Schelling afirma, logo a seguir, que

O conhecimento originário da identidade absoluta é, portanto, ao mesmo tempo, o seu *ser* segundo a forma, e, inversamente, todo ser é, segundo a forma, um conhecimento — (não um se tornar conhecido — da própria identidade) (...) Não há nenhum conhecido originário [separado do conhecedor], mas o

conhecer é o próprio ser originário, considerado segundo a sua forma. (SCHELLING, 1985a, p. 54)

Todo ser, portanto, já é, *segundo sua forma*, conhecimento, de modo que não haveria nenhum ser que não fosse conhecimento. Do que se segue, ainda, outra consequência que parece tornar ainda mais inviável que, por meio da forma de nosso conhecimento, se possa conhecer algo efetivamente distinto dela, um conteúdo que não fosse ela própria, já que todo ser na verdade já é sempre, ao mesmo tempo, um conhecimento. Pois Schelling afirma, ao concluir essa linha de raciocínio, que,

A identidade absoluta só é consigo mesma por meio da forma do conhecimento de sua identidade. Pois o seu conhecer é tão originário quanto a forma de seu ser (...), sim, é a própria forma de seu ser (...). Essa [forma] porém, é a [forma] de uma identidade da identidade (...) Ora, não há identidade fora dela, portanto também o seu conhecimento é apenas um conhecimento de sua identidade consigo mesma, e como ela é apenas sob a forma do conhecer, então ela é apenas por meio do conhecer da sua identidade consigo mesma. (...) [Portanto,] tudo que é, é, em si, ou segundo a sua essência, a própria identidade absoluta, [e] segundo a forma de seu ser, o autoconhecimento da identidade absoluta em sua identidade. (SCHELLING, 1985a, p. 54)

Todo conhecimento é sempre, portanto, um *autoconhecimento*, toda forma de conhecimento só conhece, nesse sentido, *a si mesma*, ao seu *ser* que não é senão, justamente, a própria identidade absoluta, que, por sua vez, só pode *ser* por meio da forma de seu *conhecer*. Poderia parecer assim, então, que nenhum conhecimento de um conteúdo distinto da forma de nosso conhecimento seria possível, uma vez que tudo que é, é, *segundo sua forma*, já um conhecer.

Contudo, como veremos, estará na própria *forma de nosso conhecimento* a chave para que, ao mesmo tempo que seja possível, em última instância ou do ponto de vista do fundamento último de nosso conhecimento, não haver distinção entre forma e conteúdo, de modo que a forma de nosso conhecimento possa, igualmente, nos fornecer o conteúdo dele, que, do ponto de vista da *própria forma naquilo que não pertence essencialmente ao seu conteúdo*, naquilo que não pertence à identidade absoluta *em si*, seja possível, ainda, sustentar uma distinção efetiva entre forma e conteúdo. Isso porque, se é verdade, como vimos anteriormente, que a identidade absoluta enquanto conteúdo é inseparável da forma de seu ser sob a proposição $A = A$, Schelling afirma, por outro lado, que

O que é posto ao mesmo tempo com a forma da proposição $A = A$, é também posto imediatamente com o ser da própria identidade absoluta, mas não pertence à sua essência, mas apenas à sua forma ou ao modo do seu ser. (...) A

forma da proposição $A = A$ é determinada por meio de A como sujeito e A como predicado. Mas a identidade absoluta é, nessa proposição, posta independentemente do A como sujeito e do A como predicado. (...) Assim, também o que é posto simultaneamente com a forma dessa proposição não pertence à própria identidade absoluta, mas sim ao modo ou à forma de seu ser. (SCHELLING, 1985a, pp. 52–53)

Como vimos antes, certamente, com a proposição $A = A$ é necessariamente posto o ser da identidade absoluta, de modo que a identidade absoluta não poderia ser de modo separado e independente dessa sua *forma* de ser. Todavia, como também vimos, a identidade absoluta, que é unicamente aquilo que é *necessariamente posto* por meio dessa proposição, não é nem o A como sujeito, nem o A como predicado, mas sim apenas *a própria identidade*, o sinal de igualdade, o “=” entre o primeiro e o segundo A . Aquilo que, ao ser pensado, necessariamente é posto pela proposição $A = A$, de modo que sua essência contém a sua existência, portanto, não é nem o primeiro, nem o segundo A , mas sim apenas a identidade posta entre os dois, de modo que nem o A com o sujeito, nem o A como predicado, pertencem, portanto à *essência* dessa identidade. Disso se segue, também, que “o que pertence apenas à forma do ser da identidade absoluta, não, porém, a ela mesma [à sua essência], não é posto em si. Pois posta em si mesma é apenas a identidade absoluta segundo a sua essência” (SCHELLING, 1985a, p. 53). O que também é o motivo pelo qual “entre o A que, na proposição $A = A$, é posto como sujeito, e aquele que é posto como predicado, nenhuma oposição é em si possível” (loc. cit.) — afinal, uma vez que apenas a identidade absoluta é aquilo que é em si, e uma vez que o A como sujeito e o A como predicado não são *em si*, por mais que haja uma oposição entre eles *enquanto sujeito e predicado*, enquanto aquilo que eles são *em si* — ou seja, enquanto *identidade absoluta* — não há nenhuma oposição, já que ambos, tomados do ponto de vista do que são *em si*, ou seja, do que é o seu fundamento real originário, são uma e a mesma coisa — a identidade absoluta.

Ora, será precisamente essa distinção entre o que pertence à essência da identidade absoluta e o que pertence *apenas* à sua forma que tornará possível um conhecimento de um conteúdo que, de alguma maneira, é distinto da forma de nosso conhecimento, mas que, ao mesmo tempo, pode ser conhecido por meio dela. De fato, segundo Schelling, se a identidade absoluta só é por meio do seu autoconhecimento, e se ele só é possível e só se dá por meio da forma $A = A$, então, por mais que o A enquanto sujeito e o A enquanto predicado não pertençam à essência da identidade absoluta, eles, ainda assim, são necessariamente postos, uma vez que a forma do seu ser é posto; outrossim, o autoconhecimento da identidade absoluta não seria possível, “sem [ela] se pôr infinitamente como sujeito e objeto” (SCHELLING, 1985a, p. 55). Ora, o termo-chave, nessa passagem é o “se” pôr. Afinal, por mais que o A como sujeito e o A como predicado não pertençam à *essência* da identidade absoluta, ainda assim, é ela que é posta

*tanto como sujeito quanto como predicado*¹⁶⁷; uma vez que a única coisa que a proposição $A = A$ de fato põe necessariamente é a identidade absoluta, e uma vez que o A enquanto sujeito e o A enquanto predicado pertencem à forma de seu ser, eles não podem ser algo *em si mesmo distinto* dessa identidade, tal como ela é *em si mesma*, mas sim são o *modo ou a forma como ela se põe*. É por isso que, Schelling continua, “é a mesma e igual identidade absoluta que, segundo a forma do ser, embora não segundo a essência, se põe como sujeito e como objeto.” (loc. cit.) Ora, disso se segue, certamente, que não pode haver nenhuma diferença essencial entre sujeito e objeto — ambos são a mesma identidade absoluta, posta, ora como sujeito, ora como predicado, mas posta em ambos total e inteiramente como identidade absoluta.

Isso não quer dizer, todavia, que não seja possível *nenhuma diferença* entre sujeito e objeto, entre a identidade absoluta como sujeito e a identidade absoluta com predicado da proposição $A = A$. Antes,

Entre sujeito e objeto não é possível [nenhuma] diferença senão uma diferença quantitativa. Pois 1) nenhuma diferença qualitativa de ambos é pensável. — Prova. A identidade absoluta é, independentemente de A como sujeito e objeto (...), e ela é em ambos igualmente incondicionada. Uma vez que é a mesma identidade absoluta que é posta como sujeito e objeto, não há nenhuma diferença qualitativa. Resta, desse modo, que 2) como nenhuma distinção de ambos em vista do próprio ser (pois ela é igualmente incondicionada como sujeito e objeto e, então, também igual segundo a essência) é possível, apenas uma diferença quantitativa é possível, ou seja, uma tal que ocorre do ponto de vista da grandeza do ser, de modo, a saber, que, de fato, o mesmo um e idêntico seja posto, mas com um sobrepeso de subjetividade [do conhecer] ou objetividade [ser].

Assim, o mesmo movimento em que Schelling afirma a identidade qualitativa entre sujeito e objeto, entre forma do conhecimento e conteúdo do conhecimento, ou entre conhecer

¹⁶⁷ Uma digressão nos parece apropriada aqui. Ao ler essa passagem, não é possível não sentir um desconforto com o caminho argumentativo, semelhante ao que se sente, quando acompanhamos a argumentação de Fichte sobre o primeiro princípio da Doutrina da ciência. Em ambos os casos, se afirma que o que é posto pela proposição $A = A$ não é nem o A como sujeito, nem o A como predicado, mas sim a ligação necessária entre ambos. Disso, Fichte dá um salto para a conclusão de que não apenas o Eu teria de ser a ligação necessária, como também, originariamente, ele teria de ser os dois termos da equação, $Eu = Eu$. A conclusão, todavia, parece tomar um salto argumentativo, a partir do momento em que Fichte afirma que $A = A$ só pode ser posto no Eu e para o Eu , e que isso autorizaria a concluir que o Eu não apenas é a relação posta pela proposição, mas igualmente, originariamente, os próprios termos dela. Contudo, seria possível se perguntar desde o início: é verdade que a proposição $A = A$ só pode ser posta no Eu , pelo Eu e para o Eu ? Como vimos, é, precisamente, isso que Schelling questiona, afirmando que, muito antes de que um Eu seja posto, é necessário que a própria identidade originária seja posta. Contudo, ele parece incorrer em um salto argumentativo semelhante, ao, depois de identificar a ligação necessária entre os dois termos como a identidade absoluta, fazer, dessa mesma identidade absoluta, também os próprios termos da proposição. Isso nos parece um salto, e um salto semelhante ao de Fichte, pois se supõe que, do fato de algo ser a relação entre dois termos, esses dois termos só podem ser, essencial e ultimamente, aquilo que essa relação ela mesma é, o que, contudo, justamente não dá conta de explicar não apenas a diferença entre os dois termos, mas também dos próprios termos com a relação, diferença que é constitutiva da própria proposição. De fato, nos parece que a crítica de Hegel à concepção de Schelling da identidade absoluta também se baseia em um desconforto semelhante.

e ser, é o movimento em que se introduz a ideia de uma *diferença quantitativa*, ou seja, uma diferença que não se dá do ponto de vista do *ser* ou do *conteúdo originário* que estaria no fundamento do sujeito e do objeto, do conhecer e do ser — a identidade absoluta —, mas apenas do ponto de vista da *forma*, ou seja, de *como* esse ser é posto por meio da relação entre um sujeito e um predicado. Isso porque, embora em referência, justamente, a isso que os relaciona, à identidade absoluta *em si*, ambos os termos sejam idênticos, eles ainda se distinguem e se opõem um ao outro precisamente na medida em que são postos pela forma como termos *distintos* dessa relação, um é posto como sujeito, outro, como predicado.

Isso, porém, por si próprio, não seria o bastante para entendermos por que, afinal, Schelling introduziria aqui não apenas a noção de uma diferença quantitativa, mas também a descreveria como uma diferença da ótica de sobrepeso ou do sujeito, ou do objeto. Afinal, a proposição $A = A$, por si mesma, não parece, a princípio, conter ideia alguma de um sobrepeso em nenhum um dos seus termos. Contudo, também aqui, é importante lembrar a distinção entre o que a proposição $A = A$ põe enquanto identidade absoluta, e aquilo que ela põe enquanto sujeito e predicado, ou enquanto sujeito e objeto. Como já vimos, é a mesma identidade absoluta que se coloca *inteiramente*, tanto no sujeito quanto no objeto, de modo que, se considerássemos ambos os A apenas desse ponto de vista, não haveria nenhuma diferença, nem mesmo uma diferença quantitativa entre eles. Ora, se fosse assim, todavia, nenhuma distinção entre o primeiro A e o segundo A seria possível; um não poderia ser colocado como sujeito e o outro não poderia ser colocado como predicado; não haveria nem sujeito nem predicado, mas apenas, de novo, a própria identidade absoluta *em si*. Para que eles possam ser postos como sujeito e como objeto, ou como sujeito e como predicado, é necessário que já se ponha, portanto, a diferença quantitativa entre eles; e essa diferença quantitativa só pode ser posta se um dos termos se colocar com *sobrepeso* em relação ao outro, ou seja, como dotado de mais ser do que o outro. Daí que Schelling afirme que “a forma da subjetividade-objetividade não é *em ato*, se não for posta uma diferença quantitativa entre ambos” (SCHELLING, 1985a, p.57) — afinal, só por meio dessa diferença quantitativa, do sobrepeso de ser do sujeito em relação ao objeto ou do objeto em relação ao sujeito, se pode pôr o sujeito como sujeito e o objeto como objeto, de modo que a proposição não expresse mais simplesmente a identidade absoluta, $A = A$, mas, antes, a diferença quantitativa entre sujeito e predicado, $A = B$.¹⁶⁸

Mas, afinal, o que significaria ser colocado como sobrepeso? Ora, nada mais senão, justamente, ser colocado como *princípio* do outro, ou seja, como aquilo que, embora seja *idêntico* ao outro, é, não obstante, *o originário* em relação ao outro, *ao menos na medida em*

¹⁶⁸ SCHELLING, 1985a, § 37.

que se adota a sua perspectiva (ou seja, na medida em que se toma ou o sujeito, ou o objeto como ponto de partida). Assim, para por o sujeito *como* sujeito, é preciso pô-lo como tendo preponderância ou sobre peso em relação ao objeto, isso é, como sendo o que está no fundamento do objeto, do A enquanto predicado; e para tomar o predicado *como* predicado ou o objeto *como* objeto, é preciso considerar que tem sobre peso ou preponderância sobre o sujeito, ou seja, que é aquilo que está no fundamento do sujeito.

Ora, mas, como vimos, se sujeito e objeto são postos simultaneamente pela proposição $A = A$, não haveria razão para que *um deles* fosse posto com sobre peso em relação ao outro, mas não *inversamente*, de modo que, na proposição que expressa a diferença quantitativa, a proposição $A = B$ (onde há, de fato uma distinção entre sujeito e objeto), apenas ou o sujeito fosse posto com sobre peso em relação ao objeto — algo como $(+)A = B$ — ou o objeto fosse posto com sobre peso em relação ao sujeito — algo como $A = (+)B$. Assim, para que a proposição $A = A$ seja uma forma a partir da qual se põe efetivamente o sujeito como sujeito e o objeto como objeto, de modo que se deriva, da proposição $A = A$, a proposição $A = B$, *ambos os termos têm de ser postos simultaneamente com sobre peso em relação ao outro*, ou seja, é preciso que se derive, da proposição $A = A$, tanto $(+)A = B$ quanto $A = (+)B$. Ou, nas palavras de Schelling,

(...) se a diferença quantitativa está posta, então ela é apenas sob a forma do sobre peso de um sobre o outro [do sujeito sobre o objeto ou do objeto sobre o sujeito], e isso tanto no todo como individualmente. Não há, porém, nenhuma razão para que uma seja posta com sobre peso antes da outra. Portanto, ambas têm de ser postas simultaneamente com sobre peso, e isso, novamente, não seria pensável, sem que ambas se reduzissem novamente à indiferença quantitativa (à identidade absoluta). Assim, nem A nem B em si, mas apenas o idêntico com sobre peso de subjetividade e de objetividade ao mesmo tempo e com a indiferença quantitativa de ambos pode ser posto. (SCHELLING, 1985a, p. 69)

Em razão dessa dificuldade, uma questão se impõe. Afinal, se a identidade absoluta é o único e primeiro fundamento real de todo nosso conhecimento e de todo ser, de toda forma e de todo conteúdo, como seria possível que se pudesse pôr o sujeito como fundamento do objeto, ou o objeto como fundamento do sujeito, sem recusar, precisamente, a fundamentação tanto do sujeito quanto do objeto na mesma identidade absoluta originária? De que maneira ou em que sentido sujeito e objeto poderiam, *como* sujeito e *como* objeto, e não apenas como a própria *identidade absoluta*, ser fundamento de algo, tanto mais fundamento do objeto ou fundamento do sujeito?

É aqui que Schelling introduz mais uma distinção fundamental, a saber, entre *totalidade* e *ser individual*, ou, poderíamos dizer, entre *totalidade* e *finitude*. Ora, uma vez que “em relação

à identidade absoluta nenhuma diferença quantitativa é pensável”, já que, justamente, sujeito e objeto só podem ser quantitativamente distintos entre si se, *em si* ou absolutamente, forem a *mesma* identidade absoluta, então, “a diferença quantitativa só é possível fora da identidade absoluta” (SCHELLING, 1985a, p. 57). Mas, pode parecer absurdo que Schelling fale, aqui, de algo que seria *fora* da identidade absoluta, uma vez que já foi estabelecido, justamente, que nada existiria de maneira separada ou fora da razão.

É por isso que os conceitos de totalidade e ser individual desempenharão um papel central aqui. De fato, Schelling identificará a identidade absoluta com a totalidade absoluta, uma vez que “ela própria é tudo que é, ou: ela não pode ser pensada separada de tudo que é (...) Ela é, portanto, apenas como tudo, ou seja, ela é totalidade absoluta” (SCHELLING, 1985a, p. 57). Por outro lado, “o que é fora da totalidade eu chamo, nesse sentido, de um ser *individual* ou *coisa*” — ao que, Schelling apressa-se em acrescentar, “não há nenhum ser individual ou coisa individual em si. Pois o único Em-si é a identidade absoluta (§ 8). Essa, porém, é apenas como totalidade (§ 26) [portanto apenas a totalidade é em si]” (loc. cit.) Bem pode-se ver que, se a diferença quantitativa só se dá fora da identidade absoluta, e se o ser individual só se dá fora da totalidade, que é, de novo, ela mesma, a identidade absoluta, então “A diferença quantitativa da subjetividade e da objetividade só é pensável do ponto de vista do ser individual, não, porém, em si, ou do ponto de vista da totalidade absoluta.” (SCHELLING, 1985a, p. 58)

Por que essa distinção afinal, seria de tanta relevância, para mostrar como o sujeito poderia ser fundamento do objeto e o objeto fundamento do sujeito sem, com isso negar que o único fundamento real primeiro de todas as coisas seja, justamente, a própria identidade absoluta? Ora, precisamente porque estaríamos falando, aqui, de *dois níveis distintos de fundamentação* — *um nível de fundamentação do em si, ou da infinitude, e outro nível de fundamentação do ser individual, ou da finitude*. Do ponto de vista da totalidade, como vimos, apenas a identidade absoluta pode ser o fundamento, uma vez que ela unicamente é o que é *em si*, o fundamento real em que forma e conteúdo são igualmente incondicionados e originários. Desse ponto de vista, não há lugar nem para a diferença quantitativa, uma vez que ela só pode ser a diferença entre sujeito e objeto que, como vimos, não são o que é posto *em si*, pela forma da identidade absoluta, $A = A$, mas apenas *juntamente com a sua forma*. Sujeito e objeto, portanto, só podem ser quantitativamente diferentes não como o *todo* do que é posto pela forma da identidade absoluta, mas apenas como suas *partes* — ou seja, precisamente, não como todo, mas sim como *indivíduos*, como *seres individuais*, partes tomadas *enquanto* partes, e não enquanto o *todo* a que elas pertencem. Assim, sujeito e objeto só podem ser fundamento um do outro *enquanto seres individuais*, ou seja, daquilo que eles são enquanto *partes* do todo, mas não daquilo que eles são

absolutamente ou *em si*, ou seja, do ponto de vista da totalidade. É por isso também que, não por acaso, Schelling estabelece uma distinção clara entre os dois níveis de fundamentação, afirmando, em primeiro lugar, que “a identidade absoluta não é a causa do universo, mas sim o próprio universo.” (SCHELLING, 1985a, p. 61), e, em segundo lugar, que “nada individual tem o fundamento de seu ser em si mesmo”, de modo que “todo ser individual é determinado por meio de um outro ser individual” (SCHELLING, 1985a, p. 62).

Tal distinção é fundamental porque, em primeiro lugar, ela mostra que a única maneira adequada de se conceber a identidade absoluta como fundamento é aquela em que, justamente, não se põe-na como sendo distinta de alguma coisa e, portanto, como tendo algo fora dela, mas sim como sendo absolutamente tudo e sendo sempre ela mesma em tudo e, portanto, como universo. Em segundo lugar, ela impede, justamente, que o nível de fundamentação da diferença quantitativa possa tomar o lugar da identidade absoluta, já que todo ser individual tanto precisa ser fundamentado em um outro ser quanto esse outro ser tem de ser, ele mesmo, um ser individual, de modo que, por meio desse nível de fundamentação, nunca se produz efetivamente uma totalidade incondicionada, mas, pelo contrário, esse nível de fundamentação tem de sempre supor o nível de fundamentação da identidade absoluta ou do universo, uma vez que ele unicamente é capaz de fornecer a totalidade no interior da qual a fundamentação de uma parte por meio de outra poderia se dar. Assim, Schelling pode afirmar que “A diferença quantitativa do subjetivo e do objetivo é fundamento de toda finitude e, inversamente, a indiferença quantitativa de ambos é [fundamento da] infinitude” (SCHELLING, 1985a, p. 63).

Com isso, fica finalmente claro como, afinal, o fundamento real originário de todo nosso conhecimento poderia fornecer uma forma determinante que seria capaz de determinar não apenas a si mesma enquanto conteúdo, mas também um conteúdo distinto dela¹⁶⁹: porque a forma originária de nosso conhecimento, embora seja inseparável do conteúdo originário, da identidade absoluta *em si mesma*, põe, ao mesmo tempo, tanto a si mesma quanto ao conteúdo como distintos *enquanto partes da forma desse conteúdo originário*, ou seja, enquanto sujeito e predicado. Convém lembrar que a forma originária é aquela que é inseparável do conteúdo originário, é a proposição $A = A$. Por meio dessa proposição, como vimos, por um lado, é posto

¹⁶⁹ De fato, nesse sentido, é completamente pertinente a aproximação que Melamed faz da Razão de Schelling com a interpretação de Della Rocca de Espinosa, segundo a qual este proporia uma espécie de duplo princípio de razão suficiente, segundo o qual não apenas tudo teria de ter uma razão de ser, como, em última instância, a razão de todas as coisas seria *a própria razão*. A Razão de Schelling certamente cumpriria, nesse sentido, esse papel de *duplo princípio de razão suficiente*, o que, afinal, não é por acaso, uma vez que, como já vimos por meio de nosso trabalho, a busca de uma forma determinante no idealismo alemão foi sempre inseparável da busca de uma concepção adequada do princípio de razão suficiente e de sua reformulação correspondente (o que ficou particularmente claro, por exemplo, no caso do terceiro princípio da *Doutrina da ciência*, de Fichte). Consulte-se MELAMED, 2020, p. 109.

necessariamente, e *em si*, o conteúdo originário dessa forma, a identidade absoluta, o “=” entre os dois As. Assim, na medida em que a forma punha o ser do conteúdo originário, ela, poder-se-ia dizer, era determinante deste conteúdo tanto do ponto de vista de nosso conhecimento, quanto do ser dele — de fato, o ser desse conteúdo seria inseparável do conhecimento e seria sempre, do ponto de vista de sua forma, um conhecer.

Mas a forma originária do conteúdo não punha, todavia, apenas a esse conteúdo originário, embora ele fosse a única coisa que era posta *necessariamente* por ela; ela também punha tanto A como sujeito quanto A como predicado, e punha a ambos, portanto, como distintos e opostos um ao outro. Uma vez, porém, que essa distinção se dava apenas do ponto de vista da forma, e não do conteúdo do *ser* originário ele mesmo — a identidade absoluta —, tal oposição, ao mesmo tempo que permite que, em um determinado nível, forma do conhecimento e conteúdo sejam de fato distintos — a saber, no nível das *coisas individuais, finitas*, em que a forma é posta como sujeito e o conteúdo é posto como predicado — por outro lado, também permite que esse conteúdo distinto de nossa forma de conhecimento, possa, ainda assim, ser conhecido por meio dela. Isso porque ambos seriam, em última instância, idênticos, ambos seriam, *em si*, um mesmo conteúdo, e a diferença não estaria no *conteúdo* que é posto por essa forma, não no ser da identidade absoluta, mas sim em *como* essa mesma forma poria esse conteúdo na diferença quantitativa entre sujeito e predicado, quer com a preponderância do sujeito, quer com a preponderância do objeto. O que leva a Schelling a afirmar que “todo ser individual é, como tal, uma forma determinada do ser da identidade absoluta, não, porém, o seu próprio ser, que só é na totalidade” (SCHELLING, 1985a, p. 63).

Desse modo, poderíamos também dizer: toda diferença entre forma e conteúdo é sempre uma diferença apenas *formal*, ou seja, uma diferença que se dá apenas na *forma* desse conteúdo, e não no conteúdo ele mesmo. O que, por outro lado, não implica, como implicava em Fichte, que só podemos ter um conhecimento formal desse conteúdo, já que a forma que põe forma e conteúdo como *formalmente* opostos um ao outro e produz, por essa oposição formal, seres individuais, é a mesma forma que sempre põe o conteúdo originário que é absolutamente inseparável e idêntico à sua forma, ou seja, é uma e a mesma forma que põe tanto a diferença formal entre forma e conteúdo quanto o conteúdo originário a que ela enquanto forma é idêntica e, portanto, no qual essa diferença formal inexistiria. É por isso que, mesmo onde há preponderância do sujeito em relação ao objeto ou preponderância do objeto em relação ao sujeito, um conhecimento desse objeto que é oposto ao sujeito é, ainda assim, possível, pois, mesmo nesse ser individual, em que há uma preponderância do sujeito em relação ao objeto ou

inversamente, a identidade absoluta ainda é *integralmente e sob a mesma forma*. Ou nas palavras de Schelling,

A identidade absoluta é individualmente sob a mesma forma que ela é no todo, e, inversamente, no todo de nenhuma outra forma, senão como ela é individualmente. Prova. A identidade absoluta é também individualmente, pois todo indivíduo é apenas uma forma determinada do seu ser, e ela é inteiramente em cada indivíduo (...) e nunca pode ser suprimida [*aufgehoben*] como identidade absoluta. Portanto, uma vez que ela é apenas sob uma forma, ela também é individualmente sob a mesma forma com que ela é no todo, e, desse modo, também no todo sob nenhuma outra forma senão sob aquela que ela já é no individual. A prova também pode ser feita a partir do § 19; pois, uma vez que ela, segundo a forma do ser, é um infinito autoconhecimento, ela também é infinitamente sujeito e objeto em diferença e indiferença quantitativas. (SCHELLING, 1985a, p. 64)

Ora, se a identidade absoluta é em todo ser individual sempre sob a mesma forma, todo ser individual, ao mesmo tempo em que é uma forma determinada do ser da identidade absoluta e, na medida em que é uma *forma determinada* do seu ser, é, ao mesmo tempo, sempre *integralmente idêntico a si mesmo, tanto quanto a identidade absoluta é idêntica a si própria*. Assim, mesmo onde sujeito é preponderante em relação ao objeto ou onde o objeto é preponderante em relação ao sujeito, essa preponderância, todavia, só é uma preponderância *do ponto de vista do todo*. Ou seja, do ponto de vista do todo, da identidade absoluta, os seres individuais são seres individuais, porque, frente à identidade originária, eles apresentam uma preponderância do sujeito sobre o objeto ou do objeto sobre o sujeito. *Do ponto de vista unicamente do ser individual no qual sujeito e objeto se relacionam com a preponderância de um em relação ao outro, todavia, ambos são, pura e simplesmente, idênticos*. Uma proposta que, embora possa parecer, a princípio, um tanto obscura, pode ser melhor esclarecida da seguinte maneira: ainda que os seres individuais sejam, em comparação com a identidade absoluta, *mais subjetivos ou mais objetivos do que ela mesma é*, e, por isso, enquanto seres individuais, não sejam o ser *da própria identidade absoluta*, eles sempre são *absolutamente idênticos a si mesmos*, e é precisamente por isso que eles são sempre *formas determinadas da identidade absoluta*.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Nas exímias palavras de Beiser: “A tarefa da construção filosófica é, então, a de compreender a identidade de cada coisa particular juntamente com a totalidade de todas as coisas. Para obter tal conhecimento, devemos concentrar-nos sobre uma coisa por ela mesma, separada de suas relações com qualquer outra coisa; devemos considerá-la como uma totalidade única e singular, abstraindo todas as suas propriedades, que são apenas seus aspectos parciais e que se relacionam umas com as outras. Assim como abstraímos, na construção matemática, todas as características acidentais de uma figura (é traçada com um giz, está sobre um quadro negro) para vê-la como um exemplar perfeito de uma verdade universal, assim também, na construção filosófica, abstraímos todas as propriedades específicas de um objeto para vê-lo no todo absoluto. Se focarmos, pois, o objeto em si mesmo, abstraindo todas as suas propriedades específicas, então devemos também ver sua identidade como a totalidade do universo, pois as coisas diferem entre si unicamente por meio de suas propriedades. Por isso, é pela perfeita compreensão de alguma

Um nó um tanto difícil de se desatar pode parecer se apresentar aqui: afinal, afirma-se, simultaneamente, que a diferença entre a identidade absoluta e os seres individuais é uma diferença meramente *formal* e que, contudo, a identidade absoluta se põe *sob a mesma forma* tanto nos seres individuais quanto na totalidade. Como seria possível fazer as duas afirmações, sem que elas necessariamente se contradissem? Para responder a essa pergunta, é preciso lembrar que o conteúdo originário da identidade absoluta é inseparável de sua forma. Isso quer dizer que, onde quer que essa identidade esteja posta enquanto conteúdo, também a sua forma necessariamente tem de estar. Ora, a forma originária da identidade absoluta, como já sabemos, é a proposição $A = A$. Da forma originária da identidade absoluta, todavia, se derivava a forma da diferença quantitativa, a proposição $A = B$. Já estabelecemos, contudo, que a única coisa que é efetivamente posta por meio da proposição $A = A$ e, portanto, também por meio da proposição $A = B$, *enquanto conteúdo*, não é nenhum dos termos da relação de identidade, mas sim a *identidade ela mesma*, o “=” no meio tanto de $A = A$ quanto de $A = B$. Uma vez que, desse modo, a diferença entre as proposições não pode recair em seu conteúdo, já que seu conteúdo só é a identidade *ela mesma*, ele só pode recair sobre a sua forma, ou seja, sobre os termos e a distinção entre eles, na proposição $A = A$ e na proposição $A = B$. Essa distinção, contudo, como já dito, é uma distinção que só dá *em relação a ambas as proposições* (e, por ser uma distinção que se dá na *relação* entre as proposições, uma distinção meramente *formal*) ou seja, uma é distinta da outra pelo fato de que os termos presentes, em uma e na outra, são distintos. Aquilo que elas põem, todavia, *tomadas em si mesmas*, é a *mesma coisa*, ou seja, a identidade, o “=”, de modo que, se não compararmos a proposição $A = B$ com a proposição $A = A$, então elas são *fundamentalmente iguais*, uma vez que o que é posto por ambas é a *identidade enquanto tal*. Ora, mas isso quer dizer que, *tomada em si mesma*, e não em sua relação com a proposição $A = A$, $A = B$ *não é em nada distinta da proposição $A = A$ — tampouco sem sua forma*. Não por outra razão, Schelling afirmará que

Todo indivíduo é, em relação a si mesmo, uma totalidade (...) [de modo que] o dito acima se deixa expressar também assim: Todo $A = B$ é, em relação a si mesmo ou considerado em si mesmo, um $A = A$, ou seja, um absolutamente igual a si mesmo. — Sem isso, nada seria realmente, pois tudo que é, é apenas porque expressa a identidade absoluta sob uma forma determinada do ser. (SCHELLING, 1985a, p. 65)

coisa em particular que alcançamos um conhecimento do absoluto, o todo no qual toda diferença particular desaparece”(BEISER, 2014, p. 30).

Assim, talvez uma última distinção nos ajude a entender como a diferença entre a identidade absoluta e os seres individuais pode ser uma diferença formal, ao mesmo tempo em que a identidade absoluta se coloca sempre sob a mesma forma em todos os seres individuais. Pelas próprias passagens citadas de Schelling, a distinção entre a totalidade e os seres individuais estaria em que os seres individuais seriam formas determinadas *do ser*. Em outras palavras, elas seriam formas que *delimitariam ou determinariam* ao ser. O único ser que pode ser delimitado ou determinado, todavia, é o ser originário que, como vimos, é a própria identidade absoluta. Portanto, na medida em que são delimitações desse ser originário, tais seres individuais são seres distintos desse mesmo ser originário, embora que uma distinção baseada apenas *na forma*, e não no conteúdo, ou seja, uma distinção que não é *em si* — exatamente o motivo pelo qual, do ponto de vista do *em si*, *não existem seres individuais*.

Contudo, todo ser singular é, justamente, um *ser* — e isso é o que ele tem em comum com a identidade originária, justamente, o *ser*. Mas, tomado no que faz dele um *ser*, independentemente do que faz dele um ser *determinado*, ele não é em nada distinto *da própria identidade originária*. A forma com que ele se põe como ser *em geral* é a mesma forma com que a identidade absoluta põe o seu ser, e, portanto, o que ele é como puro ser é o que ele é como *identidade absoluta* — de fato, a identidade absoluta nada mais é do que o ser *enquanto tal*. A forma como a identidade absoluta se encontra, então, no ser singular, *enquanto identidade absoluta*, não é distinta da forma como ela se encontra na totalidade. O que poderíamos sintetizar ainda da seguinte maneira: todo ser singular, na medida em que é uma forma *determinada* do ser, é um ser distinto da identidade absoluta, embora distinto, justamente, apenas na *determinação* da forma, ou seja, no fato de que essa forma *se distingue de outra forma*. Todavia, na medida em que, de toda maneira, é um *ser*, ele tem, necessariamente, a *forma do ser em geral* e, portanto, é a própria identidade absoluta, pois a forma do ser em geral ou do ser *como tal* compete apenas àquilo que ela é. Em outras palavras: entre a própria forma do ser singular e a forma da identidade absoluta só há uma diferença *ela mesma formal*, ou seja, que diz respeito apenas à relação de ambas as formas entre si, mas não *à relação dessas formas com o seu próprio conteúdo* — desse ponto de vista, de fato, *elas são idênticas*, se relacionam com o seu conteúdo *do mesmo modo* e, portanto, são a *mesma forma*.

É por isso que, mesmo no nível em que forma e conteúdo são distintos, a saber, no nível das coisas individuais, e independentemente de se o sobrepeso é do sujeito ou do predicado, de se estamos falando de $(+)A = B$ ou $A = (+)B$, a forma, ainda que distinta do conteúdo, pode fornecer um conhecimento do último: porque essa distinção é uma distinção que só faz que a forma e o conteúdo desse ser sejam distintos em relação a como se comparam com a forma e

conteúdo de outros seres individuais e da própria identidade absoluta, mas não à *relação* que têm entre si, na qual são sempre *idênticos*. A distinção está sempre apenas na preponderância do sujeito sobre o objeto ou do objeto sobre o sujeito, mas não na identidade entre eles como *um e o mesmo ser*. Ou, para, mais uma vez, formular com simplicidade adicional: mesmo onde o ser individual é mais subjetivo do que objetivo, e, portanto, onde há uma diferença *quantitativa* entre a forma e o conteúdo que constituem a identidade desse mesmo ser, que faz que ele seja ou mais subjetivo ou mais objetivo, *se comparado com outros seres individuais*, a forma desse ser sempre fornece um conhecimento desse conteúdo que é quantitativamente distinto dele, porque eles ainda são, fundamentalmente, idênticos, ainda são *uma e a mesma coisa*, mesmo que o “peso” dessa identidade recaia quer sobre o sujeito, quer sobre o objeto.

Sendo assim, podemos entender como, desse fundamento real único de nosso conhecimento que seria a identidade absoluta, Schelling desenvolveria dois ramos distintos, mas necessariamente interligados da filosofia, a *filosofia transcendental* (que toma o sujeito como ponto de partida) e a *filosofia da natureza* (que toma o objeto como ponto de partida). Em ambos os casos, como falamos de *sistemas de filosofia*, falamos, certamente, de formas de conhecimento; aquilo que é conhecido por elas em um caso, todavia, é a identidade absoluta, conforme se põe como sujeito (quer dizer, com a preponderância do sujeito sobre o objeto) e, em outro caso, conforme se põe como objeto (ou seja, com a preponderância do objeto sobre o sujeito). Em ambos os casos, porém, é possível se desenvolver um sistema filosófico e ter um conhecimento necessário do conteúdo de ambas essas filosofias, porque tal conteúdo, independentemente da preponderância do sujeito ou do objeto nele, é sempre inseparável da forma da identidade e, portanto, sempre inseparável de seu conhecimento — é, ele mesmo, de fato, sempre, *do ponto de vista da forma*, um conhecimento.

4. Considerações Finais

Metanoia / Intermediate Jesus

Para Schelling, como para Fichte, o fundamento real de todo nosso conhecimento tinha, para poder ser efetivamente o fundamento real primeiro de todo nosso conhecimento, de ser tal que seu conteúdo e sua forma fossem igualmente originários e incondicionados, de tal modo que o conteúdo desse a si mesmo a sua própria forma tanto quanto a forma desse a si mesma o seu próprio conteúdo. Só assim ele poderia ser o fundamento real não apenas das formas de nosso conhecimento, mas também de todo conteúdo distinto delas.

Para Schelling, todavia, o modo como Fichte concebia a determinação recíproca entre forma e conteúdo no fundamento originário era insuficiente, uma vez que pressupunha que o conteúdo nunca podia efetivamente ser posto por sua forma, já que aquilo que a forma punha era sempre a própria forma do fundamento tomada como conteúdo, e não o *conteúdo ele mesmo do fundamento*. Decerto, por um lado, isso permitia a Fichte explicar como, pela forma de nosso conhecimento, seria possível conhecer um conteúdo distinto dela. Isso porque, ao conteúdo da reflexão, ou seja, o conteúdo que seria produzido por se tomar a forma originária do fundamento real ela mesma como objeto, era sempre possível opor um conteúdo que a negasse e, ao mesmo tempo, juntar ambos os conteúdos em uma forma de conhecimento superior, já que tanto o conteúdo posto quanto o oposto suporiam um conteúdo superior — um “Eu” superior — em que ambos poderiam ser dados simultaneamente. Contudo, por outro lado, precisamente porque essa forma de conhecimento superior também era produzida pela reflexão, nunca se chegava, desse modo, a se ter um conhecimento efetivo do conteúdo *originário do próprio* fundamento — desse fundamento, portanto, só tínhamos um conhecimento *formal*, quer dizer, um conhecimento que tinha por objeto apenas a sua forma, não o seu conteúdo. A forma determinante, tal como concebida por Fichte, não era, portanto, efetivamente capaz de determinar *o seu próprio conteúdo originário*, e só nos fornecia, portanto, um conhecimento *meramente formal* do fundamento real originário de nosso conhecimento.

É precisamente por isso que, a fim de sanar essa deficiência da forma determinante tal como concebida por Fichte, Schelling terá de reformulá-la de uma perspectiva que não será mais a perspectiva da reflexão, e sim a da *especulação*: ou seja, uma perspectiva na qual o fundamento real originário não *é*, apenas porque *é para si* (ou seja, não é posto, *porque ele é posto*), mas sim, na qual ele, porque *é*, *é também posto* e, poderíamos dizer, *oposto* (ou seja, na qual tanto posição quanto oposição só são possíveis porque ele primeiramente *é*). Em outras palavras, será preciso recuperar a noção de *em si*, porém, introduzindo nessa própria noção a inseparabilidade entre forma e conteúdo. De fato, em certo sentido, podemos dizer que o erro de Fichte, para Schelling, teria sido pensar que só no *para si* que forma e conteúdo são inseparáveis, de modo que toda forma de conhecimento já seria, por ser *para si*, uma forma *reflexiva*. Uma vez, porém, que se abandona tal pressuposto, pode-se ver que a forma que é inseparável do conteúdo originário não é meramente a forma de um *ato*, em relação à qual a forma do conhecimento teria de ser ela mesma derivativa e, portanto, apenas uma reflexão em cima da primeira forma. Antes, a forma inseparável do conteúdo e dada simultaneamente com ele é *ela mesma forma de conhecimento*, de modo que o conteúdo põe a si mesmo *conhecendo a si mesmo*. De modo que, poderíamos dizer, se a estratégia de Fichte para formular a sua versão da forma determinante foi transformar

o conteúdo, que era em si, em um conteúdo que só é por meio da forma que ele se põe, ou seja, que só é na medida em que é *para si*, a estratégia de Schelling, inversamente, foi a de transformar a forma, que era apenas *para si*, naquilo que é igualmente e originariamente *em si*, isso é, em um conhecimento *pré-reflexivo* do conteúdo que, é, portanto, *o próprio conteúdo se conhecendo*.

Mais ainda: na medida em que a forma do conhecimento é ela mesma da ordem do em si, e, de fato, inseparável do que constitui o que é em si, todo ser é sempre, ao mesmo tempo (do ponto de vista da sua forma, de que ele é inseparável), um *conhecer* e, mais ainda, um *conhecer de si mesmo*, um *autoconhecimento*. De modo que podemos entender ainda em um outro nível como Schelling pode conciliar a exigência de que o fundamento real tenha um conteúdo positivo, não meramente relacional, com a exigência de que ele seja inseparável de sua forma: se, em Fichte, o que traz a positividade do conteúdo não é que ele não seja de nenhum modo relacional, mas sim que a sua relação, a sua forma, seja sempre uma relação *a si mesmo*, em Schelling, o que garante que o conteúdo do fundamento originário seja positivo e dado em si mesmo, não é que ele seja independentemente de qualquer forma, *nem* de qualquer forma de conhecimento, mas sim que a forma de conhecimento de que ele é originariamente inseparável seja forma do *autoconhecimento*. O que dá ao conteúdo originário que estaria no fundamento real de nosso conhecimento a sua positividade não seria o fato de que ele seria o que é, *independentemente de qualquer conhecimento* ou da *forma* com que ele seria conhecido, mas sim o fato de que ele seria um *conhecimento de si mesmo*, ou seja, o fato de que o que conhece e o que é conhecido são *absolutamente idênticos ou inseparáveis, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo*, e não *apenas em sua forma*, como no caso do fundamento real fichteano, em que o ato originário pelo qual o Eu punha a si mesmo não era ele mesmo um conhecer e, portanto, aquilo que ele era na medida em que era conhecido era apenas *formalmente* idêntico com aquilo que ela era ao pôr a si mesmo. Com Schelling, *o conhecer é aquilo que é em si*, ou tudo que é *em si* é sempre (do ponto de vista da sua forma) um *conhecer*, e mais ainda, um *autoconhecer*. A positividade do conteúdo, portanto, não se deve ao fato dele ser o que é independentemente de qualquer conhecimento (como ainda era o caso em Fichte), mas sim ao fato de que o conteúdo é *conhecido por si mesmo*, ou seja, *por meio de sua própria forma*, e não de nenhuma forma que seria exterior ou posterior a ele.

Desse modo, porém, se introduz mais uma mudança fundamental na forma como a determinação é pensada. Isso porque, agora, não apenas a determinação dos objetos é pensada como uma determinação relacional, que só se constitui por meio da sua relação a algo outro; também a determinação do sujeito, daquilo que o Eu em sua atividade pensante é, *mesmo em última instância* (ou seja, mesmo na figura do Eu puro ou absoluto), é pensada como uma

determinação relacional, e não mais como a positividade incondicionada de algo que se dá por si mesmo, que caberia apenas ao absoluto enquanto *identidade absoluta entre sujeito e objeto, forma e conteúdo*, que seria, portanto, o verdadeiro *em si*. Assim, o que será dado em si mesmo não será mais nem forma, nem conteúdo, mas sim apenas a identidade, *a relação* entre eles — apenas essa relação será primária, incondicionada, indeterminada ou, em outros termos, verdadeiramente autodeterminada e positiva, porque não determinada pela relação a nada externo a ela. No que a observação de Coello sobre o Absoluto na filosofia de Schelling é perfeitamente pertinente:

(...) o absoluto não é um tema a mais ou uma região do ser, porque, nesse caso, tampouco seria o absoluto. O absoluto é o que não guarda relação com nada [porque, poderíamos dizer, ele mesmo é a relação], o que está ‘des-ligado’ (absoluto, propriamente, significa isso, ‘desligado’) e, nesse sentido, o que não é nem objeto nem sujeito, porque ambos são sempre *relata* ou membros de uma oposição: o objeto se define em relação ao sujeito e, vice-versa, este a partir daquele. (COELLO, 2005, p. 23)

Desse modo, avançamos mais um passo na progressão da determinação rumo a uma concepção cada vez mais negativa. Em Kant, a determinação não apenas do sujeito do conhecimento, mas também dos próprios objetos era fundamentalmente positiva, e não relacional. Com Fichte, os objetos do conhecimento passam a ter sua determinação dada apenas em sua relação de delimitação recíproca com a forma de nosso conhecimento, de modo que tal determinação combina um elemento positivo e um elemento negativo, um elemento de realidade e um elemento de negação, e apenas o sujeito em seu fundamento, no Eu Absoluto que se põe imediatamente e absolutamente, tinha uma realidade absolutamente positiva e incondicionada e, por isso mesmo, indeterminada. Com Schelling porém, não apenas a determinação dos objetos *como tal*, mas igualmente a do sujeito *como tal* terá um elemento constitutivamente negativo; pois o sujeito, ele também, só pode se constituir e só é definido por meio de sua relação com o objeto. Precisamente por isso, aquela concepção de determinação que Fichte delineava no terceiro princípio da *Doutrina da ciência*, da determinação como *limitação*, passará também a ser o tipo de determinação própria ao sujeito — o que fica claro quando Schelling afirma, em seu *Esboço do meu sistema*, que “não há ser singular [seja subjetivo ou objetivo, ou melhor, não importa que diferença quantitativa entre subjetivo e objetivo ele expresse] que não seja, como tal, *determinado* [*bestimmtes*] e, desse modo, *limitado* [*begrenztes*]” (SCHELLING 1985a, p. 63).

Sendo assim, aquilo que será absolutamente positivo e dado por si mesmo, aquilo que seria verdadeiramente incondicionado e indeterminado não será mais, como com Fichte, o

sujeito, uma vez que ele também só pode ser posto por meio de sua relação com o objeto, mas sim *a própria relação*, ou seja, a *identidade entre sujeito e objeto* tomada ela mesma como algo de real e, outrossim, como o originariamente real de nosso conhecimento, unicamente a partir do qual as distinções formais que constituem o sujeito *como* sujeito e o objeto *como* objeto poderiam se desenvolver. Schelling, assim, mantém a concepção de determinação como uma *limitação de realidade*, e, portanto, como uma combinação de realidade e negação que se constituiria por meio da limitação de um conteúdo em si mesmo incondicionado, indeterminado e ilimitado; todavia, ele estende o escopo da determinação para valer também para o sujeito *como* sujeito, de modo que a única coisa que estaria além de toda determinação e, que, portanto, seria pura realidade, sem nenhuma negação, seria a própria relação entre sujeito e objeto tomada *por si mesma e em si mesma*, ou seja, tomada como conteúdo: a identidade absoluta *enquanto tal*. E de modo, também, que a realidade que, ao ser delimitada, geraria a determinação das coisas *singulares*, o conteúdo em si mesmo indeterminado que passaria por um processo de determinação não seria mais o conteúdo do sujeito *como* sujeito, do Eu absoluto, mas sim o conteúdo da identidade originária, do qual o sujeito, justamente, *como* sujeito, seria apenas uma determinação e uma delimitação específica, *oposta* à sua determinação como objeto.

Em certo sentido, portanto, como podemos ver, a estratégia de Schelling para conceber o fundamento real de nosso conhecimento de modo que a forma de nosso conhecimento seja determinante de seu conteúdo, tanto do ponto de vista de nosso conhecimento quanto do ponto de vista de sua existência, passa por uma transformação radical da própria concepção da relação entre forma e conteúdo, ou, em outras palavras, entre o que seria relacional e o que seria por si mesmo. Isso porque, em todos os autores até então, o conteúdo originário tinha, em certo sentido, de ser pensado como *um dos termos de uma relação, mas não como a própria relação* — no máximo, como ocorria em Fichte, ele era pensado como um termo que *se relacionava consigo mesmo*, e que, portanto, se afirmava como ambos os termos da relação; mas mesmo aí, a relação era colocada pelo termo, o $\text{Eu} = \text{Eu}$ só era possível porque a própria relação era, em última instância, novamente o termo que ela relaciona, a saber, o Eu. Com Schelling, porém, o conteúdo passa ser pensado como a *própria relação*, precisamente porque não são os termos da relação que teriam condições de ser um conteúdo *independentemente da relação* ou que seria *aquilo que poria a relação*, mas sim a relação que seria, por si mesma, *um conteúdo real*, independentemente de seus termos, que seria o que *poria os seus termos* e, outrossim, o que *se poria* nesses termos. Em outras palavras: a única coisa que não se relaciona com algo distinto de si mesma na relação entre sujeito e objeto é *a própria relação*.

É por isso, portanto, que forma e conteúdo do fundamento real podem ser efetivamente inseparáveis e dados simultaneamente, de modo que a sua forma pode efetivamente pôr o seu conteúdo: porque aquilo em que forma e conteúdo são absolutamente inseparáveis e se dão um por meio do outro só pode ser a relação, uma vez que justamente apenas aquilo que é uma relação é algo que só pode ser posto em seu conteúdo por meio de uma forma. Para a relação ser posta *como conteúdo*, ela tem de se por com uma forma ou como uma forma, isso é, como algo que *relaciona dois termos*. Ao mesmo tempo, porém, aquilo que ela é *como relação*, como *identidade entre os dois termos*, é algo que ela é *em si mesma* e independentemente desses dois termos — de modo que a forma com que ela é posta como *relação* é, ao mesmo tempo, o que faz que ela seja um conteúdo em si mesma *independentemente daquilo que ela relaciona* e que, portanto, é inseparável desse conteúdo. Precisamente o motivo pelo qual a sua forma — e aquela que seria, justamente, a *forma determinante* de nosso conhecimento — nada mais é do que a proposição $A = A$, já que, por meio dessa proposição, se põe de fato uma relação, que só poderia ser posta por meio dela — a identidade, o “=” entre o primeiro e o segundo A — que é, ao mesmo tempo, o que é independentemente de ambos os A s — o “=” não é afetado pelo fato de ser um ou outro termo que se encontra de um ou de outro lado da proposição, ele permanece o mesmo, independentemente de seus termos. Outrossim: ele é unicamente o que é posto por meio dessa proposição, já que a única coisa que é posto como necessário por ela não é o próprio A , nem como sujeito, nem como predicado, mas sim a identidade necessária entre um e outro, o “=”.

É isso que faz, também, que o que a relação põe em cada um dos termos seja, novamente, ela mesma — porque, sendo ela o único conteúdo que é necessária e originariamente posto pela proposição $A = A$, o conteúdo de cada termo não poderia, portanto, provir de nenhum outro lugar, senão dela. De modo que poderíamos formular a seguinte conclusão fundamental sobre a concepção de Schelling do fundamento real e da forma determinante: *aquilo unicamente que é em si mesmo é a relação, pois só a relação não se relaciona com algo distinto de si mesma, e a única forma que pode ser a forma determinante do conteúdo de nosso conhecimento é a forma dessa mesma relação, já que ela é a única forma que é absolutamente inseparável de seu conteúdo tanto em seu conhecimento quanto em sua existência*. Aquilo unicamente, portanto, a que caberia uma determinação positiva, ou, em termos mais estritos, uma positividade absolutamente incondicionada, seria a relação *enquanto tal*, de modo que a todo o resto, a tudo que se poria como termo da relação, caberia sempre uma determinação como *delimitação*, um determinação, portanto, que tem a negatividade ou a negação, a relação a algo *distinto de si próprio*, como um elemento constitutivo.

Com isso, poderia parecer, por fim, que o problema da forma determinante estaria completa e definitivamente resolvido; afinal, finalmente, teríamos chegado a uma solução do problema sobre fornecer um fundamento real de nosso conhecimento que não cairia, novamente, no paradoxo de nos oferecer apenas um conhecimento *formal* desse mesmo fundamento. Na identidade absoluta, *forma e conteúdo são absolutamente inseparáveis*, e a forma *necessariamente fornece um conhecimento de seu conteúdo, pois o conteúdo só é o que é porque conhece a si mesmo*. Assim, fornece-se um fundamento real e um conhecimento real desse fundamento que é efetivamente capaz de servir de base tanto para um conhecimento real das *formas de nosso conhecimento* — a filosofia transcendental — quanto dos objetos que seriam distintos delas — a filosofia da natureza.

Contudo — como se poderia esperar — nada é tão simples assim. Pois, se é verdade que, em certo sentido, no fundamento real originário, forma e conteúdo são efetivamente inseparáveis, isso só se dá às custas de só se poder fornecer um conhecimento *meramente formal* daquilo de que ele serviria de fundamento — dos seres singulares, das coisas finitas, de tudo aquilo que é determinado. Afinal, como vimos, toda diferença das coisas singulares em relação à identidade absoluta é, pura e simplesmente, uma diferença de *forma*, não de conteúdo. Assim, porém, ocorre uma inversão impressionantíssima, se formos inteiramente consequentes com a ideia de Schelling de que a identidade absoluta seria um infinito *autoconhecimento*. Lembremos: para Schelling, a identidade absoluta se daria em um conhecimento infinito de si mesmo, conhecimento que seria infinito e se poria como infinito precisamente por meio da diferença quantitativa entre sujeito e objeto e das infinitas maneiras (ou, nos termos de Schelling, “potências”) com que essa diferença quantitativa se daria. Tal diferença quantitativa, como vimos, era, porém, apenas uma diferença formal, não uma diferença de conteúdo; o que implicava que as coisas finitas, os seres individuais não tinham *nenhum conteúdo que lhe fosse próprio* — todo conteúdo que era conhecido por meio deles era, sempre novamente, o conteúdo da proposição $A = A$, a identidade absoluta. Nesse sentido, das coisas singulares, *enquanto coisas singulares*, só era possível um conhecimento meramente *formal*, ou seja, um conhecimento apenas da forma como elas se distinguiam de outras formas e, apenas nessa medida, eram coisas singulares. De fato, não por outra razão, as coisas singulares, *como singulares*, existiriam apenas para a *reflexão*, pois ela unicamente que abstrairia as formas das coisas finitas de seu conteúdo originário e faria dessas formas elas mesmas conteúdos, de modo que elas pudessem ser opostas entre si e ao conteúdo originário que seria a identidade absoluta.

Com isso, porém, a pergunta que sempre retorna quando se discute a filosofia da identidade de Schelling também reaparece aqui, agora vinculada especificamente à questão da

relação entre forma, conteúdo e determinação, a saber: se as coisas finitas não são desprovidas de um conteúdo próprio, ou seja, se elas não são nada *em si mesmas*, se elas não existem de verdade, como seria possível, afinal, haver *alguma* distinção entre elas e o absoluto? Schelling poderia argumentar, de fato, que essa distinção seria uma distinção meramente formal, que, em última instância, do ponto de vista do conteúdo, não haveria, de fato, nenhuma distinção. Ainda poderíamos, porém, insistir na pergunta, pois, que origem teria essa distinção formal? Schelling, de novo, decerto responderia: da *reflexão*, justamente aquela de que seria necessário se abstrair para se poder chegar à perspectiva do *em si* ou do *absoluto*. Ora, mas a reflexão, na medida em que é uma forma de nosso conhecimento, também é uma forma que tem origem na forma da identidade absoluta. Ao mesmo tempo, porém, na medida em que ela é uma forma que produz um conteúdo que é oposto ao conteúdo da identidade absoluta, precisamente porque abstrai a forma das coisas finitas e faz dessa forma *ela mesma conteúdo*, é uma forma que, ao mesmo tempo, tem um conteúdo que lhe é próprio e que é oposto ao conteúdo da identidade absoluta. A identidade absoluta, portanto, produziria uma forma — a forma da reflexão — de cujo objeto, porém, ela só poderia ter um conhecimento *formal*, já que o conteúdo da reflexão seria oposto ao conteúdo da identidade absoluta. Uma vez, porém, que, por definição, a reflexão não pode ser algo de exterior à identidade absoluta, mas sim necessariamente tem de ser parte dela, haveria algo da identidade absoluta de que ela mesma só poderia fornecer um conhecimento meramente formal, a saber, das coisas finitas enquanto *objeto da reflexão*.

Seguir-se-ia disso, entretanto, uma consequência adicional extraordinária: afinal, do ponto de vista de Schelling, duas coisas só podem ser consideradas distintas em seu conteúdo, se forem consideradas do ponto de vista da reflexão, já que só para a reflexão as coisas finitas aparecem dotadas de um conteúdo próprio. Ora, mas, uma vez que a reflexão produz de fato um conteúdo distinto e oposto ao conteúdo da identidade absoluta, segue-se que a própria identidade absoluta, concebida como aquilo que tem um conteúdo distinto e oposto ao conteúdo das coisas finitas *como finitas*, é, ela mesma, um *produto da reflexão*. Será essa consequência do desdobramento da filosofia de Schelling que será, como veremos no próximo capítulo, apontado pela crítica de Schulze, agora não mais a Kant e à filosofia crítica, mas sim à filosofia da identidade, crítica que desempenhará um papel central no afastamento do jovem Hegel da filosofia da identidade schellinguiana. Com efeito, como também pretendemos mostrar no próximo capítulo, mesmo quando ainda se encontrava sob forte influência da filosofia da identidade de Schelling, particularmente em seu *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* (a partir de agora *Differenzschrift*), Hegel já demonstrava uma perspectiva sobre a reflexão distinta da de Schelling em aspectos centrais, e inseparável do modo como concebe a relação entre forma

e conteúdo do fundamento real originário, do Absoluto. Mais especificamente, podemos dizer que Hegel radicalizará ainda mais a ideia de que forma e conteúdo devem ser inseparáveis no fundamento originário, fazendo, agora, que a forma não seja mais simultânea ao conteúdo, mas sim *torne-se* o seu conteúdo, de modo que, para fazê-lo, a forma terá de *negar a si mesma*. Será por isso, também, que Hegel terá uma concepção distinta da Razão e da Reflexão: embora, sem dúvida, como ocorre em Schelling, para se apreender o absoluto, seja necessário abandonar a perspectiva da reflexão, isso porém, é feito precisamente *por meio da reflexão*; de fato, a negação da forma por meio da própria forma nada mais significa do que senão, justamente, a dissolução das oposições formais postas pela reflexão *por meio da própria reflexão*, o que só é possível, justamente, na medida em que a reflexão tem a *Razão* como fundamento de seu modo de operar. A Razão, todavia, agora não mais identificada diretamente com o absoluto, mas sim como seu *fenômeno* ou sua *manifestação* (*Erscheinung*), só poderá fazer a reflexão negar a si mesma, de modo que a forma se torne conteúdo, precisamente porque ela é *a forma da negação de todas as formas*, ou a *forma* que nega, justamente, toda oposição, que é aquilo que é característico, precisamente, da forma *como* forma (e, diríamos ainda: da determinação *como* determinação). Desse modo, todavia, podemos dizer que, para Hegel, o conteúdo do fundamento originário não seria inseparável apenas do conhecimento que ele tem de si mesmo, mas também, justamente, da *reflexão que ele faz sobre si mesmo*.

Essa distinção, com efeito, será uma das razões que fará que, por meio da crítica de Schulze, Hegel reconheça a necessidade de uma mudança ainda mais radical na concepção do fundamento real, do absoluto, fazendo com que o sentido em que a forma se torna conteúdo seja transformado, passando por uma inversão fundamental: se a forma se torna conteúdo, isso não se deveria ao fato de haver um conteúdo anterior a ela e *dado* independentemente dela o qual ela, por meio da negação de si mesma, poderia se tornar. Antes, é somente ao negar a si mesma e ao tornar-se seu próprio conteúdo que *esse conteúdo primeiramente vem a ser*. Ou seja, a forma determinante, muito antes de ser uma forma originariamente vinculada a um conteúdo que seria igualmente originário, é uma forma que só adquire o seu conteúdo *porque ela põe a si mesma como conteúdo de si mesma*, de modo que *não haveria nenhum conteúdo anterior àquele que seria posto por meio da reflexão que a forma faria sobre si mesma*.

Precisamente por isso, a reflexão não será algo que é fundamentalmente posterior ao fundamento real de nosso conhecimento, mas sim o que permitirá que ele efetivamente se constitua como tal, *na medida em que todo conteúdo só pode provir da forma e do modo como ela põe a si mesma como conteúdo para si mesma*. Em outras palavras, o fundamento real integral de nosso conhecimento só é dado quando a forma se desdobra inteiramente em seu conteúdo e

faz de si mesma seu conteúdo, só, desse modo, fornecendo o fundamento *tanto da forma* quanto do *conteúdo* de nosso conhecimento. Chegaremos, assim, à última figura da forma determinante que gostaríamos de analisar em nosso trabalho, a saber: a figura em que a forma é determinante porque ela produz *integralmente o seu conteúdo*, ou seja, em que ela não apenas é inseparável de seu conteúdo originário, mas, antes, *é mais originária do que o seu próprio conteúdo*.

Isso também nos levará à última figura do conceito de determinação que gostaríamos de examinar aqui, a saber, justamente, a figura do *omni determinatio est negatio*, da determinação primariamente *negativa*, e não *positiva*. De fato, em todas as figuras da determinação que vimos até aqui, a determinação, mesmo quando ela admitia um componente fundamentalmente negativo, o componente da delimitação ou da restrição, ainda assim, tinha sempre uma base e um pressuposto fundamentalmente positivo: era preciso que alguma realidade fosse absoluta e incondicionalmente dada *por si mesma*, para que, por meio de uma limitação dela, se pudesse chegar à determinação de algo. Assim, mesmo quando a negatividade é tomada como um momento constitutivo da determinação, sem o qual ela não seria possível, aquilo que confere realidade a essa determinação ainda é sempre, todavia, a realidade positiva e incondicionalmente dada independentemente da mesma.

Com a concepção de determinação que Hegel introduz, porém, pela primeira vez, o primado do positivo sobre o negativo é, de fato, invertido: não é o aspecto negativo da determinação que só pode ser constituído por meio de uma realidade positiva que ele pressupõe, mas sim, ao contrário, é apenas por meio da negatividade e, mais exatamente, da *autonegatividade* da determinação que ela pode adquirir o seu aspecto positivo, de modo que mesmo a positividade do fundamento real, do Absoluto enquanto tal, só poderá ser constituída a partir de um processo fundamentalmente *negativo*. Assim, a exigência de um fundamento não meramente formal, mas sim *real* de nosso conhecimento, do qual se possa ter, igualmente, um conhecimento não meramente formal, exigência instaurada primeiramente por Kant, acaba, por fim, por se invertero quase que por inteiro em suas premissas. Para que seja possível um fundamento real de nosso conhecimento do qual podemos ter um conhecimento igualmente real, não a determinação positiva deve preceder a negativa, não o conteúdo deve preceder a forma, mas sim, ao contrário, a determinação negativa deve preceder a positiva, a forma deve preceder o conteúdo. Só assim *forma e conteúdo serão, de fato, inseparáveis*, de modo que, ao mesmo tempo, a forma de nosso conhecimento possa ser determinante de seu conteúdo — tanto em relação ao nosso conhecimento dele, quanto em relação à sua própria existência. Vejamos, então, como o Hegel de juventude concebia a reflexão e como, a partir da crítica de Schulze, ele se confrontará com a necessidade de reformular sua concepção do fundamento real de nosso conhecimento e de sua

relação com a reflexão, a fim de chegar à concepção desse fundamento real que ele apresenta em sua *Fenomenologia do Espírito*.

CAPÍTULO VII

A REFLEXÃO SOBRE A REFLEXÃO: HEGEL E SCHULZE SOBRE OS LIMITES DA REFLEXÃO

— Ó Shariputra! Forma não difere de vazio; vazio não difere de forma. Forma é, na verdade, vazio; vazio é, na verdade, forma. O mesmo acontece com sensação, percepção, ação e consciência.

Ó Shariputra! O vazio é a natureza de todos os dharma, não podem ser criados nem destruídos, maculados nem purificados, aumentados nem diminuídos. Sendo assim, no vazio não existe forma, nem sensação, nem percepção, ação e consciência; nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo e mente, nem forma, som, odor, sabor, o tangível e objeto mental; nem campo da visão e assim por diante até o campo da consciência.

Não existe ignorância, nem o fim da ignorância, e assim por diante até o não existir da velhice e da morte, nem o fim da velhice e da morte.

Não existe sofrimento, causa, cessação nem caminho; nem sabedoria, nem nada para alcançar.

— *Sutra do Coração da Prajña Paramita*

1. Introdução

Mesmer /

No último capítulo, vimos como Schelling, a fim de superar o formalismo com que Fichte ainda concebia o fundamento real de nosso conhecimento, propôs uma concepção desse mesmo fundamento unicamente por meio da qual, a seu ver, forma e conteúdo do fundamento real originário poderiam ser dados simultaneamente e de maneira igualmente originária e incondicionada: a concepção desse fundamento, a saber, como identidade absoluta. Para que se pudesse, todavia, apreender adequadamente a identidade absoluta como aquilo em que não apenas a forma (como no caso o Eu Absoluto de Fichte), mas igualmente o conteúdo eram efetivamente dados e conhecidos, como aquilo de que podíamos, por meio da forma, ter um conhecimento efetivo do seu conteúdo incondicionado, e não apenas um conhecimento reflexivo de sua forma, Schelling tinha também de criticar a própria concepção de conhecimento que levava a Fichte à sua concepção do Absoluto como Eu Absoluto: o conhecimento como *reflexão*. Afinal, na medida em que toda reflexão consiste em uma abstração da forma, em uma separação da forma de seu conteúdo originário que faz de seu objeto, de seu conteúdo *a própria* forma, enquanto se concebesse o conhecimento como só podendo se dar por meio da reflexão, nenhum conhecimento do conteúdo do fundamento real seria possível. Outrossim, a sua própria forma, na medida em que poria o seu conteúdo apenas como um conteúdo *refletido*, não poderia, efetivamente, pôr o seu conteúdo, de modo que aquilo que ele efetivamente é e o modo como ele é posto fossem, de fato, *idênticos*. A identidade do fundamento real com aquilo que ele punha permanecia, portanto, sempre uma identidade formal; pois o único modo como ele podia efetivamente pôr alguma coisa era, justamente, por meio da reflexão.

Como vimos, para efetuar a sua crítica da reflexão, Schelling teve de propor uma recuperação e reformulação do conceito de em si; certamente, se a forma só pudesse ser aquilo que é da ordem do para si, e, portanto, apenas aquilo que é da ordem do que põe *reflexivamente* o seu conteúdo, então, nenhum conhecimento efetivo do conteúdo do fundamento real de nosso conhecimento seria possível. Contudo, há um conhecimento que não é reflexivo, precisamente porque aquilo que é conhecido por ele, é, precisamente, *o ser do próprio conhecimento*, que, portanto, não pode existir separado dele, tanto quanto ele não pode existir separado de seu ser. Assim, se forma e conteúdo deviam ser igualmente originários, isso só seria possível caso apreendêssemos que o fundamento real de nosso conhecimento é a *identidade absoluta*, ou a *relação de identidade enquanto tal*, já que só a relação, *tomada em si mesma e*

independentemente de seus termos, poderia ser algo em que forma e conteúdo seriam originariamente inseparáveis — apenas aquilo que relaciona e *só é na medida em que relaciona*, mas que é sempre algo de mais elevado e irreduzível aos termos que relaciona, porque condição deles, que poderia ter um conteúdo que é inseparável de sua forma.

Para chegar a essa apreensão da identidade absoluta, porém, era preciso, justamente, “abstrair de todo pensante”, ou seja, de todo ato reflexivo que, tomando apenas as *formas determinadas* com as quais a identidade absoluta se põe e conhece a si mesma como seu conteúdo, *opõe* essas formas, *enquanto conteúdo*, ao conteúdo da própria identidade absoluta, como se essas formas tivessem, *em si mesmas*, um ser, e um ser distinto do ser da identidade absoluta. Toda diferença entre a identidade absoluta e os seres finitos, porém, era sempre apenas uma diferença *formal*, uma diferença que advinha do fato precisamente de que, com a forma com a qual a identidade absoluta se punha como a relação *em si*, necessariamente terem de ser postos termos que ela relaciona, termos que, contudo, *não pertencem essencialmente a ela*. De fato, a própria diferença entre os termos da relação só poderia ser uma diferença formal, uma diferença pertencente unicamente à forma com que eles são postos, e não ao seu conteúdo, precisamente porque o único conteúdo que seria efetivamente posto com a forma que eles acompanham é, precisamente, o conteúdo da identidade absoluta. Precisamente por isso o trabalho de *abstrair do próprio pensante ou, poder-se-ia dizer, abstrair da própria abstração era necessário*: pois isso nada mais significava do que abstrair da reflexão, que, ao tomar a forma como conteúdo, faz que a diferença formal dos termos entre si e dos termos com a relação se torne uma diferença de conteúdo, uma diferença, contudo, que não é possível *em si*, naquilo que é o *conteúdo originário dessas formas*, e que só pode ser, portanto, ilusória.

Como se sabe, o Hegel da juventude foi profundamente influenciado pela filosofia da identidade absoluta, de Schelling. Não por acaso, a sua primeira grande obra publicada, o *Differenzschrift*, propõe-se expor com uma clareza sem precedentes em que consistiria a diferença dos sistemas filosóficos de ambos os autores, e mostrar porque o sistema de Schelling, sendo um sistema que não cai nas armadilhas da reflexão, seria um sistema superior ao de Fichte, pois o último, embora comece com o verdadeiro princípio da filosofia, subverte-o ao convertê-lo em um objeto da reflexão e transformá-lo, assim, em algo finito.

Pode parecer, assim, que Hegel nada mais faria do que defender a filosofia de Schelling diante da de Fichte; e, contudo, nada estaria mais longe da verdade. Isso porque, mais uma vez, como na relação entre Fichte e Schelling e no modo com que Schelling expõe o sistema de Fichte em seu *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, diferenças sutis, mas fundamentais de vocabulário e de formulação de Hegel em relação a Schelling mostrarão não

apenas como ele tem uma visão distinta da reflexão e do seu papel na filosofia do que a de Schelling, mas também de qual deveria ser a relação entre forma e conteúdo no fundamento real originário de todo nosso conhecimento. Como vimos, com Schelling, embora, por meio da forma originária da identidade absoluta, da proposição $A = A$, o seu conteúdo originário fosse necessariamente posto, de modo que forma e conteúdo seriam dados de maneira igualmente originária e absolutamente inseparável um do outro, a forma, ao mesmo tempo, poria algo que não pertenceria à essência da identidade, mas sim, unicamente, à própria forma *como tal*, a saber: a *oposição* entre sujeito e objeto, entre A como sujeito e A como predicado. Hegel, como veremos, extrairá disso uma conclusão radical sobre a forma, a saber: *toda forma é marcada e caracterizada fundamentalmente pela oposição*; tudo que é posto com uma forma é, portanto, *posto como algo de oposto*. Com efeito, mesmo o conteúdo originário que é posto pela forma $A = A$, por ser posto, isto é, unicamente do ponto de vista de sua forma, ainda é oposto *formalmente* aos seres finitos, já que esses seriam os seres que, justamente, são postos por uma forma distinta da forma da identidade originária, pelo $A = B$. A forma da identidade originária, *porque é uma forma*, ainda é *oposta* à forma dos seres finitos, de modo que a sua forma, enquanto forma, põe não apenas a distinção formal entre os termos que relaciona, mas também entre a própria identidade absoluta e esses mesmos termos. A proposição $A = A$, em outras palavras, põe, *formalmente*, não apenas a distinção entre o primeiro e o segundo A , mas também a distinção entre ambos os A s e a própria identidade, o próprio “=”, enquanto tomados como *componentes da forma*. Assim, se, em certo sentido, a proposição $A = A$ põe, sem dúvida, a identidade absoluta como seu conteúdo necessário e originário e, portanto, como condição de todo conteúdo, ela, ao mesmo tempo, sempre põe a distinção formal entre esse conteúdo e seus termos e, outrossim, entre ela mesma enquanto forma desse conteúdo e a forma de seus termos.

É precisamente por isso que, a fim de apreender a identidade originária, a identidade absoluta tal como ela de fato *é*, e para além de toda forma que seja distinta dela, a sua própria forma terá de ser, em certo sentido, uma forma *que nega todas as formas* — e, outrossim, uma forma que *nega a si mesma enquanto forma*, ou seja, enquanto aquilo que é caracterizado tanto por colocar termos opostos entre si como opor-se, ela mesma, aos termos que põe. Será só assim, de fato, que a forma poderá ser inseparável de seu conteúdo, precisamente porque, ao negar-se a si mesma *como forma*, ela se tornará, justamente, *o seu conteúdo*.

Ora, bem pode-se ver como essa concepção de forma de Hegel decerto já implica uma diferença fundamental em relação a Schelling: afinal, apesar de falar da necessidade de se abstrair de todo pensante ou, mais ainda, de não se colocar do ponto de vista da reflexão, mas sim da especulação, a fim de poder apreender a identidade absoluta ou a razão adequadamente, Schelling

em nenhum momento fala de uma necessidade da *autonegação da forma*. Pelo contrário, ele apenas insiste na simultaneidade da forma da identidade absoluta e de seu conteúdo, e, outrossim, da absoluta simultaneidade, de modo que um não pode se dar sem o outro; e afirma, com todas as palavras, que essa forma que seria a forma inseparável do conteúdo originário não seria nada mais senão a própria proposição $A = A$. Para Hegel, porém, como veremos, toda proposição, precisamente por ser uma proposição, já é marcada pela *oposição* à proposição oposta; não há proposição, portanto, que, ao menos *como proposição*, não seja um produto da *reflexão*.

Ao mesmo tempo, porém, em que isso faz Hegel ter uma concepção mais ampla de reflexão, é isso também que faz que ele atribua um papel mais central a ela na exposição filosófica do absoluto. Isso porque, justamente, não pode haver sistema filosófico sem proposições, e sem, portanto, a forma *da oposição*. Ora, mas, uma vez que tais sistemas têm como finalidade expor, precisamente, o absoluto, “construí-lo para a consciência”, nas palavras do jovem Hegel, e uma vez que o absoluto é aquilo que, justamente, está além de toda oposição, de tudo aquilo que põe-se como *formalmente* oposto, a única maneira como a filosofia poderá expor o absoluto por meio da reflexão será *voltar a reflexão contra si mesma*. Isto é, fazer com que as formas que ela põe *se contradigam reciprocamente e, assim, se neguem, de modo que ela mesma se negue como aquilo que põe essas formas e, assim, se torne efetivamente o seu conteúdo como aquilo que está para além de todas as oposições, isto é, como o absoluto, como a identidade absoluta*. Assim, por mais que a reflexão deva, de fato, ser negada para se atingir a perspectiva do absoluto, tal como Schelling já o pensava, diferentemente dele, porém, Hegel pensa que essa negação é *constitutiva* do conhecimento do absoluto, porque feita *por meio da própria reflexão*, e não externamente a ela. No que, porém, certamente, a reflexão terá de se apoiar, para poder negar a si mesma, naquele conteúdo que é justamente condição de possibilidade de que ela ponha as oposições que ela põe, pois, sem esse conteúdo, não poderia se produzir nenhuma oposição. A reflexão, para negar a si mesma, terá, portanto, de ter como seu pressuposto, justamente, a *Razão*, enquanto o aspecto da identidade absoluta que *nega*, justamente, a todas oposições, e que é, nesse sentido, a *forma autêntica do Absoluto*, precisamente porque a forma que, negando a todas oposições, também nega a si mesma *enquanto forma*. Não por outro motivo, Hegel, diferentemente de Schelling, se valerá de um vocabulário sutil, mas fundamentalmente distinto do de Schelling, não mais identificando a Razão pura e simplesmente com o próprio absoluto, mas sim com o *fenômeno* do mesmo.

Essas diferenças em seu modo de conceber a relação entre forma e conteúdo no Absoluto e o papel da reflexão nessa relação serão, como veremos, decisivas para o modo como Hegel e Schelling reagirão diferentemente às críticas de Schulze à filosofia da identidade. Isso porque, a

fim de darmos um breve resumo adiantado de sua crítica, Schulze apontará que *a própria oposição entre forma e conteúdo* seria uma oposição posta *pela reflexão*. Ou seja, mesmo ao afirmar que a forma, para tornar-se o seu conteúdo, deve negar a si mesma, Hegel ainda supõe uma oposição entre forma e conteúdo que, todavia, é uma oposição que só é posta pela própria reflexão. Se para Schelling essa crítica terá pouco efeito, uma vez que, para ele, a reflexão não deveria ter nenhum papel constitutivo no conhecimento do absoluto, para Hegel, porém, precisamente porque ele lhe atribui esse papel constitutivo, ela representará um grande choque, pois mostrará precisamente que, pela sua concepção de como a forma deveria negar a si mesma, não estaria superada toda oposição, uma vez que o próprio conteúdo permaneceria como algo oposto à forma como forma e mesmo como algo ontologicamente anterior a ela. Será preciso, portanto, repensar o modo com que a forma nega a si mesma e, assim, torna-se seu conteúdo; o resultado dessa reformulação, como bem podemos prever, não será senão a própria *Fenomenologia do Espírito*.

1.1 Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling

Mesmer II

Com isso em mente, estamos em condições de entrar em Hegel e melhor entender a sua primeira obra publicada, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Nessa obra, Hegel, ainda profundamente influenciado por Schelling, busca mostrar quais seriam as principais diferenças entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling. Isso porque, para Hegel, não apenas as filosofias de Fichte e de Schelling, mas igualmente a filosofia de Kant teriam em comum partir do princípio verdadeiramente especulativo da filosofia, isto é, do princípio da identidade entre sujeito e objeto. Contudo — e nisso consistiria a diferença entre elas — o sistema que elas desenvolveriam *a partir* desse princípio seria distinto pelo fato de que, nesse desenvolvimento, o princípio da identidade entre sujeito e objeto acabaria sendo traído, e aquilo que deveria ser tratado como condicionado e como só existindo em dependência ao incondicionado, que seria essa identidade entre sujeito e objeto, acabará tratado como algo em si mesmo subsistente e independente do incondicionado ao qual ele se relacionaria¹⁷¹.

É assim que, por mais que Kant, em sua *dedução das categorias* — que, não por acaso, teve um lugar central em nossa tese, pois lá justamente, segundo defendemos aqui, é onde se

¹⁷¹ HEGEL 1986a, pp. 9–10.

propõe e se desenvolve a ideia de que *a forma seja (ao menos em parte) determinante do conteúdo* —, parta do princípio especulativo da identidade entre sujeito e objeto — algo que Hegel atribui a Kant a nosso ver, precisamente por ele conceber, aí, que a forma do conhecimento determina o seu conteúdo —, esse princípio especulativo logo se perderia, pois logo essa identidade entre sujeito e objeto é negada pelo fato de que o objeto subsistira de maneira independente ao sujeito, ou seja, de que a sua *existência* não seria determinada por sua relação com o sujeito e de que “as coisas em si mesmas (pelo que nada além da forma vazia da oposição é expressa objetivamente) são novamente hipostasiadas e postas como absoluta objetividade, como as coisas dos dogmáticos” (HEGEL 1986a, pp. 9–10).

Aqui, podemos ver um dos pressupostos fundamentais do Hegel da juventude já expresso com clareza, no qual a influência de Schelling sobre ele ainda permanece nítida, qual seja: o de que o princípio do conhecimento, aquilo que o torna possível, seria, precisamente, a identidade entre sujeito e objeto — é deste modo que Hegel interpreta a ideia de que a forma seja determinante, isto é, se o sujeito pode atingir um conhecimento de seu objeto, isso é porque eles são, em última instância, fundamentalmente idênticos. Outrossim, ele pensa que a pressuposição de tal identidade seja constitutiva mesmo da filosofia crítica de Kant — ao que parece pois, segundo a interpretação, Kant, para poder atribuir às categorias o poder de *determinar* os seus objetos de modo que o entendimento determine não apenas as formas com que pensamos objetos em geral, mas também especificamente o seu conteúdo, tinha de pressupor uma certa identidade entre as formas que o sujeito usa para pensar o objeto e o próprio objeto (e, portanto, o conteúdo a que se aplicam essas formas) — uma interpretação em certo sentido não inteiramente implausível, se lembrarmos do que o próprio Kant diz, no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, que não conhecemos das coisas senão aquilo que nós mesmos introduzimos nelas por meio de nossos conceitos.

Entretanto, Kant, considerava, justamente, que, por meio das categorias, se determinasse os objetos apenas enquanto objetos de nosso conhecimento, quer dizer, enquanto fenômenos, e não em sua existência, enquanto coisas em si mesmas — o que implicava justamente que, para Kant, essa “identidade” entre sujeito e objeto tinha um limite bem claro, e, em algum nível, o objeto subsistiria para além de e independentemente de tal identidade, como algo que não é constituído por meio dessa relação de identidade entre sujeito e objeto.

Como vimos, essa determinação “incompleta” do objeto por parte do sujeito, em Kant, levaria a uma série de objeções, em particular às de Schulze e às de Maimon. Para responder a tais objeções, Fichte teria proposto uma reformulação da filosofia crítica, segundo a qual, em ressonância com Maimon, pensar-se-ia que o sujeito, o Eu, determinaria o objeto não apenas

segundo o nosso conhecimento dele, mas também segundo a sua existência. Por isso, Hegel afirmará que

O puro pensamento de si mesmo, a identidade do sujeito e do objeto, na forma $Eu = Eu$ é o princípio do sistema *fichteano*, e quando nos atemos apenas imediatamente nesse princípio, assim como a filosofia kantiana se atém ao princípio transcendental que está no fundamento da dedução das categorias, se tem assim o verdadeiro princípio audazmente expresso da especulação. (HEGEL 1986a, p. 11, tradução nossa)

Contudo, assim como Kant, por mais que tenha partido do princípio especulativo da identidade entre sujeito e objeto, tenha-o traído no desenvolvimento de seu sistema ao hipostasiar a coisa em si como subsistindo separada e independentemente dessa identidade, Hegel considera que Fichte também trairá o princípio especulativo de seu sistema ao conceber tal identidade entre sujeito e objeto como um sujeito-objeto *subjetivo*. Nas palavras de Hegel,

O princípio mesmo, a intuição transcendental recebe desse modo a posição distorcida [*schief*] de um oposto frente à multiplicidade dele deduzida. O absoluto do sistema se mostra apreendido pela *reflexão* filosófica apenas na forma de seu fenômeno, e essa *determinidade*, que lhe é dada por meio da reflexão, ou seja, a finitude e a oposição nunca são removidas. O princípio, o sujeito-objeto se mostra como um sujeito-objeto subjetivo (HEGEL 1986a, p. 11, grifos nossos).

Aqui, interessa-nos, primeiramente, o uso da palavra *determinidade*, *bestimmtheit*, que Hegel faz nesse trecho. Isso porque ele estabelece uma equivalência clara entre determinidade, finitude e oposição. Em outras palavras: determinado é tudo aquilo que se encontra em uma relação de oposição a alguma coisa e é, portanto, *finito*, *condicionado*. Tendo isso em mente, podemos compreender porque Hegel pensará que Fichte trai o princípio da identidade entre sujeito e objeto, transformando o sujeito-objeto em um sujeito-objeto *subjetivo*: em Fichte, é a atividade produtora do Eu que gera o objeto, de modo que, ainda que haja uma simultaneidade entre sujeito e objeto, é à dimensão *subjetiva*, à atividade do Eu que se dá a prioridade enquanto *princípio gerativo*. O que, porém, tem a consequência de que toda identidade do Eu com aquilo que ele produz só pode ser uma identidade *formal*, nunca uma identidade com o seu conteúdo originário, uma vez que, quer quando o Eu põe a si mesmo como objeto de reflexão, quer quando ele opõe a esse mesmo objeto o Não Eu, a única unidade possível tanto entre o Eu como fundamento originário e o Eu como posto quando a unidade do Eu com o Não Eu só pode ser uma unidade produzida pela reflexão e, por isso, meramente formal. Como vimos anteriormente, seria precisamente isso que distinguiria a concepção de Fichte do primeiro princípio da filosofia

da concepção de Schelling em seu *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*, embora aí Schelling ainda identificasse esse princípio também com o Eu. Para Schelling, o fundamento real não *é, porque ele é posto*, mas sim *é posto, porque ele é o ponente*; em outras palavras, aquilo que faz que o conteúdo e a forma do fundamento real originário sejam dados simultaneamente não é que esse fundamento *só* seja na medida em que é *posto*, ou seja, que ele seja *porque ele se põe*, mesmo que ele nunca seja inteiramente *aquilo que ele põe*. Antes, é porque ele *já é desde sempre unidade originária entre forma e conteúdo que ele pode, precisamente por isso, se pôr*.

É essa distinção, argumentamos, que levaria Schelling à sua filosofia da identidade — e será essa distinção que levará Hegel, justamente a defender Schelling frente a Fichte: pois o Eu, mesmo o Eu Absoluto, ainda é concebido como aquilo que, por não poder ser efetiva e integralmente posto, *não é objeto*, ou, excogitado de outro modo, que não é nem pode ser *objetivo* (lembremos que Fichte observava, no terceiro princípio da *Doutrina da ciência*, que o Eu Absoluto não é *algo*, que ele não pode ter nenhum predicado nem determinação). Isso quer dizer, contudo, que, em certo sentido, ele se *opõe* ao objeto, se opõe, justamente, ao *não eu*. Outrossim, essa oposição nunca pode ser superada, pois o Eu Absoluto não pode nunca tornar-se objeto, ou, em outras palavras, ser completamente idêntico a ele — de maneira que o objeto, enquanto o *posto* (e isso quer falemos do posto como o Eu divisível, quer como o Não Eu divisível), por mais que produzido pelo Eu, produzido, portanto, pelo sujeito, ao mesmo tempo, permanece como algo distinto dele, que não é plenamente idêntico a ele e que, por isso, tem alguma espécie de subsistência própria e autônoma. Ou, nas palavras de Morujão,

Como Hegel dirá (e este é o cerne de sua crítica ao sistema de Fichte): neste ‘idealismo do dever’, que transforma o absoluto em produto da reflexão, e o racional em algo que é posto pelo entendimento, o Eu nunca é igual a Eu, mas deve, somente, sê-lo. A sua identidade final consigo mesmo necessitaria, para ser posta, da forma do tempo, resultaria de um progresso ao infinito, que mais não seria do que um progresso empírico indefinido, cujo termo, apenas postulado, se anularia de fato como termo efetivo. É assim que, no sistema de Fichte, de acordo com a interpretação hegeliana, o sujeito e o objeto estão condenados a permanecer eternamente opostos e a cisão entre ambos não poderá nunca ser suprimida.” (MORUJÃO, 2003, p.19).

A isso, justamente, se relaciona a segunda expressão que gostaríamos de ressaltar nessa citação: *reflexão* [*Reflexion*]. Para Hegel, como vimos, é a reflexão que opera fundamentalmente pelo estabelecimento de oposições, e que, outrossim, concebe a si mesma como oposta ao seu fundamento, o incondicionado, o Absoluto, o princípio da identidade do sujeito e do objeto. Outrossim, se a reflexão opera fundamentalmente por meio de oposições, é porque, justamente,

ela opera de modo fundamentalmente *formal*, ou seja, concebe seu conteúdo por meio de *formas* que, precisamente porque são *formas*, o inserem em uma relação de *oposição* com algo *formalmente distinto dele próprio*. Assim, se o princípio da identidade entre sujeito e objeto fichteano se mostra, em última instância, como um sujeito-objeto *subjetivo*, isso se deveria ao fato de que

O que é deduzido dele recebe, assim, a *forma* de uma condição da pura consciência, do $\text{Eu} = \text{Eu}$, e a pura consciência ela mesma [recebe] a *forma* de um condicionado por meio de uma infinitude objetiva, o progresso no tempo *in infinitum*, na qual a intuição transcendental perde a si mesma e o Eu não se constitui na absoluta autointuição, de modo que $\text{Eu} = \text{Eu}$ se transforma no princípio: Eu deve ser igual a Eu . A Razão posta na oposição absoluta e, assim, degradada a entendimento, se torna, assim, o princípio das figuras que o absoluto tem de se dar, e de suas ciências. (HEGEL, 1986a, p. 12, grifos nossos)

Com essa citação, vemos como Hegel relaciona, intimamente, o fato do princípio real do sistema filosófico de Fichte, o Eu Absoluto, ser um princípio inadequado para expressar o Absoluto como tal, com o fato de que, justamente, ele seria posto *sob uma forma*, ou, mais especificamente, *sob a forma de uma condição pura da consciência* que, precisamente por isso, é oposta a uma “infinitude objetiva”, a qual, justamente, nunca pode ser idêntica a ela. Isso porque aquilo que o Eu , que deveria ser o fundamento real de todo o conhecimento, o Absoluto e, por isso, a identidade entre sujeito e objeto, é *sob a forma de condição da pura consciência*, nunca pode ser idêntico àquilo que é *sob a forma da infinitude objetiva*. Assim, poderíamos dizer: para Hegel, o problema não é apenas que o Eu Absoluto de Fichte se ponha sempre por meio de uma forma que não permite que aquilo que ele põe seja absolutamente idêntico àquilo que ele é; antes, o problema é *qualquer coisa que seja posta sob uma forma* será sempre marcada pela oposição e, por isso, *enquanto for tomada segundo essa forma*, nunca poderá ser efetivamente idêntica àquilo a que ela se relaciona, àquilo a que ela se opõe.

Pode parecer que nos precipitamos aqui. Afinal, Hegel não apenas afirmaria que o problema seria conceber o absoluto sob a forma *de uma condição da pura consciência*, porque tal forma seria necessariamente oposta a uma “objetividade infinita”, mas não que *toda forma* seria, necessariamente, marcada pela oposição? Para responder a isso, em primeiro lugar, considerando apenas a própria citação mencionada acima, se prestarmos atenção em sua formulação, veremos que o que é atribuído à “condição da pura consciência” não é a oposição *em si mesma*, mas sim a oposição *especificamente* à “objetividade infinita”. A oposição *em si mesma*, contudo, ou seja, o fato de o princípio ser ele mesmo *condicionado* desse modo, não se deve àquilo especificamente em relação a que se dá a oposição, mas sim à *própria forma*, que,

justamente, *enquanto* forma, produz uma oposição e faz que a razão seja “degradada” ao nível do entendimento, àquilo que opera, precisamente, por meio de formas e de oposições. O que fica mais claro adiante, quando Hegel afirma, sobre o sistema de Schelling, que, neste, “se opõe ao sujeito-objeto subjetivo [de Fichte] o sujeito-objeto objetivo na filosofia da natureza e expõe a ambos unificados em um [sujeito-objeto] mais elevado do que o sujeito é”. (HEGEL, 1986a, p. 12) Em outras palavras, o caráter da oposição está, precisamente, *na forma* como tanto sujeito quanto objeto são postos por meio do entendimento, de modo que não se poderia resolver a oposição do Absoluto concebido como condição da pura consciência pura e simplesmente ao invertê-lo e concebê-lo como sujeito-objeto objetivo, mas sim seria necessário unificar a ambos “em um [sujeito-objeto] mais elevado”.

Em segundo lugar, todavia, está é apenas uma das primeiras manifestações de Hegel no texto sobre a relação entre forma e oposição, e, embora ela já expresse implicitamente a inseparabilidade entre forma e oposição, essa inseparabilidade ficará mais clara adiante, quando Hegel começar a discutir aquilo que caracteriza um sistema filosófico e o papel que a reflexão e a forma desempenha aí, a fim de preparar o terreno para explicar de que modo Fichte, ainda que partindo do princípio especulativo, o degradaria em um produto da reflexão. De fato, Hegel começa a primeira seção de seu texto (não por acaso chamada de “Algumas formas que ocorrem no filosofar atual”) com a crítica a uma determinada visão de filosofia, tal como esposada por Reinhold, segundo a qual a história da filosofia seria uma história do aprimoramento constante desses sistemas, de modo que eles possam por fim, fornecer adequadamente a “fundamentação da realidade do conhecimento humano” (HEGEL, 1986a, p. 16). Para Hegel, tal concepção da história da filosofia, todavia, seria profundamente equivocada, precisamente porque ela pressuporia que o absoluto poderia ser objeto de um conhecimento gradual, passível de aprimoramento, de modo que pudéssemos passar de um conhecimento parcial dele para um conhecimento mais completo, mas que poderia sempre *se tornar melhor*. Isso, afinal, justamente suporia haver uma separação entre o sistema filosófico e aquilo que é conhecido por meio dele, separação que precisamente seria aquilo que faria com que o sistema filosófico, embora pudesse sempre se aproximar cada vez mais de seu objeto, nunca poderia ser absolutamente idêntico a ele. Contudo, como afirma Hegel,

Se, porém, o Absoluto, como o seu fenômeno [*Erscheinung*], a Razão, é eternamente um e o mesmo (como ele de fato é), então toda Razão que se dirigiu a si mesma e se conheceu produziu uma filosofia verdadeira e resolveu para si a tarefa que, como a sua solução, é a mesma em todos os tempos. Porque na filosofia a Razão que conhece a si mesma tem apenas de lidar consigo mesma, então, também reside nela mesma toda a sua obra assim como a sua

atividade, e, em referência à essência interior da filosofia, não há nem antecessores nem sucessores (HEGEL, 1986a, p. 17)

Aqui, vemos pela primeira vez precisamente aquela distinção sutil de vocabulário entre Hegel e Schelling a que já aludimos diversas vezes, a saber: a Razão, não como sendo simplesmente e imediatamente o Absoluto, mas sim como o *fenômeno* ou a *manifestação* do mesmo. Já podemos começar a entender, aqui, a que se deve essa distinção de vocabulário: não apenas Hegel entende que a Razão é o lado do conhecimento do Absoluto, enquanto, para Schelling, a Razão exprimia o Absoluto tanto enquanto conhecimento quanto também enquanto ser. Hegel também entende que o modo como a Razão conhece a si mesma e, desse modo, conhece ao próprio Absoluto, é, justamente, por meio dos *sistemas filosóficos*, sistemas filosóficos que, embora tenham necessariamente um aspecto histórico por se darem no tempo, produzem, enquanto filosofia, o conhecimento de uma e da mesma coisa que é *eterna*, ou seja, a identidade absoluta, o Absoluto. E, se podem produzi-lo, isso se deve precisamente ao fato de que a Razão, enquanto seu fenômeno, se organiza nesses mesmos sistemas a fim de conhecer a si mesma, ou seja, de conhecer aquilo *de que ela é fenômeno* e de que ela é fenômeno, precisamente porque *é conhecimento disso de que ela é fenômeno*. Em outras palavras: para Hegel, a Razão é fenômeno do Absoluto, não porque ela seja algo separado e distinto dele, mas precisamente porque ela é o modo do absoluto *conhecer a si mesmo*.

Isso, a princípio, pode não parecer portar nenhuma diferença essencial em relação a Schelling: afinal, já ele considerava que, no Absoluto, ser e conhecer eram inseparáveis. Para Schelling, porém, isso não implicava considerar o lado que concerne ao conhecimento do absoluto como o *fenômeno* do mesmo. Antes, tanto a forma quanto o conteúdo do absoluto pertenciam à ordem do *em si* — motivo pelo qual, lembremos, Schelling afirmava que a proposição $A = A$ não apenas era a primeira verdade, mas a *única verdade que seria em si*. Mas se é assim, por que Hegel decidiria, diferentemente de Schelling, chamar a Razão de fenômeno do Absoluto? E como ele poderia fazer isso sem, justamente, romper com a inseparabilidade do absoluto e de seu conhecimento de si mesmo?

No que diz respeito à primeira pergunta, parece-nos que a resposta a ela seja inseparável, justamente, de como Hegel concebe a forma como algo sempre marcado pela oposição e, portanto, pela particularidade. Em outras palavras: se o Absoluto deve conhecer a si mesmo, e se o conhecimento se dá sempre por formas, o seu conhecimento de si mesmo terá sempre de se expressar *com alguma particularidade*. Ora, essa particularidade nada mais é senão, precisamente, aquilo que faz que sistemas filosóficos sejam distintos entre si, aquilo que faz que eles tenham, justamente, a sua *peculiaridade*, que nada mais é do que a peculiaridade ou particularidade de sua

forma. Assim, todo conhecimento que a razão produz de si mesma, na medida em que, para produzi-lo, tem de produzi-lo por meio de um sistema filosófico particular, terá a sua “peculiaridade”, que será a “peculiaridade” do sistema filosófico enquanto um sistema filosófico particular, que opera com termos e oposições que lhe são característicos.¹⁷²

Contudo, obviamente, aquilo que é essencial em um sistema filosófico, ou seja, aquilo em que consiste a sua verdade, aquilo que é conhecido por meio dele e é unicamente o que é verdadeiro nele, não pode ser, justamente, a sua particularidade. Motivo pelo qual Hegel afirma que,

O que é peculiar a uma filosofia, justamente pelo fato de ser peculiar, só pode pertencer à *forma de seu sistema*, não à essência da filosofia. Se a essência da filosofia realmente consistisse de uma particularidade, então ela não seria uma filosofia; e quando um sistema descreve ele mesmo uma peculiaridade como a sua essência, ainda assim ele poderia, desconsiderando-se isso, ter surgido de uma verdadeira especulação, que apenas deixou de lograr êxito na tentativa de se expressar em uma *forma científica*. (HEGEL, 1986a, p. 17)

Assim, podemos ver mais uma vez Hegel enfatizar que, aquilo que é da ordem do particular só pode pertencer à forma da filosofia, não à sua *essência*, isto é, ao conteúdo, àquilo que é *conhecido* por meio dela. Outrossim, essa distinção entre a forma da filosofia e o seu conteúdo é tão nítida, que, mesmo lá, onde a forma da filosofia não logra êxito em ser efetivamente uma forma *científica*, ainda assim, é possível que o princípio da filosofia seja um princípio verdadeiramente especulativo. De fato, seria precisamente por esse motivo que

Só se poderia explicar pela peculiaridade da forma na qual a filosofia fichteano se expressou que Fichte pudesse dizer de Espinosa que Espinosa não poderia ter acreditado em sua filosofia, não teria tido a completa convicção viva [dela] — e dos antigos, que mesmo isso seria duvidável, se eles teriam pensado conscientemente a tarefa da filosofia. (HEGEL, 1986a, p. 18).

Em outras palavras: só porque a filosofia fichteano teria, segundo sua forma, concebido que apenas o sujeito-objeto subjetivo seria o absoluto, e só ele poderia ser o verdadeiro absoluto, que Fichte poderia pensar que Espinosa, com a sua filosofia da substância una, não pudesse ter realmente acreditado nela, uma vez que o seu princípio absoluto não era o princípio da autoconsciência, do Eu Absoluto. Na perspectiva de Hegel, porém, o que faria tanto a filosofia

¹⁷² Assim, como afirma Harris, “A especulação toma forma como uma “identidade” diferente em diferentes épocas, porque a cultura de cada época é dominada por uma diferente antítese de “divisão” (HARRIS, 2014, p. 52). Embora, a nossa ver, o mais correto fosse dizer: a *mesma* identidade toma *formas* diferentes em diferentes épocas, precisamente porque, em cada época, ela serve como princípio unificador de oposições formais diferentes, e, portanto, como o conteúdo verdadeiro dessas diferentes oposições, que se dão sempre na forma e nas diferentes formas que a exposição filosófica toma.

de Espinosa quanto a filosofia de Fichte autênticos produtos da especulação não seria o modo ou a *forma* como expressam e formulam científica e filosoficamente o seu princípio, e sim o fato de que tal princípio seria, justamente, pensado como a identidade entre sujeito e objeto, *mesmo que a forma como esse princípio seja pensado em ambos* seja distinta — em Fichte, essa identidade toma a forma de um sujeito-objeto subjetivo; em Espinosa, essa mesma identidade toma a forma da identidade entre a substância e seus atributos. Em ambos os casos, porém apenas se vale de formas *distintas* para se produzir um *mesmo* conhecimento, a saber, o conhecimento da identidade absoluta, do Absoluto *enquanto tal*. Na medida em que, portanto, um mesmo conhecimento deve ser produzido, apenas por formas distintas, essas formas, não são o principal para a filosofia, nem aquilo que define o objeto que é por meio dela conhecido. Por isso, Hegel continua,

A essência da filosofia, justamente, não tem chão para peculiaridades (...) pois a Razão, que encontra a consciência presa em particularidades, se torna especulação filosófica apenas pelo fato de que ela se eleva para si mesma e se confia apenas a si mesma e ao Absoluto que, ao mesmo tempo, se torna o seu objeto. Ela não leva em conta nada aí como finitudes da consciência, e, a fim de superá-las e construir o absoluto para a consciência, ela se eleva para a especulação e apreendeu, na ausência de fundamento das limitações e peculiaridades, a sua própria fundamentação. Porque a especulação é a atividade da única e universal Razão sobre si mesma, então, ela, (...) se ela libertou a sua própria perspectiva de contingências e limitações, tem de se encontrar por através de todas as formas particulares — caso contrário encontra uma mera pluralidade de conceitos do entendimento e opiniões, e uma tal pluralidade não é nenhuma filosofia. (HEGEL, 1986a, p. 19)

Por meio dessa citação, se confirma, como pode-se ver, uma série de aspectos de nossa interpretação. Primeiramente, se confirma que a Razão seria o lado do conhecimento do Absoluto, uma vez que, ao se elevar a si mesma e ao conhecer a si mesma, é esse absoluto que “se torna o seu objeto”. Em segundo lugar, o modo como ela conhece a si mesma por meio das formas particulares, é, precisamente, pela negação e pelo reconhecimento da ausência de fundamento dessas formas *enquanto limitações* e *enquanto particularidades*, de modo que, através de todas essas formas, ela encontre apenas a si mesma e, portanto, ao seu objeto, ao Absoluto, e não a essas formas *enquanto formas*, ou seja, enquanto particularidades.

Contudo, poderíamos ainda nos perguntar: de que modo, exatamente, seria possível à Razão, por um lado, por essas formas que são particulares, e, ao mesmo tempo, por meio dessas formas, *negar a sua particularidade e as suas limitações e, portanto, negar a elas mesmas enquanto formas*, de que modo que, assim, ela encontre apenas a si mesma e conheça apenas a si mesma nelas? Para compreender isso, é preciso compreender, primeiramente, como essas limitações,

essas mesmas formas, poderiam se transformar em um *obstáculo para o autoconhecimento da razão*, na medida em que seriam *absolutizadas pela reflexão*, a fim de que, tendo isso em vista, possamos, justamente, estabelecer de que modo essas formas não se constituíam como obstáculo mas sim, antes, possibilitariam o próprio autoconhecimento da razão. Para isso, precisamos considerar mais cuidadosamente em que consiste a particularidade da forma da filosofia; segundo Hegel,

Se consideramos mais minuciosamente a forma particular que uma filosofia porta, então a vemos, por um lado, surgir da originalidade e do espírito que, nela, restaura por meio de si mesmo a harmonia rompida e lhe configura [*gestaltet*] de modo autoativo, [e] por outro lado da forma particular que porta a cisão da qual o sistema parte. A cisão é a fonte da *carência* [*Bedürfnisses*] da filosofia e, como formação [*Bildung*] da época, o lado dado não livre da figura [*Gestalt*]. Na formação, aquilo que é fenômeno do Absoluto se isolou do absoluto e se fixou como algo autossustentado. (HEGEL, 1986a, p. 20)

Por meio dessa citação, de fato, temos já um vislumbre tanto do que consistiria a particularidade da forma da filosofia que poderia servir de obstáculo para o conhecimento da razão, quanto o modo como essa mesma particularidade pode, ao mesmo tempo, servir, justamente, para superar a própria particularidade e possibilitar o autoconhecimento da razão, que nada mais é do que o conhecimento do absoluto. Por um lado, as *oposições particulares* de que um sistema filosófico parte, a forma da cisão que lhe é peculiar, provém, precisamente da *formação*, da *Bildung* de sua época particular, que justamente, produz as cisões que lhe são próprias. Por outro lado, é precisamente essa cisão particular que servirá de ocasião para a forma particular por meio da qual essa cisão será superada e, desse modo, a harmonia, reestabelecida.

Além disso, vemos, também, em que consiste mais especificamente a cisão, a saber: em que o que é fenômeno do Absoluto se fixa como algo autossustentado ou autônomo. Assim que se cria a cisão, precisamente porque se trata aquilo, que, justamente, é apenas formalmente distinto, e, por isso mesmo apenas um fenômeno do Absoluto, como algo que teria um conteúdo próprio e, por isso, seria algo que subsistiria por si mesmo. Todavia, mesmo quando ocorre do fenômeno se fixar como algo de autônomo e oposto ao Absoluto,

O fenômeno, porém, não pode negar a sua origem e tem de partir no sentido de constituir a pluralidade de suas limitações como um todo. (...) Pode-se encontrar, aí, a totalidade das limitações, apenas não o próprio Absoluto; perdido nas partes, ele leva o entendimento ao seu desenvolvimento infinito da pluralidade, o qual, se esforçando em se aprimorar no Absoluto, mas apenas produzindo a si mesmo infindavelmente, apenas faz troça de si mesmo. A Razão apenas alcança o absoluto ao sair desses múltiplos seres parciais [*Teilwesen*]. Ao alcançar a distância como Razão, a totalidade das limitações é, ao mesmo tempo, aniquilada, relacionada ao Absoluto nesse aniquilamento e, ao mesmo

tempo, assim compreendida e posta como mero fenômeno; a cisão entre o Absoluto e a totalidade das limitações desvaneceu. (HEGEL, 1986a, pp. 20–21).

Assim, chegamos mais próximos de compreender como a Razão poderia fornecer um conhecimento do Absoluto, e como esse conhecimento seria, ainda, fundamentalmente distinto do conhecimento das coisas *na medida em que elas são finitas* e, por isso mesmo, opostas ao Absoluto. Como se pode perceber, a influência de Schelling não deixa de ter a sua marca aqui: afinal, Hegel está, justamente, falando de dois níveis distintos de fundamentação, o nível em que o Absoluto como tal é posto como fundamento e o nível em que o que é dotado de uma diferença quantitativa e, portanto, é finito, é instaurado como fundamento. Como vimos com Schelling, esse segundo nível nunca pode produzir nenhuma totalidade absoluta, precisamente porque todo ser finito tanto precisar ter o seu fundamento em outro ser quanto só pode ter o seu fundamento em outro ser que seja igualmente finito; assim, não é possível, por meio do engendramento de toda a cadeia de causalidade por meio da qual um ser finito gera ao outro chegar a algo de efetivamente absoluto, a uma totalidade absoluta (que, por isso mesmo, Schelling identificava com o Universo e, por isso, com aquilo que é fundamento de todo ser de uma maneira *completamente distinta* da relação causal). É por isso que, aí, o entendimento, ou a reflexão, ao tentar produzir o Absoluto, avançando na cadeia causal, acaba apenas sempre produzindo a si mesmo, ou seja, a algo que é marcado pela oposição, precisamente porque algo que só se constitui por meio de uma limitação formal. É por isso, também, que a Razão só poderá alcançar o Absoluto caso negue todas essas limitações *enquanto* limitações, o que nada mais significa, justamente, do que negar *o ser* delas; negar, em outras palavras, que elas tenham um conteúdo próprio. Ora, mas é justamente isso que significa compreender e *pôr* a totalidade das limitações como mero fenômeno; pois o fenômeno é, justamente, aquilo que não tem nenhum ser próprio, mas sim é apenas *a forma da aparição de um ser*. É por isso que a Razão só pode chegar ao conhecimento do Absoluto, ao *pôr o fenômeno como fenômeno*, ou seja, ao *negar a forma que, enquanto forma, é pura limitação e oposição*, todo *conteúdo* próprio, de modo que reconheça apenas no Absoluto o seu conteúdo verdadeiro.

De fato, Hegel continua,

O entendimento imita a Razão no pôr absoluto e dá a si mesmo, por meio dessa forma, a aparência [*Schein*] da razão, por mais que o posto seja, seja em si oposto, portanto finito; e ele faz isso com aparência ainda mais grandiosa, se o negar racional é transformado e fixado em um produto. O infinito, na medida em que ele é oposto ao finito, é um tal racional posto pelo entendimento; ele expressa para si, como racional, apenas o negar do finito. Ao entendimento fixá-lo, ele o opõe absolutamente ao finito, e a reflexão, que havia se elevado

para a Razão ao suspender [*aufheben*] o finito, se rebaixa novamente ao entendimento, ao fixar o fazer da Razão em opostos. (HEGEL 1986a, p. 21)

Pode parecer, em um primeiro momento, que essa citação, justamente, contradiria a nossa interpretação do Hegel da juventude no que diz respeito à forma, a saber, de que a forma só pode relacionar-se ao seu conteúdo negando-se a si mesma, pois toda forma é marcada pela oposição. Afinal, aqui Hegel fala que o entendimento imita a Razão, na medida em que se vale da mesma forma que ela, a saber, a forma do “pôr absoluto” (*absolutes Setzen*). Contudo, lembremos, não negamos que a Razão tenha uma forma; pelo contrário, precisamente na medida em que ela é fenômeno do absoluto, e o modo como ela conhece a esse absoluto como seu objeto, ela, necessariamente, tem de ter uma forma; tudo que dissemos é que a forma da Razão é, justamente, uma forma que nega a si mesma *enquanto forma*. No entanto, mesmo sob esse aspecto, pode parecer, ainda, que a passagem citada acima conflita com a nossa interpretação; afinal, o problema do entendimento seria, justamente, o de fixar o “negar racional” em um produto, de modo que o infinito seria oposto ao finito porque, nele, só se levaria em conta o aspecto do racional como negação do finito. Todavia, acreditamos que uma análise mais minuciosa dessa passagem, pelo contrário, favorecerá a nossa interpretação.

Afinal, atentemos mais cuidadosamente ao que faria que o negar da Razão, ao ser transformado em algo de fixo pelo entendimento, seja convertido em algo de finito. Como a própria citação indica, se essa fixação faria o negar da razão, ao ser convertido em produto, se expressasse apenas a *negação de toda finitude*. Ora, se tal produto expressa apenas uma *negação*, ele expressa, justamente, *apenas algo de formal*; afinal, lembremos, é da forma que vem toda negação, na medida em que ela, justamente, põe opostos que tanto se relacionariam quanto se negariam reciprocamente entre si. Entretanto, se a Razão só pode conhecer a si mesma e ao seu objeto, o Absoluto, por meio da negação de todas as oposições, ela só pode fazê-lo, justamente, na medida em que desfaz a ilusão de que os termos da oposição, na medida em que sua oposição é uma oposição meramente formal, tenham alguma subsistência própria. Ilusão que ocorre, como vimos, precisamente a partir do momento em que a reflexão abstrai essas formas de seu conteúdo originário e toma *elas mesmas como conteúdo*, de modo que, justamente, gera a impressão de que elas teriam alguma subsistência própria, precisamente por serem consideradas pela reflexão como um conteúdo.

Se é assim, bem podemos compreender qual seria o problema de tomar o negar da razão como um produto e fixá-lo desse modo: precisamente, porque, assim, se dá um conteúdo e uma subsistência própria para algo que é, na verdade, *apenas de caráter formal*, precisamente porque é *apenas uma negação* (de tudo que é finito). O negar da Razão, enquanto *negar*, não tem um

conteúdo próprio; por isso, caso se converta esse negar da razão em um conteúdo, isso o leva, justamente, a se tornar oposto ao que é finito, se o considera apenas do ponto de vista de sua *forma*, como se ela fosse algo que subsistisse por si própria, quando, na verdade, também a forma da Razão, enquanto fenômeno do Absoluto, só tem subsistência, só tem o seu ser nesse Absoluto. Por isso, não basta que a Razão negue ao finito ou seja tomada apenas como a negação de toda finitude. Se assim fosse, ela teria de ser concebida, justamente, sob a forma da oposição ao finito, já que o seu negar seria tudo aquilo que ela seria e, portanto, ela mesma se tornaria finita. Afinal, todo o conteúdo que ela teria seria o conteúdo que resultaria de tomar a sua negação do finito, negação que, precisamente por ser negação, só pode ser uma forma, ela mesma como conteúdo e, portanto, conceber a uma forma, que, enquanto forma, é marcada pela oposição, como algo que subsiste por si mesmo. Assim, a única maneira da Razão não ser tornada finita será, como bem pode se ver, se ela *não apenas negar a forma de toda finitude* — pois, se ela só fizesse isso, ela seria apenas *a forma oposta da finitude*, que, porém, seria, justamente, um *infinito finito* (porque oposto à finitude) —, mas sim também *negar à sua própria forma enquanto forma*, ou seja, enquanto algo que é marcado pela oposição, pela negação de sua relação a algo distinto de si próprio. Outrossim: é só por meio dessa negação que é uma *autonegação* em que a Razão “põe absolutamente” o seu conteúdo e é a forma do pôr absoluto, ou seja, do pôr algo que subsiste por si mesmo. É assim que devemos entender a afirmação de Hegel de que o entendimento imita a Razão por meio da forma do “pôr absolutamente”. Pôr absolutamente, afinal, significa pôr um conteúdo como subsistindo por si mesmo; o conteúdo, porém, que o entendimento põe como subsistindo por si mesmo, precisamente porque é um conteúdo *abstraido*, ou seja, uma forma que é tomada como conteúdo pela reflexão, não é um conteúdo que efetivamente subsiste por si mesmo, mas sim que apenas gera a ilusão de sua autossubsistência. Para que algo seja posto absolutamente, portanto, é preciso negar toda forma naquilo que faz dela forma, ou seja, em seu caráter de oposição; a forma que põe efetivamente absolutamente, ou seja, que põe um conteúdo que subsiste a si mesmo só pode, então, ser uma forma que põe o conteúdo por meio da *negação de toda forma*. Outrossim: para que esse conteúdo seja posto, nada mais é necessário do que, justamente, *a negação da forma enquanto forma* — motivo pelo qual Hegel, em uma de suas citações mais famosas e conhecidas deste texto, afirma, pouco mais adiante, que “suspender essas oposições tornadas fixas é o único interesse da Razão” (HEGEL, 1986a, p. 21).

Com efeito, já aqui opera a famosa ideia de Hegel da negação da negação: se a Razão pode pôr absolutamente o seu objeto e conhecê-lo adequadamente ao conhecer a si mesma, ou seja, o absoluto, se ela pode pô-lo absolutamente justamente como aquele conteúdo que é

positivo e dado a si mesma, é precisamente porque ela *nega a negação*, ou seja, nega tudo aquilo, justamente, que não tem o caráter do subsistir por si próprio *naquilo que faz que ele não seja o que subsiste por si próprio*, ou seja, na sua forma. Assim, negando-se a própria negação, se alcança o conteúdo positivo, o absoluto, pois o que é negado não é *absolutamente negado*, mas sim negado *apenas naquilo que é negativo* nele, ou, mais especificamente, se nega que o que é *negativo* nele tenha alguma subsistência própria, que a negação, *como* negação (e não como *negação da negação*), seja algo que subsiste por si mesmo e tem uma existência positiva à parte da positividade que é sua condição. Motivo pelo qual a citação de Hegel acima continua da seguinte forma:

Esse seu interesse [de suspender as oposições tornadas fixas] não tem o sentido de como se ela se pusesse contra a oposição e a limitação em geral; pois a cisão necessária é *um* fator da vida, que se forma eternamente opondo-se a si mesmo, e a totalidade só é possível em sua forma mais viva por meio da restauração a partir da separação suprema. Antes, a Razão se põe contra o fixar absoluto da cisão por meio do entendimento, e tanto mais quando a oposição absoluta ela mesma surgiu da Razão. (HEGEL, 1986a, p. 22)

Com isso, podemos melhor esclarecer também o que queremos dizer quando afirmamos que a Razão nega a forma *enquanto* forma. Negar a forma *enquanto* forma significa, justamente, negar a forma *em si mesma*, ou seja, negar a forma *abstraída* de seu conteúdo e, portanto, transformada ela mesma em conteúdo; a forma tal como forma, ou seja, naquilo que a distingue de seu conteúdo originário, e no que ela só pode ser considerada distinta na medida em que é tomada, ela mesma, como um conteúdo. Isso, contudo, significa, justamente, não que a própria oposição ou negação, que a própria forma seja em si inadmissível; pelo contrário, ela é um fator constituinte da vida, na medida em que, justamente, como vimos, o modo pelo qual o Absoluto se põe na razão é, justamente, por meio da negação da oposição, o que, porém, para ser possível, pressupõe que ela tenha que se dar, em algum nível. Isso, vale lembrar, não nega que a razão tenha de negar a forma enquanto forma; afinal, se a oposição é admissível em algum nível, é precisamente porque a restauração da totalidade a partir dela é um dos modos fundamentais, dos modos mais “vivos”, por meio do qual a totalidade se dá — o que, contudo, para ser possível, implica, justamente, que a restauração dessa totalidade tenha de ser feita e, portanto, que a oposição que foi posta seja negada e reunificada. É portanto, na medida em que a forma se presta a ser negada, em que a oposição é reconhecida, precisamente, como algo de formal e que, portanto, não tem subsistência própria alguma, de modo que essa oposição é novamente negada e a unidade restaurada, que a forma cumpre um papel constitutivo no conhecimento que Razão produz de si mesma e do Absoluto.

É por isso, justamente, que a Razão não se põe contra a oposição em geral, mas sim a que essa oposição seja *fixada*, posta como absoluta, ou seja: que os termos da oposição sejam postos como algo de subsistente por si mesmos e, portanto, não apenas como algo meramente formal, mas sim como um *conteúdo*. Quem fixaria, todavia, os opostos e a própria oposição como algo de absoluto, pondo os termos opostos como um conteúdo que subsiste por si mesmo, seria, justamente, o entendimento. Assim, há dois modos de lidar com a forma e a oposição, a saber: um que reconhecer na forma e na oposição apenas uma oposição *formal* e que, por isso, a partir da oposição e da negação dela, pode restaurar o conteúdo originário que está em seu fundamento e, assim, produzir um conhecimento do absoluto. E outro modo que, ao tomar a oposição formal como algo que subsiste por si mesmo, a forma, a oposição como algo que tem, *enquanto* forma, um conteúdo próprio, um ser próprio, uma *subsistência* própria, torna impossível que esse conhecimento seja produzido, uma vez que concebe os termos da oposição como tendo cada um deles um conteúdo próprio e, portanto, subsistindo por si mesmo, de modo que não se poderia conceber, a partir desse pressuposto, a unidade deles em um *mesmo* conteúdo do qual eles só seriam *formas distintas*.

Com isso, porém, estão justamente dados os dois tipos de reflexão. Afinal, se voltarmos à passagem que citamos mais acima, Hegel já deixava claro que, ao fixar os opostos como absolutos, “a reflexão, que havia se elevado para a Razão ao suspender [*aufheben*] o finito, se rebaixa novamente ao entendimento, ao fixar o fazer da Razão em opostos. (HEGEL 1986a, p. 21) Ora, essa citação, porém, pressupõe e define de um só passo tanto que a reflexão tem dois modos distintos, quanto o que distingue uma da outra: a reflexão se eleva à razão na medida em que suspende o finito; se rebaixa, porém, ao *entendimento*, ao fixar essa mesma negação como um produto, transformando uma negação em algo que, como negação, tem um conteúdo próprio e, portanto, se opõe a algo distinto de si mesmo. O entendimento, assim, pode ser definido como a forma inferior da reflexão ou como a sua forma deteriorada.

Todavia, nem toda a reflexão é entendimento; e, de fato, é possível que a reflexão se eleve à Razão, se torne razão precisamente por meio da negação da finitude. É por isso, justamente, que Hegel continuará o texto pela discussão da reflexão *como instrumento da filosofia*. É justamente na seção que começa com esse nome, com efeito, que Hegel, em outras das passagens mais conhecidas e citadas, deste texto, afirma que

O Absoluto deve ser construído para a consciência, isso é a tarefa da filosofia; como, porém, o produzir como o produzido da reflexão são apenas limitações, isso é uma contradição. O Absoluto deve ser refletido, ele deve ser posto; assim, porém, ele não é posto, mas sim suspenso, pois ao ser posto, ele é limitado. A mediação dessa contradição é a reflexão filosófica (HEGEL, 1986a, p. 25)

Aqui, como bem pode-se ver, temos o termo-chave que será central para compreender o modo com que a reflexão poderia, não obstante o fato de produzir e de operar com oposições, fornecer um conhecimento do absoluto: a *mediação da contradição* (*Widerspruch*). Podemos ver como, nessa passagem, Hegel se mostra, primeiramente, influenciado com profundidade por Schelling e por sua crítica a Fichte: o Absoluto, precisamente porque é absoluto, não pode ser o que é, *porque é posto*; afinal, tudo que é posto é sempre o produto da reflexão e, portanto, algo que só pode ter um caráter formal e que, por conseguinte, só pode ser marcado pela oposição. Contudo, também aqui, mais uma vez, uma distinção sutil de vocabulário já aponta para uma diferença central de perspectivas: pois, enquanto Schelling afirmava que, para abandonar a perspectiva da reflexão, do que é *posto*, era preciso adotar a perspectiva da *produção* (daquilo que é, não porque é posto, mas porque é o *ponente*), Hegel afirma que não apenas o produto da reflexão é uma limitação, mas também o *próprio ato do produzir*. A diferença pode, de início, parecer insignificante; todavia, acreditamos que ela é inseparável do modo como Hegel, diferentemente de Schelling, enfatiza o papel da *contradição* na construção do Absoluto para a consciência. Afinal, para Schelling, a forma como o Absoluto se punha era inseparável de seu conteúdo, de modo que a proposição $A = A$, como vimos, era a única verdade que era absolutamente em si — uma forma que, portanto, em certo sentido, era tão em si quanto o seu conteúdo e, portanto, não precisava ser negada, porque, no que ela era *em si*, não tinha nenhuma oposição, não era condicionada por nada exterior a ela e era tão absolutamente dada quanto o seu próprio conteúdo. Hegel, por outro lado, considera que toda forma, precisamente na medida em que é forma, já é marcada por oposição, de modo que todo *produzir* ou todo *pôr*, precisamente porque, na medida em que é um *pôr* ou um *produzir*, pressupõe a *forma* dessa produção, a forma como algo é posto, já é marcada, necessariamente, pela oposição.

Sendo assim, não será admissível, para Hegel, que a forma pudesse, por si mesma, ser algo de incondicionado; antes, na medida em que algo é forma, esse algo já pertence, em função de sua produção necessária da oposição, à reflexão. Assim, essa forma, para que possa por algo de verdadeiramente incondicionado, tem de se relacionar com algo distinto de si mesmo, daquilo que ela mesma é *enquanto forma*. Não por outra razão, Hegel afirma que,

A reflexão isolada, como o *pôr* de opostos, seria um suspender do Absoluto; ela é a faculdade [*Vermögen*] do ser e da limitação. Mas a reflexão tem, como Razão, relação com o Absoluto, e ela é apenas Razão por meio dessa relação; a reflexão aniquila, nessa medida, a si mesma e a todo ser e a toda limitação ao relacioná-lo ao Absoluto. Ao mesmo tempo, porém, justamente por meio dessa relação, o limitado tem uma subsistência. (HEGEL, 1986a, p. 26)

Ou seja, a reflexão, na medida em que é apenas formal, é pura e simplesmente um pôr de opostos e, por isso, tomada isoladamente, só poderia ser um suspender do Absoluto. Contudo, precisamente na medida em que ela é relacionada com algo que não é meramente formal, ou seja, com o próprio Absoluto, com o conteúdo que, enquanto conteúdo, estaria além das oposições postas por ela, *ela aniquila a si mesma enquanto reflexão*. Em outras palavras, se a reflexão pode se tornar Razão, isso se deve ao fato de que, na sua produção de oposições, ela pode, todavia, ter como pressuposto e como sua base e referência sempre o conteúdo originário, o Absoluto e, por isso mesmo, construir as suas oposições de modo que permita chegar ao conhecimento dele — o que, entretanto, só é possível precisamente se a reflexão *aniquilar a si mesma e às suas formas* por meio das próprias formas que ela produz.

Ao mesmo tempo, podemos perceber aqui mais uma importante distinção de vocabulário em relação a Schelling: Hegel define a reflexão como a “faculdade do ser e da limitação”, como se *ser* fosse sinônimo de *ser limitado*. Com efeito, Hegel afirma logo a seguir que “[t]odo ser é, porque é posto, um oposto, condicionado e condicionante” (HEGEL, 1986a, p. 26). Para Hegel, por conseguinte, o conteúdo originário, o Absoluto enquanto tal, não poderia ser adequadamente descrito nem mesmo por meio do termo “ser” — diferentemente de Schelling, para quem, justamente, a proposição $A = A$ punha necessariamente o *ser* do Absoluto, juntamente com o seu conhecimento. Já podemos ver porque Hegel não pensará da mesma forma: afinal, Schelling afirma explicitamente que o ser do Absoluto é *posto* pela forma; para Hegel, porém, tudo que é *posto* por uma forma, é, precisamente na medida em que depende da forma, *algo de condicionado e de oposto*. Por isso, se Hegel concorda com Schelling que o ser é inseparável da forma como ele é posto, é precisamente por isso, todavia, que conclui que o Absoluto não pode ser, estritamente falando, um *ser*, ou mesmo “o” ser. O Absoluto, em outras palavras, porque não é algo que pode ser *posto*, ao menos não *posto positivamente por meio de uma forma*, tem de ser algo que só pode ser posto ao *não ser posto*.

Isso porque todo o ser que o entendimento [que é, justamente, a faculdade da reflexão em sua versão “deteriorada”] produz é um [algo] determinado [*ein Bestimmtes*], e o determinado tem o indeterminado [*Unbestimmtes*] diante e detrás de si, e a multiplicidade se encontra entre duas noites, sem [nenhum] suporte [*haltungslos*]: ela se apoia no nada, pois o indeterminado é o nada para o entendimento e termina no nada. A teimosia do entendimento consegue deixar a oposição do determinado e do indeterminado, da finitude e da infinitude renunciada, subsistir lado a lado e manter o ser contra o não ser igualmente necessário a ele. Porque a sua essência se dirige a uma determinação completa, seu determinado, porém, é sempre limitado por um indeterminado, o seu pôr e determinar não cumpre, portanto, nunca a sua tarefa; no pôr e determinar ocorridos jaz sempre um não pôr e um indeterminado. — Se o entendimento fixa esses opostos, o finito e o infinito, de modo que que ambos

devam simultaneamente subsistir como opostos um ao outro, assim ele se destrói (...) Ao reconhecer isso, a Razão suspendeu o próprio entendimento; o seu pôr lhe aparece como um não pôr, seus produtos como negações. Esse aniquilar ou *o puro pôr sem opor da Razão...* (HEGEL 1986a, p. 26)

Aqui, portanto, fica claro em que consiste o “pôr absoluto da Razão”: esse pôr absoluto nada mais é do que, justamente, o *aniquilar* da reflexão, e, portanto, um pôr que só é por ser um não pôr, ou seja, por ser uma negação de todo ato de pôr, na medida em que esse ato, enquanto um *pôr*, enquanto uma *forma* de pôr alguma coisa, necessariamente já é marcado pela oposição e não é capaz de pôr o conteúdo incondicionado e indeterminado unicamente o qual seria o próprio Absoluto. O pôr da Razão é, assim, um *pôr que nega todo pôr*, ou, poderíamos dizer, justamente: uma forma que *nega toda forma*. Mais ainda: o pôr da Razão é um pôr que nega a si mesmo *como pôr* (quer dizer, como algo que, por ser um “pôr”, põe um ser finito, limitado), e, portanto, uma forma que *nega a si mesma como forma*. Não por outro motivo, a reflexão, enquanto, justamente, a faculdade do pôr do “ser e da limitação”, como faculdade da forma, é aquilo que, para se tornar Razão, tem de *negar a si mesmo*. Assim que devemos compreender a afirmação de Hegel de que

Na medida em que a reflexão faz a si mesma de seu objeto, a sua lei suprema, que lhe é dada pela Razão e por meio da qual ela se torna Razão, é o seu aniquilamento; ela existe, como tudo, apenas no Absoluto, mas, como reflexão, ela é oposta a ele; para existir, portanto, ela tem de se dar a lei de sua autodestruição. A lei imanente, por meio da qual ela se constitui por meio de suas próprias forças como absoluta, seria a lei da [não] contradição, a saber que seu ser posto seja e permaneça; ela fixa, desse modo os seus produtos como absolutamente opostos, faz de lei eterna para si permanecer entendimento e não se tornar Razão e se aferrar à sua obra, que, em oposição ao Absoluto, não é nada (e, como limitado, é oposto ao Absoluto). (HEGEL, 1986a, p. 28)¹⁷³

Assim, podemos ver como reflexão e Razão podem se tornar, em última instância, idênticos: precisamente porque tanto um quanto o outro prescreve a *negação da forma pela própria forma, naquilo que ela tem de formal*: se a reflexão se torna Razão ao seguir a lei prescrita por ela, que é a lei de seu aniquilamento, é precisamente porque a Razão nada mais é do que aquilo que prescreve a aniquilação de todas as formas *enquanto* formas. É por isso também que podemos apreender em um outro nível, agora, o papel que a contradição desempenha na negação da forma pela própria forma. Afinal, como Hegel observa — e não por acaso —, para se aferrar

¹⁷³ E ainda, um pouco mais a frente: “Apenas na medida em que a reflexão tem relação com o Absoluto ela é Razão e o seu feito é um saber; por meio dessa relação, porém, o seu trabalho desvanece, e só a relação existe e é a única realidade do conhecimento; não há, por isso, nenhuma verdade da reflexão isolada, do puro pensamento, senão a do seu aniquilamento.” (HEGEL, 1986a, p. 30)

ao seu produto como algo de finito, como algo que teria um conteúdo que lhe seria próprio *enquanto* finito, e que seria, portanto, oposto ao conteúdo do infinito, a reflexão tem de prescrever para si a *lei ou o princípio da não contradição*, que já discutimos abundantemente neste trabalho. Isso porque é precisamente por meio dessa lei que se manteria os opostos efetivamente distintos e separados; afinal, ela prescreve, justamente, que não é possível que algo seja e não seja ao mesmo tempo, ou que ele seja ele mesmo e o seu oposto. Ora, aqui talvez que fique mais claro do que em qualquer outro lugar a negação radical de Hegel de toda forma *enquanto* forma como sendo um meio apropriado para o conhecimento do Absoluto. Diferentemente de todos os outros autores estudados até aqui, inclusive do próprio Schelling, Hegel não pretende que o princípio de não contradição tenha uma validade, mas *apenas* uma validade formal, uma vez que, enquanto princípio formal, ele teria de ter o seu fundamento real em algo distinto dele próprio. Outrossim: o princípio de não contradição, *precisamente por ser um princípio meramente formal*, seria um princípio que, do ponto de vista do Absoluto, *não teria validade alguma*. E, se no próprio *Differenzschrift*, Hegel não formula a negação do princípio de não contradição de maneira tão absolutamente explícita, permita-se-nos, aqui, citar brevemente outro de seus textos da juventude, o *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, no qual essa negação não poderia ser colocada de maneira mais clara:

O dito princípio de não contradição, portanto, tampouco mesmo de apenas verdade formal para a Razão que, pelo contrário, toda proposição da Razão tem de, em relação aos seus conceitos, conter uma violação do mesmo; [que] uma proposição é *meramente* formal significa para a Razão: ela posta por si mesma, sem se afirmar igualmente a [proposição] oposta e a ela contraditoriamente, é, justamente por isso, falsa. Reconhecer o princípio de não contradição como formal significa, portanto, ao mesmo tempo, reconhecê-lo como falso. (HEGEL, 1986c, p. 230).

Ora, com isso em mente, estamos em condições de melhor entender por que, como vimos antes, a contradição desempenhará um papel fundamental para tornar a reflexão Razão: precisamente porque o modo de aniquilar a forma por meio da forma nada mais é do que, justamente, a forma da *antinomia*. É precisamente por isso também que Hegel, diferentemente de todos os autores anteriores desde Reinhold, recusará explicitamente toda a pretensão de conceber o fundamento real da filosofia por meio de um primeiro princípio, de uma proposição fundamental. De fato, sobre essa exigência de uma primeira proposição fundamental, Hegel afirma que

Tal demanda traz já consigo a sua própria nulidade; pois algo posto pela reflexão, uma proposição é, para si, um limitado e condicionado e carece de

um outro para a sua fundamentação e assim por diante ao infinito. Se o Absoluto é expresso em um princípio válido por meio do pensamento e para ele, princípio cuja forma e matéria seriam iguais, então ou a mera igualdade é posta e a desigualdade da forma e da matéria excluída, e o princípio é condicionado por essa desigualdade; nesse caso, o princípio não é absoluto, mas sim deficiente, ele expressa apenas um conceito do entendimento, uma abstração; — ou a forma e a matéria estão, como desigualdade, ao mesmo tempo contidos nele, a proposição é analítica e sintética ao mesmo tempo: assim, o princípio é uma antinomia e, desse modo, não é uma proposição, ela se encontra, como proposição, sob a lei do entendimento de que ela não se contradiga, mas seja um posto; como antinomia, porém, ela se suspende. (HEGEL, 1986a, p. 36).

Muito pode ser extraído dessa citação: primeiro, como já sabemos desde Fichte, é a proposição que é, por excelência, a *forma de nosso conhecimento*. Para que essa forma possa, ao mesmo tempo, ser o princípio real de nosso conhecimento, tanto para Fichte como para Schelling, ela tinha, todavia, de ter, *enquanto proposição*, uma forma e um conteúdo que seriam igualmente incondicionados e que se determinariam reciprocamente. Para Hegel, porém, toda proposição, precisamente na medida em que é composta de forma e matéria, já é, por isso mesmo, uma forma *de conhecimento* que é caracterizada pela oposição entre forma e matéria. Por isso, se uma proposição deve expressar a identidade absoluta, então, ou bem ela tem de simplesmente negar e abstrair de toda diferença entre forma e conteúdo, o que, porém, faria dela não a identidade absoluta, mas sim apenas uma identidade abstrata (e, portanto, *formal*, precisamente porque abstrai a relação, a forma de igualdade dos termos distintos que ela relaciona e faz dessa forma ela mesma conteúdo), ou bem ela tem de expressar, simultaneamente, a identidade e a diferença da forma e da matéria, afirmar que eles tanto são idênticos quanto não são idênticos. Assim, porém, ela se suspende, justamente, *como* proposição, na medida em que toda proposição está necessariamente sob a lei do princípio de não contradição.

Desse modo, porém, está dada concretamente a maneira como um sistema filosófico pode se erigir como sistema, ou seja, como uma forma de conhecimento e, ao mesmo tempo, produzir um conhecimento efetivo do Absoluto e se tornar, portanto, Razão: de nenhum outro modo senão, precisamente, pela construção de *antinomias*, ou seja, de proposições e de conceitos que se anulam *como* proposições e *como* conceitos, e, portanto, como formas. É por isso que, contra o modelo de sistema filosófico que poderia ser chamado, justamente, de filosofia da reflexão ou, mais exatamente, de filosofia do *entendimento*, precisamente por tomar esse modo de proceder por meio da busca da fundamentação em princípios, Hegel contrapõe o modelo filosófico de Espinosa, que “começa a filosofia com a própria filosofia e deixa a Razão aparecer imediatamente com uma antinomia”. (HEGEL, 1986a, p. 37). Para melhor compreender por que Hegel entende

que Espinosa comece a filosofia com antinomias, recorramos, novamente, ao *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*:

Espinosa começa a ética com a seguinte explicação: ‘por causa de si entendo aquilo cuja essência inclui em si a existência, ou aquilo cuja natureza só pode ser compreendida como existente’. — Ora, o *conceito* de essência ou de natureza, porém, só pode ser posto na medida em que abstrai da existência; um exclui o outro; um só é determinável por meio da oposição ao outro; se ambos são ligados como algo posto, então sua ligação contém uma contradição, e ambos são, ao mesmo tempo, negados. Ou, quando outra proposição de Espinosa enuncia: ‘Deus é a causa imanente, não transcendente do mundo’ [Ética I, Prop. XVIII], ele, então, na medida em que põe a causa como imanente, portanto, como uma com o seu efeito — pois a causa apenas é causa na medida em que é oposta ao efeito —, negou o conceito de causa e efeito. (HEGEL, 1986c, pp. 229–230)¹⁷⁴

Com isso, esperamos que fique suficientemente claro em que consiste a versão do Hegel da juventude da ideia de forma determinante, e o modo com que ele concebe que a forma poderia ser determinante de seu conteúdo: se a forma de nosso conhecimento pode ser determinante do seu conteúdo, isso não se deve ao fato de que ela seja, simplesmente, inseparável dele; afinal, mesmo onde há inseparabilidade, há ainda distinção e, portanto, oposição — o que ficou suficientemente claro por meio da exposição de proposições como sendo formas necessariamente inapropriadas para apreensão do absoluto. Antes, a forma é capaz de determinar o conteúdo de nosso conhecimento, precisamente na medida em que ela *negar a si mesma*, ou, mais exatamente, nega a si mesma, *enquanto forma*, de modo que, assim, ela não apenas determina o seu conteúdo do ponto de vista do nosso conhecimento, e nem mesmo simplesmente o produz, mas sim *torna-se o seu conteúdo*.

Estamos, aqui, a um passo da última versão da ideia de forma determinante que gostaríamos de examinar neste trabalho. Isso porque, por mais que Hegel já aqui conceba que a forma determinante tem de se negar como forma para se tornar o seu conteúdo, aqui, todavia, ainda há, justamente, o pressuposto de que esse conteúdo teria, de alguma maneira, uma subsistência *própria*, independentemente dessa mesma forma. É por isso que, por mais que o Absoluto tenha de ser “construído para a consciência”, e por mais que isso se dê por meio da Razão e da negação que ela opera de toda forma enquanto forma ao produzir *antinomias*, esse processo pertence apenas ao *conhecimento* do Absoluto, e não ao modo com que o Absoluto é constituído *em si mesmo*, ou seja, ao modo com que esse conteúdo é primeiramente dado. Daí

¹⁷⁴ Essa citação, não por acaso, ocorre imediatamente antes no texto da passagem em que Hegel nega ao princípio de não contradição toda validade, mesmo uma validade formal.

que Hegel afirme, mais à frente no texto, que a Razão é um postulado da reflexão¹⁷⁵, algo que ela, portanto, tem de *pressupor* para que possa efetivar-se como conhecimento do Absoluto (lembramos, é a Razão que dá à reflexão a lei de seu autoaniquilamento, e a reflexão só pode produzir algum conhecimento na medida em que é relacionada ao Absoluto e, por isso, se aniquila como reflexão). Aquilo de que a reflexão deve produzir um conhecimento aniquilando a si mesma e tornando-se, assim, Razão, não é algo que é dado primeiramente por meio desse processo de autonegação, e sim é algo que esse processo pressupõe, um conteúdo que é anterior a ele.

Com isso porém, poder-se-ia muito bem dizer: ainda permanece, nessa concepção de Hegel da relação entre o Absoluto e o nosso conhecimento dele, uma oposição entre forma e conteúdo, uma vez que o conteúdo, enquanto Absoluto, é algo que subsiste independentemente da forma e que é oposto à forma *enquanto forma*, ou seja, enquanto forma da oposição. Mas, se o Absoluto é oposto à própria forma da oposição, ele não escapa de ser concebido, desse modo, ainda *aos moldes da reflexão*. De fato, será precisamente essa crítica que Schulze levantará à filosofia de identidade em geral, tanto a de Hegel quanto a de Schelling, embora, como veremos, o impacto de sua crítica será bastante distinto em ambos os autores. Outrossim, a crítica de Schulze à filosofia de identidade, acreditamos, vai direto ao cerne da questão de como se examinou o problema da forma determinante até então, e porque, apesar dos esforços de todos os autores que vimos até aqui de fornecer uma concepção adequada dessa forma, esse problema nunca teria encontrado uma solução satisfatória. Vejamos então, a seguir, como Schulze articula a sua crítica às filosofias da identidade em seu artigo *Aforismos Sobre o Absoluto*.

2. Schulze e os *Aforismos Sobre o Absoluto*

Mesmer III / Coma Divine

O artigo que Schulze escreve em resposta às críticas da filosofia da identidade ao seu ceticismo — particularmente ao já mencionado *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, de Hegel — e em que faz uma espécie de paródia da filosofia da identidade, pode ser considerado, a nosso ver, um momento decisivo para a compreensão e para o desenvolvimento do idealismo alemão como um todo e, particularmente, como gostaríamos de argumentar aqui, do ponto de vista da ideia da forma determinante e de como ela será, por fim, reformulada pelo Hegel da maturidade. Isso porque, ao propor, satiricamente, a sua própria concepção de uma filosofia do

¹⁷⁵ HEGEL, 1986a, pp. 43-45.

Absoluto, Schulze elenca o que ele entende que sejam todas as tentativas dos autores desse período e, mesmo de antes dele, de tentar formular uma concepção adequada do Absoluto e do nosso conhecimento dele. Ao fazê-lo porém, ele também busca, por meio das ferramentas que a própria filosofia da identidade teria fornecido a ele — a saber, de uma *crítica da reflexão como método de conhecimento* — mostrar o que seria o princípio comum a todas essas tentativas e, ao mesmo tempo, a razão pela qual elas necessariamente malograriam. E, o que é o mais importante: com isso, Schulze pretende mostrar como a *própria filosofia da identidade* ainda opera com conceitos provenientes da reflexão e do entendimento e, portanto, não apreende adequadamente o Absoluto, precisamente porque, em última instância, ao operar mesmo com o conceito de identidade, ainda opera com os conceitos fundamentais de *forma* e de *conteúdo* e com a oposição entre eles. É por isso que, ao falar das tentativas malogradas do dogmatismo para conceber e conhecer adequadamente o Absoluto, Schulze afirma que

Primeiramente se admitiu a saber um *objetivo*, ou um *ser no espaço*, como o fundamento supremo de todas as determinações da consciência, e se o fez passar como o Absoluto. Como esses procedimentos não lograram êxito, pôs-se o *subjetivo* ou o *pensamento no tempo* como um incondicionado no cume de toda a consciência de coisas. Depois, porém, de se ter descoberto, que o subjetivo, tampouco quanto o objetivo, teria algo do absoluto em si; então se pensou mesmo ter se conseguido o Absoluto por meio do conceito da *Identidade* e da *Indiferença* do objetivo e do subjetivo, que soldaria ser e pensamento conjuntamente. (SCHULZE, 2013, p. 339)

É interessante notar como, aqui, Schulze alude não apenas ao dito dogmatismo pré-crítico, que pretenderia explicar o nosso conhecimento por meio das coisas tais como elas são em si mesmas e, portanto, conceber o próprio Absoluto como uma coisa em si mesma. Antes, ele também alude às concepções do Absoluto, do fundamento real de nosso conhecimento, como o subjetivo enquanto subjetivo (com que ele certamente tem em mente Fichte, mas também possivelmente Kant, em função da crítica do último que faz no *Ensidemo*) e, por fim, mesmo a filosofia da identidade, que ele também inclui entre as tentativas do dogmatismo de “alcançar o Absoluto por conceitos e pelos princípios do entendimento que neles se baseiam” (SCHULZE, 2013, p. 339).

Para bem compreender a crítica de Schulze, portanto, é preciso compreender como ele pensa que não apenas o dogmatismo pré-kantiano ou a filosofia pós-kantiana que toma o Eu como princípio seriam filosofias do entendimento, que tentariam apreender o absoluto por meio de conceitos que só podem convertê-lo em algo de finito e condicionado — algo que já é afirmado pela própria filosofia da identidade. Antes, precisamos entender por que e como Schulze

fará com que a crítica da filosofia da identidade às “filosofias do entendimento” seja voltada *contra ela mesma*.

Para tanto, precisamos primeiramente entender como Schulze concebe a própria reflexão. Nesse sentido, Schulze afirma que

O produto próprio ao entendimento é a *reflexão*. Essa, porém, consiste na consideração da relação de opostos entre si. Tudo que ela concebe ela concebe apenas por meio de uma relação de determinação do mesmo a partir e por meio de algo distinto dele. A sua ocupação é um constante se-voltar-de-lá-para-cá de um para o outro, a fim de poder em cada um pensar um mero pôr de algo por meio da pressuposição de outro algo, ou uma admissão daquilo que, considerado por si mesmo, não é nada, por meio da admissão de alguma outra coisa que, igualmente, não é nada sem uma admissão. (SCHULZE, 2013, p. 340).

Ora, já aqui podemos ver uma distinção fundamental no conceito de reflexão de Schulze em relação ao do Hegel. Afinal, para Hegel, como vimos, a reflexão não é um *produto* do entendimento; antes, o entendimento que é uma versão deteriorada da reflexão, precisamente por tornar *fixo e autossubsistente* o produto das negações e das oposições operadas pelo entendimento. Entretanto, como veremos, isso não é por acaso: se Schulze pensa que a reflexão é produto do entendimento, isso se deve ao fato dele pensar, justamente, que *nenhuma reflexão pode superar as oposições que ela mesma põe, nem mesmo por meio da ligação dos termos oposto a algo que os relaciona e que, portanto, supostamente, os negaria enquanto opostos*.

Ao mesmo tempo, Schulze fornece uma esplêndida síntese precisamente do tipo de determinação negativa que, como vimos, foi aquela que, em todos os autores estudados aqui, se tentou subordinar a uma determinação positiva (que, precisamente por ser ‘positiva’, deixou até mesmo de ser chamada de determinação, de modo que determinação passou a ser sinônimo de *determinação negativa*): tudo que é determinado se constitui apenas por meio da sua relação com um outro, por meio daquilo que ele *não* é e, portanto, daquilo que lhe é *oposto*; precisamente por isso, porém, tudo que é determinado é algo que só existe *por meio de sua relação a algo outro do que si mesmo*.

Schulze, todavia, não para por aí na sua definição da reflexão que, como vimos, é inseparável da definição de determinação. Antes, ele afirma logo a seguir que

O modo de ação supremo da reflexão, que está no fundamento de todos os demais modos de ação, é aquele que foi expresso nos conceitos de *determinável* [*Bestimmbares*] e de *determinação* [*Bestimmung*], da *matéria* [*Stoffes*] (ou conteúdo [*Gehaltes*]) e da *forma* [*Form*]. Esses conceitos contêm, então, as categorias mais elevadas por meio das quais o entendimento pensa algo. (SCHULZE, 1986a, p. 340)

Não é possível enfatizar o bastante a relevância dessa citação para o nosso trabalho. Afinal, mais do que relacionar os conceitos de forma e de conteúdo (ou de forma e de matéria) *intrinsecamente* com os conceitos de determinação e de determinável, estabelecendo uma correspondência entre o conteúdo e o determinável e a forma e a determinação; tal citação afirma ainda que esses seriam os conceitos primeiros que estariam por trás de todo pensamento por meio do entendimento — ou seja, de *todas as filosofias* que Schulze elencou anteriormente como dogmatismo e, portanto, de todos os autores que examinamos até aqui. Desse modo, fica clara como a importância dos conceitos de forma, conteúdo e de determinação não apenas pode ser mostrada como uma interpretação *posterior* dessas filosofias, que, embora possa esclarecer algo sobre elas, não concerniria ao modo como elas foram interpretadas e discutidas em seu próprio tempo histórico. Antes, aqui, fica mais claro que nunca como não apenas esses conceitos eram vistos como centrais para compreensão dessas filosofias *em sua própria época*, mas, antes, como eles são mesmo utilizados para *sintetizar as propostas dessas filosofias como um todo*, ou, em outras palavras, são vistas como os seus conceitos *mais fundamentais*. Obviamente, não podemos generalizar da compreensão de Schulze e pensar que todos os autores da época viam estes conceitos da mesma forma; todavia, o fato de que essa crítica tenha tido profunda influência em Hegel e, como outros já argumentaram em outros lugares¹⁷⁶ e como argumentaremos aqui, desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento de sua filosofia de maturidade, mostra como ela toca em um ponto que é visto como central por ao menos *parte* dos autores a que ela se dirige e, por isso mesmo, acaba sendo constitutiva para a compreensão do desenvolvimento interno de seu pensamento.

De fato, será por Schulze considerar que esses conceitos estão na base *mesmo da filosofia da identidade*, que ele considerará que ela não pode fornecer um conhecimento adequado do Absoluto. Afinal,

Mesmo se não se trazer agora os conceitos de determinável e de determinação ao maior nível de clareza na consciência; ainda se vê sobre os mesmos claramente, que eles só significam algo na oposição e por meio da relação — relação, porém, que não suspende a oposição — um ao outro. Não se pode, a saber, por nenhum determinável ou nenhuma matéria sem já ter posto uma determinação ou uma forma, em relação à qual o determinável é um determinável, ou a matéria é uma matéria. E igualmente não se pode, inversamente, pensar nenhuma determinação ou nenhuma forma, sem já ter pensado um determinável ou uma matéria, de que ela é diferente, e em relação à qual primeiramente ela é uma determinação ou forma. (SCHULZE, 2013, p. 340)

¹⁷⁶ Cf. VIEWEG, 2007 e OLIVEIRA, 2019.

Forma e conteúdo, determinação e determinável, portanto, *só são forma e conteúdo um em relação ao outro*. É por isso que, qualquer coisa que seja pensada por meio desses conceitos, ou cujo pensamento tenha por base esses conceitos, não poderia nos fornecer um conhecimento senão daquilo que é *relativo*, daquilo que só é por meio de sua relação a um outro, e não em si mesmo. Assim

Pelo dito já se torna, porém, evidente, por que seria preciso afirmar do entendimento, uma vez que ele consiste apenas na reflexão, que ele é simplesmente incapaz de se elevar ao representar [*Vorstellen*] de um *Em si* e *Para si*, e que aquilo que ele pensa é sem existência [*Bestand*] e realidade [*Realität*]. Pois, como acabaram de ver, e como verão posteriormente com ainda mais clareza, assim consistem os seus pertencem apenas de meras relações, ou de algo tal que só é primeira e meramente *por meio de* e *para um outro*, a que, portanto, só se pode atribuir um ser aparente [*scheinbares*]. (SCHULZE, 2013, p. 340)

Assim, porém, Schulze se volta, da maneira certamente consciente, para a questão que estava no cerne das preocupações da filosofia kantiana e das filosofias pós-kantianas, em sua busca de uma forma que pudesse determinar o seu conteúdo e, inversamente, de um conteúdo que fornecessem um fundamento real para a sua forma. De fato, aqui, ele afirma nada mais, nada menos, que toda tentativa de estabelecer uma relação necessária entre forma e conteúdo, ou de fornecer um modo como um poderia ser fundamento do outro ou inversamente, nunca fornece um fundamento que não seja meramente *relativo*. Isso pois,

Assim que, a saber, (para ficar apenas no modo mais universal de pensamento), se distinguiu em algo matéria e forma, e se relacionou ambos um ao outro como opostos; assim surge inevitavelmente a pergunta: como a matéria veio a essa forma, ou esta a aquela? Se devem pensar agora ter encontrado por meio do entendimento algo que traz a forma à matéria ou esta a aquela e liga a ambas; então ainda têm de distinguir nesse algo, pois ele deve ser um objeto-do-entendimento, novamente matéria e forma, e opor uma à outra. Mas, assim, se renova a pergunta: o que deu à matéria a forma, ou injetou esta naquela. (SCHULZE, 2013, pp. 340–341).

Em outras palavras: todo fundamento concebido como o fundamento que liga forma e conteúdo de nosso conhecimento terá, por sua vez, de ter, ele mesmo, forma e conteúdo; todavia, uma vez que ele mesmo tem forma e conteúdo, temos de nos perguntar sobre como a relação entre a forma desse fundamento e o seu conteúdo seria possível, o que levanta, novamente, o mesmo problema. É claro que, frente a essa objeção, já podemos facilmente imaginar qual seria a resposta dada a Schulze por Fichte e mesmo Schelling, a saber: que, no caso

do fundamento real último de nosso conhecimento, não haveria um fundamento *anterior* a ele mesmo que estabeleceria a relação necessária entre a sua forma e o seu conteúdo. Antes, forma e conteúdo do fundamento estabeleceriam eles mesmos e por si mesmos a sua relação necessária um com o outro, na medida em que nem um, nem outro seria possível fora dessa relação e, portanto, ambos se determinariam *reciprocamente*. Schulze, todavia, tem plena consciência dessa resposta possível, e, por isso, em uma nota a essa mesma passagem, observa que

A compreensão de que, com a distinção da matéria e da forma, toda condicionalidade e incerteza tem o seu começo, levou recentemente à tentativa de, por meio da busca de um tal juízo no qual a matéria deve determinar a forma e a forma por sua vez deve determinar a matéria, obter uma certeza verdadeiramente imediata e existente por si mesma, ou um pretense conhecimento absoluto. Todavia, é fácil compreender que não é porque, em um juízo, a forma do mesmo deve ser determinada pela matéria e esta deve ser determinada por aquela que a oposição de ambas é imediatamente suspensa, na medida em que apenas por meio de sua oposição elas são forma e matéria, e, assim, por meio do estabelecimento de que a forma determinaria a matéria e esta aquela, ainda não se desfaz a pergunta: Como afinal, a determinação recíproca das mesmas uma pela outra seria possível? Além disso, é inegável que, se a forma é determinada pela matéria, ela consiste em algo condicionado e, assim, também a matéria, se ela é determinada por meio da forma. Por meio da junção de duas condicionalidades, porém, não vem a ser nenhuma incondicionalidade e nenhum absoluto, ou não se chegar, por meio da indicação constante de uma relatividade à outra, para além da esfera de tudo que é relativo. (SCHULZE, 2013, p. 341, nota)

Aqui, já temos formulado o cerne do argumento que servirá de base para voltar a crítica da filosofia da identidade às filosofias da reflexão contra ela mesma e afirmar que ela mesma ainda não escaparia dos limites da reflexão: *mesmo onde forma e conteúdo são pensados como absolutamente inseparáveis, eles ainda são pensados como distintos e, por isso mesmo, como opostos um ao outro*. Outrossim: aquilo que o conteúdo é *enquanto* conteúdo e aquilo que a forma é *enquanto* forma só é possível por meio da sua *relação um ao outro* e, portanto, por meio da sua *relação com aquilo que é distinto de si próprio*, de modo que o conteúdo, enquanto conteúdo, e a forma, enquanto forma, são, necessariamente — por terem de se relacionar com algo distinto de si próprios para serem o que são — algo de condicionado, *mesmo quando essa relação é recíproca*.

Ora, até aqui, poderia parecer que a objeção de Schulze teria peso, segundo a nossa interpretação, apenas contra a versão da filosofia da identidade esposada por Schelling, e não contra a versão de Hegel. Afinal, como vimos, se, com a sua filosofia da identidade, Schelling visa de fato a propor uma determinação recíproca *radical* entre forma e conteúdo no fundamento originário de nosso conhecimento, de modo que ambos sejam, de fato (diferentemente do que

ocorria em Fichte), simultaneamente dados, Hegel, ao menos segundo a interpretação que propomos aqui, não pensa a identidade absoluta exatamente nos termos da determinação recíproca da forma de do conteúdo. Antes, ele pensa que tal fundamento real só pode ser apreendido se a forma de sua apreensão negar a si mesma *enquanto forma, tornando-se, assim, o seu conteúdo*.

Contudo, pelo que nos parece, a versão de Hegel da filosofia da identidade é, no mínimo, tão atingida pela crítica de Schulze quanto a de Schelling. Afinal, por mais que ele não postule a simultaneidade de forma e conteúdo no Absoluto, ele ainda concebe o Absoluto como algo que teria uma *forma* de conhecimento — a Razão — que, para fornecer o conhecimento de seu conteúdo, o Absoluto, teria de negar *a si mesma enquanto forma*. Segundo Schulze, porém, a forma só é forma na medida em que é oposta ao conteúdo e, inversamente, o conteúdo só é conteúdo na medida em que é oposto à forma, de modo que, poderíamos dizer: *se a forma for negada enquanto forma, o conteúdo também será necessariamente negado como conteúdo, de modo que não restará nada a ser conhecido*. Em outras palavras: a *identidade absoluta*, concebida como o conteúdo originário que estaria na base da *forma da oposição*, só pode ser concebida como seu conteúdo absoluto, como aquilo em que os formalmente opostos são *essencialmente os mesmos*, na medida em que se coloca *ela mesma como oposta a essa oposição* (e, mais especificamente, como o conteúdo que seria a única verdade dessa oposição enquanto forma). Sem essa oposição, portanto, ou sem a forma da oposição, *ela não seria nada por si mesma* — ela deixaria, justamente, de ser um conteúdo. É por isso que Schulze afirma, sobre a concepção do Absoluto como identidade absoluta, que ela seria

Apenas uma confusão de três relatividades, a fim de superar a duplicidade, ela [a doutrina da identidade absoluta] se afunda em uma triplicidade (...) Todas possibilidades, conceitos e pensamentos são, a saber, o que são, apenas em relação ao entendimento. Elas consistem em suas modificações, abstraído do entendimento, porém, em absolutamente nada. (...) Ora, por meio da ligação, atribuída ao entendimento, de duas coisas em uma unidade, a qualidade particular dessas coisas não é aniquilada, a natureza de uma não passa, assim, para a outra, e, desse modo, tampouco pode, dessa unidade, surgir uma essência distinta de ambas ou completamente acima da limitação de ambas. A união da possibilidade e da realidade, do subjetivo e do objetivo, não oferece, então, nada distinto de ambos, que não seria nem um, nem outro. (SCHULZE, 2013, p. 346)

Poderíamos, portanto, sintetizar a objeção de Schulze à filosofia da identidade, tanto a de Schelling quanto a de Hegel, da seguinte forma: a identidade absoluta, tal como concebida por meio dessa filosofia, seria a relação (de identidade) concebida *ela mesma como o conteúdo originário*, na medida em que seria justamente aquilo que a relação é *em si mesma* que estaria

em condições de ser algo *absoluto*, já que a relação não estaria, ela mesma, em relação com nada exterior a si mesma. Para Schulze, porém, a conclusão de que a relação de identidade não se relacionaria ela mesma com nada exterior a ela é falsa: a relação de identidade não pode ser algo *em si mesmo*, independentemente de seus termos, pois, sem seus termos, *ela não é uma relação* e, tampouco, é uma *identidade*. Para ser identidade, portanto, ela tem de pressupor que aquilo que ela relaciona *é efetivamente distinto*, e, outrossim, tem de se pôr ela mesma como distinta daquilo que ela relaciona. Desse modo, porém, tudo que é colocado por meio da identidade não é nada que seja em si mesmo (uma vez que ela mesma só é por meio da sua relação com os termos que unifica), mas sim *meras relações* — relações entre os termos que ela unifica e a relação dela mesma com esses mesmos termos. Por isso que Schulze pode concluir, com o que poderíamos chamar de seu golpe de misericórdia nas filosofias da identidade, que “o conceito de identidade ou de mesmidade [*Dieselbigkeit*] é, igualmente, apenas um conceito-de-reflexão, e mera *relação*” (SCHULZE, 2013, p. 346). Em suma: quer a identidade absoluta seja pensada como determinação recíproca entre forma e conteúdo (como no caso de Schelling), quer ela seja pensada como a autonegação da forma a fim de que ela se torne conteúdo (como no caso de Hegel), em ambos os casos, ela só pode ser concebida por meio da distinção e da oposição entre forma e conteúdo e não é nada sem essa distinção. De modo que, ela mesma, muito antes de ser a relação que é *em si mesma*, precisamente por ser relação, é meramente *relativa*, ou seja, só se constitui naquilo que é por meio da oposição dos seus termos entre si e dela mesma em relação aos seus termos. O que, em outras palavras, significa que, por meio dela, só se forneceria um conhecimento *meramente formal* do Absoluto, já que ela não teria nenhum conteúdo próprio *à parte de sua relação com os termos dos quais ela se distingue e dos quais ela é identidade*. A união do sujeito e do objeto não seria nada por si mesma, sem o sujeito e sem o objeto.

3. Considerações Finais

Message from a Self Destructing Turnip

Por meio de suas observações sobre a reflexão, a forma, o conteúdo e a determinação, e por meio das suas objeções à filosofia da identidade (tanto em sua versão schellingiana quanto na hegeliana), acreditamos, Schulze vai ao cerne do problema que concerne à ideia da forma determinada, de uma forma que determina de algum modo o seu conteúdo. Afinal, em todas as versões da ideia de forma determinada que vimos até aqui, era preciso, tanto, por um lado, explicar como a forma poderia de algum modo determinar o seu conteúdo, de modo que ela

não nos fornecesse um conhecimento meramente *formal* deste, ao mesmo tempo em que, para tanto, era necessário mostrar, justamente, que a forma tinha em seu fundamento um *fundamento real*, ou seja, um fundamento que não fornecia simplesmente uma forma, mas sim igualmente um conteúdo que seria distinto da forma. Com isso se visava, justamente, a garantir a possibilidade de uma determinação *positiva* dos objetos de nosso conhecimento, ou, ao menos, garantir que a determinação desses objetos, mesmo que, enquanto determinação, tivesse necessariamente um elemento formal, *negativo*, ainda assim, tivesse uma base não meramente formal, um conteúdo positivo que seria *distinto* da forma, mesmo quando dado simultaneamente com ela e inseparavelmente dela. Todavia, todas as tentativas de fornecer um conhecimento desse mesmo fundamento real que deveria garantir que a forma seria determinante do conteúdo e, portanto, não meramente *formal*, caíam no paradoxo de, em última instância, fornecer apenas um conhecimento *formal* desse mesmo fundamento.

Com as filosofias da identidade de Schelling e de Hegel, podia parecer que, por fim, esse paradoxo tinha sido superado. Porém, Schulze, com a sua explicitação dos conceitos de forma e conteúdo, determinação e determinável como *conceitos da reflexão*, não apenas mostra que tal paradoxo não foi efetivamente superado, como também, arriscamos dizer, mostra a razão porque, por através de todas as variantes da forma determinante até aqui, ele sempre retornava: *porque o próprio conteúdo só é conteúdo em relação à forma, e, portanto, o próprio conceito de conteúdo é um conceito relacional*. E é precisamente por isso que, por fim, nem mesmo as filosofias da identidade eram bem sucedidas em fornecer um conhecimento que não fosse meramente formal de seu conteúdo, ou seja, do Absoluto: porque o conteúdo de que elas deveriam fornecer um conhecimento real, ou seja, a identidade absoluta, não é, de fato, conteúdo algum sem a sua relação à forma, sem a oposição entre termos que a forma põe e sem a oposição da própria forma em relação a ele. Por isso, o modo de conhecimento desse Absoluto proposto pelas filosofias da identidade, ou seja, o conhecimento por meio da negação das *oposições*, da abstração e, portanto, daquilo que pertenceria unicamente à forma, acaba, paradoxalmente, fornecendo apenas um conhecimento *formal* desse mesmo Absoluto. Isso porque esse conhecimento só pode fornecer a *forma* como o Absoluto deveria ser conhecido — a saber, por meio da *negação de toda oposição e, portanto, de toda forma*, ou a forma da *negação de toda forma e portanto, da autonegação da forma como forma*, mas não do seu conteúdo — uma vez que, ao *abstrair* da oposição e da *forma*, ao se negar a forma *como forma*, não resta nenhum conteúdo que possa ser conhecido *como* conteúdo, já que todo conteúdo só é conteúdo *em relação à forma*.

De fato, podemos mesmo ver como essa concepção da identidade absoluta seria uma reflexão no sentido técnico que utilizamos aqui, ou seja, de uma forma que é abstraída de seu

conteúdo e tornada ela mesma um conteúdo: a relação de identidade só é relação de identidade na medida em que se distingue e se opõem aos termos que ela relaciona; nesse sentido, como podemos concluir com a objeção de Schulze, ela mesma é apenas uma relação e, portanto, apenas uma forma. Todavia, ao abstrair-se dos termos da relação, temos apenas a forma da relação tomada *ela mesma como conteúdo*. Ora, mas, assim como Hegel dizia que os termos da oposição só podem ser considerados como conteúdo *em si mesmos*, caso sejam abstraídos da relação em que eles se encontram e unicamente na qual eles têm o seu verdadeiro conteúdo, exatamente o mesmo pode ser dito da própria relação: ela só pode ser considerada como sendo um conteúdo em si mesmo e que subsiste por si própria se se abstrai, justamente, da relação em que ela mesma se encontra com os seus termos. Desse modo, tanto quanto a relação deveria unicamente ser aquilo que forneceria um conteúdo para os termos, ao mesmo tempo, também *apenas os termos poderiam fornecer para a relação um conteúdo*. Ou ainda, de outro modo: tanto os termos da relação quanto a própria relação só podem ser pensados como tendo ou como sendo um conteúdo próprio, na medida em que se abstrai daquilo a que eles são opostos — ou seja, na medida em que se abstrai, nos termos, da relação entre eles, e na medida em que se abstrai, na relação, dos termos que ela relaciona. Ora, uma vez que esse conteúdo só é obtido por meio de abstração, ele é um conteúdo que só pode ser produzido por se tomar algo que está relacionado com algo distinto de si mesmo — ou seja, que só é uma *forma*, na medida em que só é por meio da relação àquilo que ele *não é* — como sendo um conteúdo por si mesmo. Com isso, porém, só se tem, como de costume, não o conhecimento de um conteúdo originariamente e positivamente dado que se distinguiria da forma, mas sim apenas da própria forma, *tornada ela mesma conteúdo* — portanto, um conhecimento meramente formal.

Desse modo, com a crítica de Schulze, Hegel é posto diante do impasse fundamental a que toda formulação da ideia de forma determinante até então tinha de lidar, a saber: *que a distinção entre forma e conteúdo tinha fatalmente como resultado que o próprio conteúdo se tornava ele mesmo algo meramente formal, ou seja, algo que só existe por meio da sua relação à forma e pelo fato de ser distinguido dela*. Pode-se especular sobre por que as objeções de Schulze não impressionaram a Schelling do mesmo modo como impressionaram a Hegel. De nossa parte, acreditamos que o fato de Schelling não atribuir nenhum papel constitutivo à reflexão para o conhecimento do Absoluto seria inseparável desse fato: afinal, diante de qualquer conceito que Schulze afirmasse ser um conceito do entendimento ou da reflexão, Schelling podia simplesmente afirmar que esse conceito, tomado do ponto de vista da reflexão, podia, certamente, conter uma oposição, mas *não* caso se o considerasse novamente do ponto de vista da Razão ou da Especulação, nas quais não há oposição alguma. Como a reflexão não

desempenharia nenhum papel constitutivo para tal conhecimento ou ponto de vista, tal argumentação podia ser simplesmente repetida, onde quer que se apontasse que determinados conceitos são opostos, do ponto de vista da reflexão. De fato, a própria inseparabilidade entre forma e conteúdo da identidade absoluta fazia com que Schelling pensasse haver uma forma de conhecimento que não fosse a forma da reflexão e, portanto, que toda objeção lançada à reflexão como forma de conhecimento não se aplicasse à forma de conhecimento do Absoluto.

Com Hegel, porém, como vimos, a reflexão tem um papel constitutivo para o conhecimento que a Razão tem de si mesma e do Absoluto, mesmo que esse papel constitutivo seja, justamente, o da sua autonegação ou da sua suspensão por meio de si mesma, já que *não haveria outra forma de conhecimento senão a forma da reflexão*. Por isso, justamente, Hegel fazia uma distinção entre a reflexão que se torna Razão e a reflexão que degenera em entendimento.¹⁷⁷ A crítica de Schulze, porém, teria mostrado para Hegel que a reflexão, ao negar a si mesma, não chega a nenhum conteúdo distinto de si mesma; antes, tudo que ela faz é, novamente, produzir um produto da reflexão, uma mera relação que, como abstração de toda oposição entre termos, era, ainda assim, uma espécie de ‘terceira oposição’, ou de ‘oposição de segundo nível’, ou seja, uma ‘oposição a toda oposição’. Assim, era justamente ao enfatizar que, pela negação da reflexão por si mesma, se produziria algo que seria *distinto da própria reflexão*, que, paradoxalmente, se fazia com que essa negação só pudesse fornecer um conhecimento meramente formal do Absoluto; porque, desse modo, o Absoluto só era conhecido como o que era *distinto* da reflexão e, portanto, como o que, paradoxalmente, só poderia ser conhecido *enquanto* Absoluto por meio da sua relação (de oposição) com algo *distinto dele* — a própria reflexão. Entretanto, como algo *distinto da reflexão e oposto a ela*, o Absoluto, na verdade, só seria passível, justamente, de um conhecimento meramente formal, pois dependente de sua relação a algo outro do que si mesmo.

¹⁷⁷ Assim, podemos ver claramente também como é verdade que, tal como afirma Harris, o problema da intuição intelectual e de como conceber sua relação com a reflexão, era o problema com que Hegel já se ocupava “desde que ele provocou o rompimento decisivo entre Schelling e Fichte por meio do ensaio da *Diferença*”, mesmo que, desse modo, Hegel não pretendesse “provocar um rompimento entre si mesmo e Schelling” (HARRIS, 2014, p. 65), ainda que tal rompimento tenha se mostrado inevitável. Por outro lado, pensamos ser necessário ser mais radical que Harris, que afirma que “Na *Fenomenologia*, assim como no restante de sua vida, Hegel estava tentando prover a filosofia da Identidade Absoluta com um método mais adequado, tanto de demonstração quanto de exposição” (Ibid.). Isso porque tal afirmação parece pressupor, justamente, que a diferença de compreensão do Absoluto se daria apenas no nível de sua demonstração ou exposição; mas, se é verdade que, como o próprio Harris afirma mais adiante, para o Hegel de maturidade, “o processo de nosso vir a conhecer o Absoluto era o próprio movimento de autoconstituição do Absoluto” (Ibid.), então a diferença de demonstração e exposição tem de ser também uma diferença de *concepção* do Absoluto, de modo que não se pode dizer que o Hegel de maturidade ainda se veja como um defensor da filosofia da Identidade Absoluta que, não por acaso, não mais será identificada por Hegel com o próprio Absoluto, mas sim apenas com a sua determinação mais inicial e abstrata, certamente necessária como início, mas inadequada para conceber o Absoluto em sua efetividade e plenamente realizado enquanto Absoluto.

Bem se pode entrever assim como, ao mesmo tempo em que a crítica de Schulze mostrava que a reflexão não podia efetivamente chegar ao conhecimento de algo distinto de si mesma, fazendo com que o projeto de juventude de Hegel da forma determinante chegasse a um impasse, essa crítica forneceria, ao mesmo tempo, a chave para que Hegel possa reformular a sua própria ideia de como a forma, ao negar a si mesma, se tornaria o seu próprio conteúdo: *precisamente pelo fato de que, desse modo, ela não se torna um conteúdo que seria dado anteriormente a ela e distinto dela, mas, antes, é unicamente assim que o seu conteúdo é primeiramente dado*. Desse modo, justamente, se eliminaria a distinção entre forma e conteúdo que faria com que só fosse possível um conhecimento meramente formal do último, ou, em outras palavras, que o próprio conteúdo acabasse sendo meramente formal: a forma não é forma porque se relaciona com algo distinto e exterior a si mesma, mas sim porque ela *se torna ela mesma distinta de si mesma, sem se tornar idêntica a algo que já existiria fora dela*. Ela se torna ela mesma o seu conteúdo, portanto, não porque ela se torna um conteúdo que já seria dado fora dela, mas porque, ao negar a si mesma, *torna-se inteiramente o seu conteúdo*, o que só é possível porque esse conteúdo, precisamente, nada mais é do que aquilo que surge a partir da negação que a forma faz de si mesma. Por isso, o modo como a forma se negará, aqui, para se tornar o seu conteúdo, será fundamentalmente distinto do modo como o Hegel concebia que essa negação se dava. Isso porque, se, antes, a negação, *enquanto negação*, não tinha nenhum conteúdo positivo *em si mesma*, mas, pelo contrário, apenas possibilitava o acesso a esse conteúdo positivo previamente dado, agora, a negação *enquanto negação* não apenas terá, *como negação*, um conteúdo positivo que só pode surgir primeiramente e se constituir por meio dela, mas antes, todo conteúdo só se produzirá precisamente como o resultado positivo dessa *autonegação*: em outras palavras, todo conteúdo será resultado de um processo de *negação determinada*.

Assim, visaremos a mostrar, no próximo capítulo, como a *Fenomenologia do Espírito*, com o seu modo de operar por meio da negação determinada, se apoia em uma crítica do *formalismo* que, graças à crítica de Schulze, Hegel considerará ainda estar presente na filosofia da identidade. Desse modo, veremos também como, para poder fornecer uma concepção da forma determinante que, por fim, não caia no paradoxo de fornecer um conhecimento meramente formal de seu fundamento real, levará a uma concepção de determinação que, agora, por fim, se inverteu quase que completamente em sua concepção kantiana. Em Kant, como vimos, a determinação de algo era primeiro e fundamentalmente aquilo que ela é em si mesma e positivamente, para apenas secundariamente ser aquilo que ela é em relação às outras coisas e negativamente. Com Hegel, todavia, toda a determinação, e não apenas a determinação dos objetos (como em Fichte) ou do finito (como em Schelling e no Hegel da juventude) é,

fundamental e primeiramente, relacional e negativa, e só por isso pode vir a produzir um conteúdo positivo ou uma determinação positiva de seus objetos, de modo que a própria positividade do Absoluto só poderia ser primeiramente constituída por meio de seu processo de autonegação: *omni negativo est determinatio*¹⁷⁸.

¹⁷⁸ HEGEL 1986e.

CAPÍTULO VIII

A NEGAÇÃO QUE É CONTEÚDO: A NEGAÇÃO DETERMINADA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

*Isso de querer
ser exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além.*

- Paulo Leminski, Incenso Fosse Música

1. Introdução

Stars Die

Nos capítulos anteriores, vimos como Schelling e Hegel reformulam a ideia de forma determinante, bem como o conceito de determinação, por meio de sua concepção do absoluto como identidade absoluta. Assim, com a concepção do absoluto como identidade absoluta, ambos visavam a satisfazer a exigência de que a forma seja determinante do conteúdo, tanto em nosso conhecimento dele quanto em sua existência, e não forneça, paradoxalmente, apenas um conhecimento formal do seu fundamento real. Nesse sentido, vimos também que Hegel e Schelling adotam a exigência de Fichte de que o fundamento real do conhecimento seja absolutamente indeterminado, isto é, que seja inteiramente positivo e dado por si mesmo, uma vez que ele deveria ser a condição de toda a determinação e, portanto, anterior a esta, já que toda determinação seria sempre o resultado da limitação, por meio de uma forma, de uma realidade que, todavia, é, em si mesma, inteiramente positiva.

Para Hegel e Schelling, contudo, o fato de que o sujeito seja *oposto* ao objeto faz, precisamente, que ele não seja apto a ser um fundamento absolutamente indeterminado e positivo e, desse modo, o fundamento real de nosso conhecimento, uma vez que a sua relação de oposição ao objeto o *determina* e, por conseguinte, o condiciona, fazendo que, desse fundamento, só se possa ter um conhecimento formal, já que seu conteúdo nunca pode ser efetivamente posto *como objeto*. A determinação, portanto, diferentemente do que pensava Fichte, não era um conceito que se aplicava pura e simplesmente àquilo que é da ordem do objeto, precisamente à medida que ele é objeto *para alguém* e, portanto, só existe por meio da mediação e da relação com o sujeito. O próprio sujeito, à medida que é definido, em sua subjetividade, pela oposição à objetividade, pelo fato de que ele não pode ser posto pela reflexão tal como ele é em seu *conteúdo originário*, é ele mesmo determinado, porque marcado pela sua oposição ao objetivo, marcado pelo fato de que não pode ser o que é (isto é, sujeito), sem a sua *relação* de oposição àquilo que ele não é (isto é, o objeto, o que é posto). À medida que existe, porém, apenas nessa relação, tal sujeito é condicionado por ela e, portanto, não pode ser, ele mesmo, o incondicionado. A determinação, portanto, não define apenas aquilo que é da ordem do objetivo, na medida em que este apenas existe em relação ao sujeito; na verdade, a determinação define tudo aquilo que existe *apenas em e por meio da relação de oposição a algo outro do que si mesmo*, de modo que também o sujeito é determinado. Se todo objeto é um objeto *para* um sujeito, também todo sujeito só é sujeito por *não ser* objeto, por *negar* o que o objeto é. Por isso

mesmo, no entanto, tanto sujeito quanto objeto apenas existem na medida em que negam um ao outro e, portanto, à medida que se relacionam com algo outro de si mesmos, e à medida que se relacionam com algo outro do que si mesmos só podem ser condicionados por essa mesma relação.

Sendo assim, a fim de encontrar um fundamento de nosso conhecimento que possa efetivamente ter o estatuto de algo absolutamente incondicionado, Schelling e Hegel formularam o conceito de uma identidade absoluta, e absoluta precisamente à medida que *não se opõe a nada exterior a si mesmo*. O absoluto é absolutamente indeterminado precisamente porque não se relaciona com nada exterior a si próprio, com nenhuma outra coisa que não seja ele, para se constituir naquilo que ele é. Muito pelo contrário, ele é *a própria relação* dos opostos, o único elemento na relação de oposição que não se relaciona com nada exterior a si mesmo, precisamente por ser a relação que contém em si ambos os termos opostos. Quer porque, nele, forma e conteúdo são de fato dados de maneira igualmente originária, como em Schelling, quer porque, nele, a forma nega a si mesma de modo que se torne o seu conteúdo (e, nesse, sentido, determina o conteúdo não só no modo como ele é conhecido, mas no modo como ele efetivamente é), como em Hegel, apenas a relação e, mais especificamente, a relação de identidade, poderia ser aquilo que estaria em condição de ser o verdadeiro em si, o verdadeiro conteúdo positivo que estaria na base de nosso conhecimento, uma vez que apenas ela seria algo em si, *independentemente dos termos da relação*.

Entretanto, como vimos, essa concepção do Absoluto como identidade absoluta sofrerá um sério ataque por parte de Schulze, por meio do qual essa própria relação será tornada, novamente, ela mesma algo de relativo. Isso porque mesmo o absoluto indeterminado não escapa de toda relação de oposição; pelo contrário, ele ainda se encontra em uma relação de oposição *à própria oposição, ou, em outras palavras, à própria determinação*. Em outras palavras: tanto quanto o sujeito fichteano só era o que era, *qual* sujeito, por meio da sua oposição ao objeto, a identidade absoluta só é o que é, *como* identidade, por meio de sua relação com os termos que ela identifica; também a relação de identidade só existe *em relação* com algo distinto de si própria e, portanto, não pode fornecer ou ser, ela mesma, o conteúdo originário incondicionado que deveria estar na base de nosso conhecimento, mas, antes, é, ela mesma, apenas uma *forma* e, portanto, só nos fornece um conhecimento *formal* desse mesmo conteúdo. Em outras palavras: a identidade absoluta, concebida como aquilo que é *oposto* aos termos da relação, ou seja, aquilo que é determinado, acaba sendo definida, ela mesma, por meio dessa relação a algo distinto dela, de modo que não pode, assim, ser ela mesma o conteúdo positivo que ela supostamente deveria ser. Precisamente porque, na identidade absoluta, quer concebida como inseparabilidade de

forma e conteúdo, quer concebida como autonegação da forma como forma, forma e conteúdo ainda são concebidos como distintos entre si, todo conteúdo a que ela pode dar acesso é um conteúdo que só é, ele mesmo, em última instância formal, pois se define, *como conteúdo*, por meio de sua relação de oposição à própria forma. A identidade, portanto, assim concebida, não é algo que estaria além das oposições formais produzidas pela reflexão e pela abstração, e nem mesmo um modo de autossuperação da reflexão em que a reflexão se aniquilaria *como* reflexão; antes, seria, ela mesma, *como* identidade, ainda um produto *interno* à reflexão e que, portanto, não é algo *exterior* à sua forma, mas sim é produzido por ela mesma.

Assim, todavia, se fornecerá tanto o problema quanto a solução para o modo como Hegel reformulará a concepção do fundamento real de nosso conhecimento e da forma determinante: se a forma de nosso conhecimento deve ser determinante de seu conteúdo e, ao mesmo tempo, fornecer um conhecimento do fundamento real de nosso conhecimento que não seja, ele mesmo, apenas um conhecimento formal, então, a forma deve negar a si mesma e se tornar o seu conteúdo, não no sentido de se tornar algo que seria distinto dela e dado previamente à sua autonegação, mas sim que só seria *o próprio resultado da forma negar a si mesma*. Em outras palavras: se, antes, a forma negava a si mesma para se tornar um conteúdo que era distinto dela própria *enquanto forma*, agora, pelo contrário, será o fato de ela negar a si mesma que possibilitará que ela *faça de si mesma o seu conteúdo*, e, de fato, adquira, assim, um conteúdo positivo que, contudo, não é dado de maneira anterior, exterior ou independente dela, pois *ela mesma* se torna conteúdo ao *negar a si mesma*.

Isso implicará, todavia, como seria de prever, uma reformulação radical na própria concepção de determinação, que, agora, antes de ser algo exterior ao absoluto, terá de ser concebida como interior a ele e, outrossim, como modo de sua *relação consigo mesmo*. Assim, o conceito de determinação passará por um último deslocamento: a determinação não será mais definida apenas como a relação a algo outro; antes, ela será definida pura e simplesmente como toda e qualquer relação, inclusive a *relação a si mesmo*. Determinado é aquilo que se relaciona; a relação agora, porém não é algo que só se pode ter com algo outro do que si mesmo; pelo contrário, toda forma de relação ao outro será, na verdade, fundamentalmente uma forma de relação a si, de modo que, a determinação não mais será oposta ao fundamento absoluto enquanto absolutamente indeterminado, mas sim esse fundamento absoluto, para ser absoluto, terá de *relacionar-se consigo mesmo ao tornar-se o seu outro*, ou, em outras palavras, *tornar-se o seu próprio conteúdo* e, desse modo, *determinar-se*. Assim, a positividade da determinação do fundamento incondicionado, que fazia que a sua autodeterminação se confundisse em diversos momentos com a sua indeterminação, será, agora, indissociável da negatividade da relação, do

pensamento, da forma, e só poderá ser constituído por meio dessa negatividade. Não por outra razão, um dos conceitos mais centrais de Hegel, se não o conceito mais central — possivelmente chave para a compreensão de todo o seu sistema —, o de *negação determinada*, poderia ser visto como selando a inversão fundamental da concepção de determinação que Kant esposava. Não mais o positivo é condição anterior do negativo, a determinação positiva (que, estritamente falando, nem poderia ser chamada de determinação) precede a negativa, mas sim o positivo só pode ser constituído como positivo por meio de um processo negativo e, outrossim, de *autonegação*, de modo que a determinação negativa tem precedência sobre a positiva, que, na verdade, só se realiza como positiva por ser *negação da negação*.

Com efeito, não nos parece ser por nenhuma outra razão que Hegel começa a sua obra inaugural de seu período de maturidade, a *Fenomenologia do Espírito*, com considerações que dizem fundamentalmente respeito à relação entre absoluto, determinação, forma e conteúdo e sobre como, para se apreender o Absoluto adequadamente, seria preciso compreendê-lo no processo por meio do qual ele se torna para si mesmo o seu conteúdo, de modo que aquilo que ele é só se realiza por meio desse tornar-se, do seu *Werden*. Sendo assim, neste capítulo, examinaremos o papel que os conceitos de forma, conteúdo e determinação desempenham no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e no modo como o conceito de negação determinada é concebido, aí, como conceito fundamental e indispensável para compreender qual é a natureza do conhecimento verdadeiro e da própria verdade.

2. Forma, Conteúdo e Determinação No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*

And the Swallows Dance Above the Sun

Uma das principais preocupações de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, como se sabe, é a de estabelecer a compreensão de que o conhecimento filosófico, o

conhecimento científico, não consiste apenas no *resultado* de seu processo; pelo contrário, para a filosofia, que não deve simplesmente asseverar algo, mas, ao invés, se deve ser ciência, deve ser capaz de provar todas as suas proposições, é necessário conceber não apenas o resultado como o verdadeiro, mas sim ele juntamente com o seu processo ou o seu *devenir*. Em outras palavras: trata-se não apenas de se chegar a uma verdade universal, a um saber de caráter absoluto pelo qual se apreenderia aquilo que é verdadeiro, ou seja, por meio do qual se chegaria a um conteúdo verdadeiro do conhecimento, mas antes de mostrar como se chega a essa verdade universal por meio da particularidade dos momentos que a constituem e do processo pelo qual esses momentos a constituem, de modo que essa verdade, muito antes de excluir a particularidade, pelo contrário a pressuponha e a contenha como um momento interior e necessário de sua constituição¹⁷⁹. Não por outra razão, em uma das passagens mais conhecidas do prefácio, Hegel afirma que, “a Coisa não é esgotada em seu *fim*, mas sim em sua *execução*, nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas ele com o seu *devenir* [*Werden*]” (HEGEL, 1986d, p. 13).

Tendo em vista o que discutimos anteriormente, acreditamos que, assim, fique, em primeiro lugar, mais claro que por que Hegel abre o prefácio de sua *Fenomenologia* precisamente por estas considerações. Assim como

na representação geral daquilo (...) que, por exemplo, seria a anatomia, por exemplo o conhecimento das partes dos corpos segundo o seu ser-aí sem vida, se está convencido de ainda não possuir a própria coisa, o *conteúdo* da ciência, mas sim ainda ter de se esforçar pelo particular (HEGEL, 1986d, p. 11, grifos nossos),

igualmente, na filosofia, o seu conteúdo não estará imediatamente dado previamente, antes do desenvolvimento da forma em seus momentos particulares, mas só poderá se dar por meio do seu *tornar-se* ou do seu *devenir*, do seu *Werden*. Aqui, portanto, já se insinua a ideia que o próprio conteúdo só é conteúdo à medida que a *forma*, isto é, a própria ciência desse conteúdo se desenvolve em seus momentos particulares e só assim, efetivamente, fornece a esse mesmo conteúdo.

Entretanto, aqui, ainda seria possível imaginar que, por mais que Hegel fale que o conteúdo não é dado no início da ciência, ainda assim, isso seria algo que só concerniria à perspectiva da própria ciência ou do próprio conhecimento: afinal, se a ciência tem de se desenrolar em momentos particulares para poder conhecer o seu conteúdo, disso não se segue

¹⁷⁹ HEGEL, 1986d, p. 11.

que a particularidade desse conteúdo, ou aquilo que ele é, só seja dado por meio desse mesmo processo. Contudo, logo a seguir, e não por acaso, Hegel afirmará que

A verdadeira figura na qual a verdade *existe* [grifo nosso] é *apenas* [grifo nosso] o sistema científico da mesma. Trabalhar em que a filosofia se aproxime da forma da ciência — o objetivo de poder descartar o seu nome de *amor ao saber* e ser *saber efetivo* — é o que eu me proponho. (HEGEL, 1986d, p. 14)

Ora, uma afirmação desse gênero não parece permitir ainda a ideia de que haveria algum conteúdo, alguma *verdade* que, de algum modo, poderia existir e ser o que é, independentemente do conhecimento ou da forma do conhecimento dela mesma. Antes, Hegel afirma com todas as palavras: a verdade *existe* apenas no sistema científico da mesma; não há verdade fora desse mesmo sistema, nenhum conteúdo, portanto, que seria o que é e que seria verdadeiro independentemente dela. Outrossim, aquilo que faz que o saber em que a verdade exista seja um saber *efetivo*, é, justamente a *forma da ciência*.

Com isso, também, está dada a chave para compreender aquela que é reconhecida, naturalmente, como uma das principais inovações que o Hegel de maturidade traz para a concepção do Absoluto, a saber: que ele seja concebido, justamente, como *conceito*. Com efeito, como “a verdadeira figura da verdade é posta nessa cientificidade”, para Hegel, isso é sinônimo, justamente, de afirmar que “a verdade” tem “apenas no *conceito* o elemento de sua existência” (HEGEL, 1986d, p. 15). Não por outra razão, Hegel critica a outras filosofias de seu tempo, para as quais se exigiria, da filosofia, o “oposto da *forma* do conceito” (Ibid., grifos nossos). De fato, para Hegel, aqueles que, com a intenção de restituir o saber absoluto frente à dispersão de particularidades e à incapacidade de unificá-las, afirmam apenas o universal de seu modo imediato e abstrato, acabam não conseguindo fornecer uma apreensão apropriada do Absoluto, precisamente porque eles “olham com desprezo a determinidade (o *Horus*) e se mantêm intencionalmente distantes do conceito e da necessidade como da reflexão que habitaria apenas na finitude”. (HEGEL, 1986d, p. 17).

Ora, tal citação indica um momento chave da inflexão do Hegel de maturidade para o conceito e para a sua concepção final de forma determinante: aqui, afinal, ele sugere que, aqueles que se mantêm longe do conceito o fazem, precisamente por pensarem que ele seria idêntico à “reflexão que habitaria apenas na finitude”. Ora, evidentemente, o que essa citação aponta é que, para Hegel, haveria uma reflexão que não seria a reflexão da finitude, ou seja, aquela que apenas fixaria opostos e que, por isso mesmo, só poderia dar um conhecimento meramente formal deles, daquilo que eles são apenas na relação de exclusão do outro.

Isso também aponta para outro elemento fundamental para a defesa de nossa interpretação do Hegel da maturidade como propondo uma forma que é determinante por fazer de si mesma o seu próprio conteúdo ao negar a si mesma. Afinal, mesmo que o conteúdo ou o verdadeiro seja, de fato, a partir de agora, o *conceito*, e mesmo que o conteúdo só possa ser dado, portanto, pela forma do sistema ou da cientificidade, ainda assim, poder-se-ia afirmar que isso não implica que o conteúdo só se dê por meio da negação que a forma faz de si mesma. O conceito, para ser conteúdo e para ser o conteúdo que é dado por meio da estrutura ou da forma científica, poderia, a princípio, ser algo que é dado imediatamente como tal e já é imediatamente conteúdo, sem precisar negar a si mesmo para tanto. Entretanto, Hegel afirmará logo a seguir que

“o seu primeiro aparecer [do novo saber] é a primeiramente a sua imediatidade ou seu conceito. Tanto quanto uma construção não está pronta, quando seu fundamento foi posto, tampouco o conceito alcançado do todo é o próprio todo” (HEGEL, 1986d, p. 19)

Em outras palavras, o próprio conceito, à medida que é tomado em sua *imediatidade*, ainda não é o todo da ciência *daquilo de que ele é conceito*. Com efeito, como pura imediatidade, ele seria, ainda, apenas uma forma desprovida de conteúdo, uma universalidade da forma que nega toda particularidade do conteúdo ou toda determinidade. Tal universal, enquanto negação de toda determinidade, seria ainda a verdade concebida *apenas* como substância, ou seja, como aquele fundamento de toda particularidade que, porém, enquanto substância, excluiria de si mesma, daquilo que a caracterizaria como tal, toda particularidade, toda determinação.

De fato, contra tal concepção de Absoluto, Hegel levantará a objeção de um *formalismo*¹⁸⁰, ou, em outras palavras, de uma concepção de absoluto que ainda trataria o conteúdo como exterior à forma, de modo que essa forma, antes de ser, de fato, determinante do conteúdo naquilo que ele é, apenas seria aplicada de modo indiferente a ele.¹⁸¹ Ora, uma vez que tal objeção parece ser dirigida justamente àquele sistema da identidade absoluta, defendido

¹⁸⁰ Ibid., p. 21.

¹⁸¹ Formalismo que, como nota Harris, também estaria inscrito na própria linguagem filosófica de Schelling, já que “a terminologia latina da tradição acadêmica sempre apoiou o ‘formalismo’ e o ‘espírito do formalismo’ acaba[ra] de renascer no interior da filosofia especulativa inaugurada por Schelling” (HARRIS, 2014, p. 58), de modo que a crítica ao formalismo também opera, ao mesmo tempo, como uma crítica ao esoterismo da filosofia da identidade schellinguiana que, precisamente por se colocar além de qualquer expressão conceitual, se torna, por isso mesmo, inacessível ao ponto de vista da consciência e, por isso mesmo, perde todo conteúdo determinado, que seria, justamente, absolutamente indispensável, a fim de que tal identidade pudesse, de fato, fornecer um conhecimento não meramente formal do fundamento real de nosso conhecimento.

por Schelling¹⁸² e, até certo ponto, pelo próprio Hegel em sua juventude, se torna impossível não levantar a pergunta: como esse poderia ser o caso, uma vez que tal sistema da identidade absoluta era pensado justamente com o propósito de que forma e conteúdo não fossem mais externos e separados um do outro, mas, sim, antes, fundamentalmente idênticos e indiferenciáveis naquilo que eles realmente são, isto é, no absoluto?

Ora, como vimos, o sistema da identidade absoluta fazia que forma e conteúdo fossem, *em seu fundamento*, absolutamente idênticos e indiferenciáveis, que eles fossem *essencialmente o mesmo*, que nada mais seria do que essa identidade absoluta, a pura relação que, ela mesma, porém, não se relaciona com nada exterior a si própria e por isso mesmo é, nesse sentido, o conteúdo originário. Isso, no entanto, significa que, nessa identidade absoluta, não havia nada de *determinado*, nada de *específico* que pudesse ser encontrado. Com isso, porém, *a própria identidade absoluta se dissolvia enquanto conteúdo*: afinal, como vimos com Schulze, a relação de identidade só é *identidade* à medida que se opõe aos termos de que é identidade e, portanto à medida que se relaciona com eles — do absoluto concebido como identidade absoluta, portanto, restava *apenas a forma da identidade*, e não algum conteúdo que pudesse ser dado *como* conteúdo. A identidade absoluta entre forma e conteúdo, que deveria ser o conteúdo originário de todo conhecimento, acaba por se revelar como uma forma *sem conteúdo*, uma vez que é uma identidade *desprovida de qualquer determinação*.

Schelling e o Hegel da juventude, porém, concebem que tal fundamento absoluto e absolutamente indeterminado é, ao mesmo tempo, a condição de toda determinação, uma vez que ele seria o fundo de identidade que seria a condição de toda e qualquer relação de oposição, unicamente por meio da qual qualquer determinação seria possível. Assim, o absoluto, enquanto identidade absoluta subjacente, é condição *necessária* de toda determinação, e, portanto, de todo conteúdo, de toda especificidade e particularidade que poderia vir a ser desenvolvida por meio de uma relação de oposição.

Dessa forma, o sistema da identidade absoluta nos ensinaria a buscar, em toda relação de oposição, aquele fundo de identidade, aquele ponto de indiferença nos quais os termos dessa mesma relação coincidiriam, nos quais eles seriam, justamente, o *mesmo*, a mesma *identidade absoluta*, que é sempre a *mesma* em toda e qualquer relação de oposição. Assim, haveria um caminho que nos levaria da determinação do particular para a indeterminação do universal, que subjazeria à relação de oposição e unicamente por meio da qual ela seria possível. Esse caminho, contudo, seria, justamente, apenas o de reduzir todos o particular à própria identidade, e,

¹⁸² Embora, como Harris aponta acertadamente, “A ‘ciência da experiência da consciência’ é o grande corretivo para todas as variedades de ‘formalismos’” (HARRIS, 2014, p. 59).

portanto, à mera forma da identidade, que é tudo que a identidade é, à medida que se opõe à particularidade e a nega como algo que seria exterior a ela. Outrossim: uma vez que essa forma da identidade nega a particularidade em sua particularidade, a única coisa que restaria dessa negação da particularidade seria, justamente, sempre a *mesma forma* da identidade.

Entretanto, é precisamente o fato de que essa fórmula do absoluto possa ser repetida indiferentemente frente a qualquer conteúdo tomado da experiência, a toda particularidade, que mostra a sua incapacidade de determinar verdadeiramente essa particularidade, uma vez que é *indiferente* que conteúdo é apresentado para ser subsumido a essa relação universal que seria a forma indeterminada do absoluto e uma vez que o conteúdo, *enquanto* conteúdo, se perde precisamente porque só é concebido por meio da forma da identidade. A identidade, *enquanto* identidade, lembremos, não apenas não tem nenhum conteúdo próprio ao negar e se opor a particularidade dos seus termos, já que assim aquilo que ela é só se dá por meio da sua *relação com algo outro do que ela mesma*, como também os próprios termos, ao serem reduzidos à identidade e serem negados *enquanto* termos, também deixam de ter qualquer conteúdo próprio. Por isso mesmo, também, não apenas a identidade absoluta só poderia reduzir toda particularidade à mesma forma, como também ela mesma não poderia, a partir de si mesma, produzir a especificidade do conteúdo particular de seus termos, já que esse conteúdo seria posto como algo que seria oposto a ela, como o outro de si mesma e como externa a ela mesma enquanto identidade, de modo que esse conteúdo, como particular, teria de apresentar-se-lha como simplesmente dado. Assim, o sistema da identidade absoluta não seria mais do que “formalismo monocromático, que só chega à diferença da matéria [*Stoff*] pelo fato de que essa já está pronta e já é conhecida” (HEGEL 1986, p.21, tradução nossa).

Superar esse formalismo monocromático, portanto, implica ir além da concepção do Absoluto como aquilo que é pura e simplesmente imediato, do que é imediatamente dado como idêntico a si mesmo, precisamente porque essa identidade, à medida que exclui toda oposição, acaba por se tornar, ela mesma, uma identidade formal. É por isso que o conceito que seria o verdadeiro conteúdo da ciência não poderia ser dado em sua verdade de maneira imediata — se fosse assim entendido, ele não seria conceito, mas sim *substância*. O conceito, como *imediato*, pressupõe ainda a sua *execução*, para que não seja, justamente, apenas uma *pura forma* que tanto seria incapaz de produzir o seu conteúdo quanto não poderia, ela mesma, ser nada mais do que uma mera forma, a mera universalidade abstrata, que, na *Fenomenologia*, Hegel caracteriza, justamente, como a *substância*.

Mas, se é desse modo, qual seria a maneira adequada de compreender o conceito, o conteúdo verdadeiro da ciência, que não permaneceria apenas nele como algo imediato, mas sim

implicaria necessariamente a sua própria execução. Para Hegel, em uma das passagens mais emblemáticas da *Fenomenologia do Espírito*,

Tudo se trata, segundo minha compreensão, que só pode ser justificada apenas por meio da exposição do próprio sistema, de conceber e expressar o Verdadeiro não como substância, mas sim igualmente como *sujeito*. (HEGEL, 1986d, pp. 22–23)

A princípio, dada a nossa exposição anterior do conceito de sujeito e sua íntima relação com a doutrina da ciência fichteana, tal afirmação pode parecer um tanto chocante, e mesmo representar um grande retrocesso em relação ao desdobramento das figuras da forma determinante que vimos até então. Contudo, é preciso ter em mente não apenas o que Hegel entende por sujeito, aqui, como também o que ele entende como substância. Não por outra razão, e provavelmente consciente da associação que os leitores de sua época fariam em relação aos termos chave aqui utilizados, Hegel afirma logo a seguir que

Ao mesmo tempo, deve-se notar que a substancialidade inclui em si mesma tanto o universal ou a *imediatidade do saber* ele mesmo, como também a universalidade daquilo que é *Ser* ou imediatidade *para* o saber. (HEGEL, 1986d, p. 23)

Em outras palavras: por substancialidade, Hegel compreende não apenas o que seria a pura objetividade, mas sim igualmente o que seria a pura subjetividade, o saber tal como ele é imediatamente e na sua forma mais universal e abstrata. Essa concepção de substância, portanto, por si só, já encapsula um gigantesco comentário de Hegel em relação a toda a polêmica Fichte vs. Schelling. Afinal, como vimos, a crítica de Schelling — e do Hegel de juventude — a Fichte seria que este, com a sua concepção do Absoluto como puro sujeito, acabava fazendo que só fosse possível um conhecimento meramente formal dele, já que o sujeito nunca podia ser efetivamente idêntico àquilo que ele punha. Contudo, como vimos, também a própria concepção de Absoluto de Schelling enquanto identidade absoluta, identidade que não seria, portanto, meramente subjetiva ou *para si*, mas sim seria o verdadeiro *em si*, acabava por fornecer um conhecimento apenas igualmente formal do Absoluto. Outrossim: em ambos os casos, haveria um mesmo fundamento comum para que a concepção de Absoluto tanto de Fichte quanto de Schelling só pudesse fornecer um conhecimento formal do Absoluto, a saber: que ambos concebiam o Absoluto como sendo *fundamentalmente indeterminado*, ou seja, como um

conteúdo originário que não pode ser posto pela forma da oposição, mas que precisamente por isso, acabava se dissolvendo enquanto conteúdo. A única diferença em relação a ambos nesse sentido era, portanto, a que elemento eles atribuíam essa indeterminação originária — ao que é da ordem do *para si* ou ao que é da ordem do *em si*. É isso, pelo que nos parece, que faz que Hegel pense que, em verdade, a indeterminação não seria algo que deveria ser atribuído ao em si — ao ser — como o distinguindo do para si, nem inversamente, mas sim em si e para si, ser e saber seriam apenas as duas faces de uma *mesma indeterminação originária*, já que, em si e para si, à medida que são concebidos como pura indeterminação, são *igualmente universalidade abstrata* e, por isso, *indistinguíveis*.

Isso é fundamental, pois nos permite compreender como Hegel, com a sua nova concepção de forma determinante, introduz, novamente, também uma compreensão fundamentalmente nova de outros dos termos chave centrais para toda a discussão do idealismo alemão, a saber: justamente, do *para si* e do *em si* — e com eles, também do que faria conteúdo, *conteúdo*, e justamente do que lhe concederia a sua positividade enquanto conteúdo. De fato, poderíamos dizer que, se, para Fichte, seria o fato de um conteúdo ser *para si* que lhe daria a sua positividade e, para Schelling, em contrapartida, seria, novamente o fato de ser *em si*, mas segundo uma concepção de em si em que forma é inseparável de conteúdo, para Hegel, não será nem o em si tomado isoladamente, nem o para si de maneira igualmente isolada, mas sim o *em si que se torna para si* que será unicamente capaz de fornecer o conteúdo verdadeiro do absoluto — daí a formulação de Hegel de apreender o verdadeiro *não* (apenas) *como substância*, mas *igualmente como sujeito*. Com efeito, é importante notar que, dessa maneira, Hegel sem dúvida, em certo sentido, recupera Fichte: afinal, o Absoluto só adquire seu conteúdo positivo e deixa de ser meramente formal à medida que se torna *para si*.¹⁸³ Contudo, como podemos antever, tanto quanto Schelling introduziu uma mudança central no conceito de em si, mudança que Hegel preserva, Hegel introduzirá uma mudança fundamental no conceito de para si, inseparável, de fato, do modo com que ele concebe que a forma faça de si mesma o seu conteúdo. Em Fichte, como vimos, naquilo que é *para si* havia sempre um descompasso fundamental entre a sua forma

¹⁸³ O que nos permite compreender melhor por que, tal como afirma Harris, “‘a contribuição de Fichte’ pareceu a Hegel como o modo de assegurar que aquilo que denominamos de ‘ideia original de Schelling’ — a identidade entre pensamento e ser — poderia ser preservado.” (HARRIS, 2014, p. 58) Ao mesmo tempo, é importante notar, como Harris faz na sequência, que “Hegel não se tornou um ‘fichtiano’; mas ele pôs às avessas o método de Fichte ao transformar a reflexão absoluta da mente sobre sua própria atividade em observação filosófica da evolução da consciência na história” (Ibid.), e, mais ainda, acrescentaríamos, ao transformar a reflexão absoluta não no movimento de constituição meramente *formal*, mas igualmente *material* do absoluto, de modo que a reflexão não trabalha apenas com a forma de um sujeito que, enquanto conteúdo, permaneceria inalterado, mas sim, pelo contrário, é o que constitui o sujeito *enquanto conteúdo* — porque esse sujeito não pode ser dado no princípio, mas tem de ser, justamente, a substância que *torna-se* sujeito.

e o seu conteúdo, ou em outras palavras, entre aquilo que ele era e o modo com que ele se punha. O Eu Absoluto certamente era aquilo que *é, porque é posto*, ou seja, cujo conteúdo só é dado *como ato de pôr a si mesmo*, mas, ao mesmo tempo, aquilo que ele é, e que só é como ato de por a si mesmo, nunca era inteiramente idêntico com aquilo que era posto. O que era posto, *como produto*, sempre tinha como pressuposto um conteúdo fundamental, o ato de que ele, *enquanto produto do ato*, era fundamentalmente distinto e necessariamente posterior. Outrossim: o que era posto por meio desse ato era sempre sua *forma*, tornada objeto da reflexão, e nunca seu *conteúdo*, que só podia ser pressuposto pelo que era posto e que, portanto, se punha sempre como algo anterior à forma com que ele era conhecido, já que essa forma nada mais era do que aquilo que era posto por meio do seu ato.

Com Hegel, porém, como já afirmamos, *não há nenhum conteúdo anterior ao conteúdo por meio do qual a forma poria a si mesma e faria de si mesma conteúdo*. Todo conteúdo é primeiramente produzido, em outras palavras, precisamente pelo fato dele ser posto, ou precisamente pelo fato dele ser *para si*. Desse modo, Hegel pode, por meio de sua concepção renovada do para si, tanto sanar as deficiências ainda presentes no conceito de em si de Schelling — porque nele também, ainda que de outro modo, persistia a oposição entre forma e conteúdo — quanto também no conceito de para si de Fichte, ao não recusar, como Fichte recusava, que o em si seja constitutivo do Absoluto *como* Absoluto, mas afirmando, ao mesmo tempo, que esse *em si* só recebe o seu conteúdo verdadeiro se tornado *para si* — ou seja, se tornando, justamente, *sujeito*. Com isso em mente, podemos compreender por que Hegel, logo depois de declarar a sua concepção de verdadeiro, afirma que

A substância viva é, além disso, o ser que, em verdade, é *sujeito*, ou, o que é o mesmo, que é em verdade efetivo, apenas à medida que ela é o movimento de por a si mesmo ou a mediação de se tornar outro consigo mesmo. (HEGEL, 1986d, p. 23).

Tornar-se sujeito e, portanto, tornar-se efetivamente, verdadeiro, tornar-se o conteúdo verdadeiro é, justamente, como viemos afirmando até aqui, possível apenas por meio de um por a si mesmo que, por sua vez, só pode se dar por meio da mediação de se tornar *outro de si mesmo*, e, portanto, de *negar a si mesmo*. Não por outro motivo, Hegel continua,

Ela [a substância] é, como sujeito, a pura *negatividade simples*, e justamente por isso a cisão do simples; ou a duplicação oposta, que é, novamente, a negação dessa diferença indiferente e de sua oposição: apenas essa igualdade que se *restaura* ou a reflexão no ser outro em si mesmo — não uma unidade *originária* como tal ou *imediatamente* como tal — é o verdadeiro. Ele é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua finalidade e o tem como seu começo,

e que apenas por meio da execução e de seu fim é efetivo. (HEGEL, 1986d, p. 23)¹⁸⁴

Aqui podemos ver, confirmado pela citação, aquilo que já viemos afirmando desde o fim do capítulo anterior, a saber: que, para Hegel, será a reflexão que, ao tomar a si mesma como conteúdo, produzirá, desse modo, o verdadeiro conteúdo, de tal maneira que não haveria nenhum conteúdo verdadeiro exterior a esse mesmo processo. Esse processo, todavia, é um processo fundamentalmente negativo — o que, acreditamos, pode ser mais facilmente esclarecido se pensarmos da seguinte forma: o processo pelo qual a substância se torna sujeito, ou seja, a forma se torna conteúdo e, outrossim, se torna o único conteúdo verdadeiro, é um processo em que a forma põe a si mesma para si mesma. Contudo, para se por para si mesma, ela tem de se tornar, justamente, o seu próprio conteúdo — mas, como conteúdo de si mesma, ela já é, necessariamente, distinta daquilo que ela é como forma, precisamente porque se torna, assim, *conteúdo*. Por isso, o processo em que ela põe a si mesma como conteúdo de si mesma é também o processo por meio do qual ela *nega a si mesma* — por isso, a necessidade da mediação do “tornar-se outro”.

Ora, mas, aqui, Hegel já apresenta o segundo passo desse movimento de tornar-se o seu próprio conteúdo, segundo passo que é fundamental para distinguir essa concepção da autonegação da forma da concepção que Hegel tinha em sua juventude. Afinal, se, por meio desse movimento de autonegação, a forma se tornasse um conteúdo que é *distinto dela*, no sentido de ser algo *exterior* a ela, estaríamos de volta à estaca zero: estaríamos supondo, novamente, que o conteúdo da forma é algo que existiria de alguma maneira fora dela, e que, portanto, seria algo que seria dado *para ela*, e não *por ela*, ou, ainda, que seria algo que seria *para ela*, mas não o que ela seria *para si*. É por isso que essa primeira negação que a forma faz de si mesma tem de ser completada com a *negação dessa mesma negação*, o que nada mais é do que o reconhecimento de que o conteúdo posto pela primeira negação não é um conteúdo externo à forma, mas, antes, é fruto do seu *desenvolvimento interno*, ou, posto de outra maneira, de seu *movimento imanente*.

Precisamente por isso, porém, se torna apenas mais evidente que não há nenhum conteúdo dado que seja anterior ou exterior à forma, mas, antes, mesmo quando a forma nega a si mesma, o conteúdo que ela põe, é, ainda assim, um conteúdo que só existe por meio dela e

¹⁸⁴ E ainda, mais à frente: “Pois a mediação não é nada senão a igualdade consigo mesmo que move a si mesma, ou ela é a reflexão em si mesmo, o momento do Eu que é para si, a pura negatividade ou, decantada em sua pura abstração, o *simples devir*. O Eu ou o devir em geral, esse mediar é, em função de sua simplicidade, justamente a imediatidade que vem a ser e o próprio imediato. — Por isso, é um desconhecimento da razão, quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é apreendida como momento positivo do absoluto. (HEGEL, 1986d, p. 25)

para ela, e como desenvolvimento dela, de modo que o que é *em si* não é um conteúdo originário, e sim a própria forma na medida em que ainda não foi posta para si mesma ou em que se abstrai nela desse movimento de por a si mesma. De fato, Hegel afirma que

Esse *em si* é a universalidade abstrata, na qual se abstrai de sua natureza de *ser para si mesma*, e, desse modo, do *automovimento da forma em geral* [grifos nossos]. Quando se enuncia que a forma é igual à essência, por isso mesmo é um mal-entendido pensar que o conhecer poderia se satisfazer com o em si ou com a essência, mas poderia dispensar a forma — que o princípio absoluto ou a intuição absoluta tornaria dispensável a execução do primeiro ou o desenvolvimento da segunda. Justamente porque a forma é tão essencial à essência quanto ela mesma, ela não deve ser apreendida e expressa apenas como essência, ou seja, como substância imediata ou como pura autointuição do divino, mas sim igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida; desse modo ela é primeiramente apreendida e expressa como efetiva. (HEGEL, 1986d, p. 24)

Essa passagem é central porque, de uma só vez, corrobora não apenas a nossa interpretação do Hegel de maturidade, mas também do Hegel de juventude: em primeiro lugar, quanto ao Hegel da maturidade, ela mostra como ele pensa que o Absoluto tem de ser entendido como o automovimento da forma. E, embora parte dessa citação possa parecer insinuar que para além da forma, ainda haveria algo como a essência, ainda que a forma seja “tão essencial a ela quanto ela própria”, veremos mais a seguir outras passagens que mostrarão que a própria essência não pode ser compreendida como um conteúdo distinto da forma, mas, sim, justamente, apenas como a forma *em si mesma*, de que se abstraiu de seu movimento de tornar-se *para si mesma*. Em segundo lugar, porém, ela mostra como Hegel interpreta a filosofia da identidade, justamente, como uma espécie de negação da forma *enquanto forma*, de maneira que se considere apenas a “essência” ou o “em si”. Ora, vimos como essa interpretação da filosofia da identidade era distintamente hegeliana, não schellingiana: para Schelling, o que caracterizava a essência como essência era inseparabilidade e a simultaneidade da sua forma e de seu conteúdo, não a negação de toda forma. Por isso, ao criticar a filosofia da identidade como a recusa de toda forma para se considerar apenas o em si ou a essência, vemos aqui claramente um momento do prefácio em que Hegel está criticando muito mais a si mesmo e à sua compreensão anterior do Absoluto do que a Schelling.

Voltemos, porém, à primeira parte de nosso comentário a essa citação. Pode parecer que, contra a nossa intenção, essa citação sugere que haveria, afinal, algum conteúdo que seria distinto da forma e que não seria a forma pondo a si mesma: afinal, Hegel fala aí de uma essência à qual, certamente, a forma seria tão essencial quanto ela mesma; ao mesmo tempo, porém, afirma que a essência não deve ser apreendida e expressa apenas como essência, mas também como forma,

o que parece sugerir, precisamente, que a essência seria, em algum sentido ainda distinta da forma. Contudo, a diferença, em verdade, não estaria entre a forma e algo que não seria forma, a essência, mas sim a forma na medida em que põe a si mesma, e forma na medida em que ainda é apenas *em si* mesma e, portanto, abstraída de todo conteúdo — a forma, justamente, como essência. Ora, mas precisamente porque a essência é a forma abstraída de todo conteúdo, a forma que é expressa como essência precisamente porque se compreende ela como o “em si em que se abstraiu de que ela é para si”, essa essência não tem, ainda nenhum conteúdo próprio e, portanto, não é “efetiva”. Por isso, a essência, à medida que é distinguida da forma ou abstraída da forma, não é, por isso mesmo um conteúdo originário, mas antes, justamente, apenas a forma que abstrai do seu ser para si e, precisamente por isso, é desprovida de conteúdo. De fato, concluindo inequivocamente esse raciocínio, Hegel afirma que

Pelo fato, em geral, de que, como foi expresso acima, a substância é em si mesma sujeito, *todo o seu conteúdo é a sua reflexão em si mesma* [grifos nossos]. O existir [*Bestehens*] ou a substância de um ser-aí é a igualdade consigo mesmo; pois a sua desigualdade consigo mesmo seria a sua dissolução. A igualdade consigo mesmo, contudo, é a pura abstração; essa, porém, é o *pensamento*. (...) Aqui é compreendido que o ser é pensamento; aqui se dá a intelecção de que se esquivava a fala usual e sem conceito da identidade do pensamento. Pelo fato, agora, de que a existência do ser-aí é a igualdade consigo mesmo ou a pura abstração, ele é a abstração de si de si próprio, ou ele é ele mesmo a sua desigualdade consigo ou a sua dissolução, — sua própria interioridade e retomada em si, — seu devir. — Por meio dessa natureza do ente e à medida que o ente tem essa natureza para o saber, esse saber não é a atividade que trata o conteúdo como algo estranho, não a reflexão-em-si a partir do conteúdo; (...) mas, pelo fato de que o saber vê o conteúdo retornar à sua própria interioridade, a sua atividade está, antes, afundada nele, pois ela é o si [*Selbst*] imanente do conteúdo. (HEGEL, 1986d, p. 53)

Não poderia, então, estar mais claro: *todo conteúdo da substância* só provém da sua *reflexão em si mesma* e, portanto, do fato de que ela, como *forma* que ainda não é conteúdo, que ainda é apenas *em si*, *põe a si mesma para si mesma, reflete sobre si mesma em si mesma* e, só assim, *torna-se conteúdo*. E, como se isso não fosse convincente o bastante, Hegel ainda fornece uma explicação do ser como pensamento que descarta absolutamente a possibilidade de que o em si seja alguma espécie de conteúdo distinto da forma. Afinal, se o em si, se o que é ou o que é o ser, é aquilo que é a pura igualdade consigo mesmo, essa igualdade, porém, como já aprendemos com a crítica da identidade absoluta, é, ela mesma, uma *abstração*. Nessa medida, portanto, o ser nada mais é do que o pensar, porque o pensar, justamente, é a abstração. Outrossim: à medida que o ser é abstração, ou seja, é separação e negação daquilo que ele era antes dessa abstração, e à medida que ele só se torna o que é por meio desse processo de negação

e abstração, ele mesmo já o movimento do seu próprio devir — aquele movimento, justamente, que cabe à mediação do próprio pensamento. Precisamente por isso, todavia, é possível concluir que o saber, o pensamento não é nenhuma atividade que trabalharia a partir de um conteúdo que seria dado externamente a ele mesmo, mas, antes, é o movimento do próprio conteúdo e aquilo que faz do conteúdo, conteúdo, de modo que ele é, justamente, o “si” do conteúdo.

Isso, porém, tem uma consequência fundamental, com a qual, precisamente, chegaremos ao conceito central que sintetiza a formulação final de Hegel da forma determinante, a saber, o conceito de negação determinada. Isso porque, a partir do momento em que o pensamento ou em que a forma não apenas é inseparável de seu conteúdo, mas, outrossim, *é aquilo por meio do qual o conteúdo é primeiramente dado como conteúdo*, a negatividade, a negação deixa de ser aquilo que pertenceria apenas à forma enquanto forma e que, portanto, teria de pressupor uma positividade do conteúdo que não adviria dela. Essa concepção do conteúdo, de fato seria a concepção de uma reflexão que

Não ganha a sua própria negatividade como conteúdo, [de modo que] ela não está de maneira alguma na [própria] Coisa, mas sim sempre além dela (...) Em contrapartida, como foi mostrado anteriormente, no pensamento conceituante, o negativo pertence ao próprio conteúdo e é, tanto como seu movimento e determinação *imanescentes* como também como *todo* dos mesmos, o *positivo*. Apreendido como resultado, ele é o que provém desse movimento, o negativo *determinado* e assim, igualmente um conteúdo positivo. (HEGEL, 1986d, p. 57)

Com isso, consuma-se, então, a inversão na relação entre determinação negativa e positiva ou, simplesmente, entre determinação e positividade. O positivo, o conteúdo só é dado pelo movimento negativo em que a forma, ao *negar a si mesma, faz de si mesma o seu conteúdo*. Outrossim: é esse movimento negativo, unicamente, que, não apenas como movimento e como determinação, mas também como *o todo* do processo negativo, que constitui, primeiramente, o positivo, precisamente, como *negação da negação*. E, se esse movimento é efetivamente capaz de produzir um conteúdo positivo, isso se deve precisamente ao fato de que, nele, a forma não se mantém como *algo exterior ao conteúdo*, nem mesmo com algo que o produziria, mas que subsistiria ainda, em algum nível, como algo separado e distinto dele, e sim *se torna inteiramente o seu conteúdo*. É isso que garante, com efeito, que o conhecimento desse conteúdo não seja um conhecimento meramente formal, porque o conhecimento de algo que só seria conteúdo à medida que se relacionaria com uma forma que seria *exterior* a ele. Por isso que, sobre o pensamento conceitual, Hegel afirma ainda

À medida que o conceito é o próprio si do objeto, [conceito] que se apresenta como o *dever deste*, ele não é um sujeito em repouso, que porta imóvel os acidentes, mas o conceito que move a si mesmo e que recolhe de volta as suas determinações em si. Nesse movimento, aquele próprio sujeito [da proposição] em repouso desaba em seu fundamento; ele entra na diferença e no conteúdo e consiste, muito antes, na determinidade, isso, no conteúdo distinto assim como no movimento do mesmo, em vez de permanecer de pé frente a ele. O solo firme que o raciocinar tem no sujeito em repouso oscila, portanto, e apenas esse movimento torna-se o objeto. O sujeito que preenche o seu conteúdo cessa de ir além dele e não pode ter ainda outro predicado ou acidente. A dispersão do conteúdo, inversamente, é assim, ligada sob o si; ele não é o universal que, livre do sujeito seria atribuível a vários. O conteúdo assim, não é mais, de fato, predicado do sujeito, mas é a substância, a essência e o conceito de que se fala aqui. (HEGEL, 1986d, p. 58)

Vê-se, assim, perfeitamente corroborada a nossa afirmação de que a forma se torna inteiramente o seu conteúdo, de modo que ela não subsista, ainda, como algo exterior a este: a forma, tomada como o *sujeito* da proposição (lembramos que, na proposição $A = A$, a forma pode ser vista tanto como a forma do todo da proposição, como aquilo que pertence ao lado do sujeito e que seria, por isso, o “subjetivo”), diferentemente de como se concebe geralmente o funcionamento da proposição, não seria um sujeito fixo, em repouso, ao qual apenas se anexaria, superficialmente, acidentes ou predicados que permaneceriam fundamentalmente exteriores a ela, de modo que, por isso mesmo, ela pudesse ter outros predicados ou acidentes. Antes, o próprio sujeito *desaba em seu fundamento*, ele cessa de ser aquilo que ele era, meramente como sujeito da proposição, para tornar-se *inteiramente o seu predicado*, o seu conteúdo, de modo que o conteúdo não é meramente predicado do sujeito, mas sim é *ele próprio* e, mais ainda, *aquilo que ele mais propriamente é* — a sua substância, sua essência, o próprio conceito.

De fato, talvez em nenhum outro lugar se corrobore tão claramente tanto a nossa interpretação do Hegel da juventude quanto a do Hegel de maturidade, no sentido de que, para ambos, a forma deve negar a si mesma e tornar-se o seu conteúdo, embora essa negação seja concebida de maneiras distintas, do que quando Hegel apresenta a sua compreensão da proposição especulativa e como ela se distinguiria da proposição comum. Com efeito, tanto o Hegel de maturidade quanto o Hegel de juventude, como vimos, pensam que o conteúdo verdadeiro, o Absoluto só pode ser atingido pela negação que a forma faz de si mesma, de modo que, assim, ela se torna o seu conteúdo — o que, todavia, implicava, justamente, a negação de toda proposição *enquanto proposição*, já que a proposição, como já sabemos desde Fichte, é, por excelência, a *forma* de nosso conhecimento. Entretanto, o Hegel da maturidade não apenas pensará de maneira fundamentalmente distinta essa negação ou suspensão da forma da proposição, como na sua exposição dessa compreensão já incluirá uma crítica à sua própria compreensão anterior dela. Desse modo, Hegel afirma que,

Que a forma da proposição seja suspensa não deve acontecer apenas de maneira *imediata*, não pelo mero conteúdo da proposição. Antes, esse movimento oposto tem de ser expresso; ele tem de ser não apenas aquela supressão [*Hemmung*] interior, mas esse retorno do conceito em si tem de ser *exposto*. Esse movimento, que consiste naquilo que a prova de resto deve fazer, é o movimento dialético da própria proposição. Ele apenas é o *realmente* especulativo, e apenas a expressão do mesmo é a exposição especulativa. Como proposição, o especulativo é apenas a supressão interior e o retorno que não é *aí* [*daseiende*] da essência em si. (...) A *proposição* deve expressar *o que* o verdadeiro é, mas ele é essencialmente sujeito; como este, ele é apenas o movimento dialético, esse caminho que produz, continua e retorna a si mesmo. (HEGEL, 1986d, p. 61)

Como vimos, para o Hegel da juventude, se a forma devia negar a si mesma *enquanto* forma, isso só seria possível por meio da sua relação com o conteúdo originário no qual, justamente, todas diferenças cessavam: no Absoluto enquanto identidade absoluta — era isso, justamente, que significava que a reflexão tivesse de pressupor a Razão como um postulado, ou seja, a relação direta e imediata com o próprio Absoluto, com o próprio conteúdo originário, de modo que a suspensão da reflexão por si mesma tinha como o seu fundamento a relação *imediata* com o conteúdo. Ora, se Hegel chama a essa suspensão imediata por meio da relação com o conteúdo de “supressão interior”, parece-nos que isso se deva ao fato, precisamente, de que, desse modo, seria como se a forma se *contraísse* a fim de sumir em um conteúdo que já estaria dado de maneira imediata e ao qual, portanto, ela se relacionaria de maneira exterior — daí, justamente, a necessidade de se contrariar a fim de caber “dentro” dele, em seu “interior”. Obviamente, por meio dessa relação entre conteúdo interior e forma exterior, fica evidente que forma e conteúdo só podem ser pensados assim como sendo externos um em relação ao outro, de modo que aquilo que eles são só seria o que eles são à medida que se relacionam a algo exterior a si próprio e, portanto, algo meramente relativo, uma negação *simples*. Para que se possa apreender a suspensão da forma adequadamente e, desse modo, apreender em sua verdade como a forma se tornaria o seu conteúdo, será necessário compreender esse movimento, para continuarmos a analogia, não como um movimento em que a contração é *imediata*, mas sim em que ela é precedida, justamente, por uma *expansão* ou, nos termos de Hegel, uma *exposição* [*Darstellung*] (que, diga-se de passagem, é, justamente, uma ex-posição, uma *Dar-Stellung*, ou seja, um por para fora). Ora, essa *exposição* do movimento por meio do qual a proposição se anula como proposição é, justamente, a exposição do movimento por meio do qual o sujeito se torna *inteiramente* o seu predicado, de modo que a própria estrutura da proposição, como uma relação estática entre dois termos distintos, entre a forma e o conteúdo, necessariamente é desfeita. Desse modo, porém, como se pode ver, não é só a oposição da forma ao conteúdo que

é desfeita: *também a própria oposição do conteúdo em relação à forma é desfeita*, precisamente porque aquilo que a forma produz ao negar a si mesma *nada mais é senão aquilo que ela verdadeiramente é*. Assim, a própria aparência gerada pela negação imediata da forma, de que o conteúdo seria algo essencialmente distinto da forma, *é ela mesma negada*, e, por meio dessa negação, chegamos a um conteúdo que é um conteúdo efetivo, precisamente por ser o que a própria forma é e, portanto, não ter nada exterior a ele com que ele se relacionasse e que fizesse, desse modo, com que ele fosse um conteúdo meramente relacional e, por isso, apenas negativo. Por isso que o conteúdo, como resultado desse movimento, nada mais é do que a própria *negação determinada*, a negação que é, ao mesmo tempo um conteúdo positivo.. A própria forma, em outras palavras, ao tornar-se conteúdo, não se torna senão aquilo que ela *verdadeiramente é*, não um conteúdo essencialmente distinto dela, mas, pelo contrário, *aquilo justamente que já estava contido em sua essência*.

É isso, de fato, que se encontra por trás da compreensão de Hegel do conceito ou do início como *fim* no sentido de *Zweck*, finalidade, que, precisamente por ser finalidade (*Zweck*), só se realiza verdadeiramente quando chega ao seu *fim* (*Ende*)¹⁸⁵. É por meio disso, igualmente, que se deve entender por que tal movimento é descrito por Hegel como o movimento por meio do qual o conceito, que é em si, torna-se para si, ou, mais especificamente, torna-se *para si aquilo que ele é em si*.

Com isso, com efeito, temos também uma reformulação de outra ideia central para o desenvolvimento da ideia de forma determinante, tal como a expusemos até aqui, a saber: a ideia de que a *própria forma é um conteúdo*. Nesse sentido, podemos dizer que Hegel também dá a sua própria interpretação dessa ideia: certamente, o conceito é uma forma que *tomada em si mesma*, é um conteúdo: ele, afinal, é unicamente aquilo que é dado imediatamente e, portanto, que é *em si*. Todavia, precisamente porque aquilo que ele é *em si* é uma *forma* imediata, o que ele é *em si* não é, portanto, *posto imediatamente como um conteúdo*, mas sim como uma *forma*, o modo com que ele é dado imediatamente — ou seja, como forma — não condiz com aquilo que ele é verdadeiramente — ou seja, com aquilo que ele é *como conteúdo*. É por isso que, para corresponder àquilo que ela é em si mesma, essa forma terá de negar a si mesma como forma, negar a si mesma em sua imediatidade, a fim de tornar-se *para si*, ou seja, do modo como ela é posta, aquilo que ela é *em si*, ou seja, conteúdo. Ou, poderíamos dizer: porque o conteúdo é posto primeiramente apenas como forma, para que ele seja posto verdadeiramente *como* conteúdo, ele terá de se negar como forma. Ou ainda: o único conteúdo, no sentido do que é dado imediatamente e é em si mesmo, é a forma; mas, precisamente porque a forma *como* forma

¹⁸⁵ HEGEL, 1986d, p. 28.

ainda não é o conteúdo *como* conteúdo, ela tem de se negar *como* forma, a fim de se tornar *efetivamente conteúdo*, ou seja, *efetivamente aquilo que ela verdadeiramente é*.

Aqui, novamente o conceito de finalidade pode nos ajudar: pois a finalidade é precisamente aquela forma que, embora ainda não seja ela mesma o seu conteúdo, *contém em si mesma a tendência e o princípio do movimento para se tornar o seu conteúdo*, precisamente porque nela já está dado o descompasso entre aquilo que ela é *em si* e aquilo que ela é *para si*. Assim, a forma do conceito é aquela que tem *em si* o conteúdo, no sentido daquilo que é dado *imediatamente por ela*, ou dado imediatamente pelo fato dela *ser*, mas que ainda não é posto *por ela como conteúdo*, já que o modo como ela mesma se põe imediatamente *para si* é apenas como forma.

Talvez possa parecer que, com esse último parágrafo, contradizemos inteiramente toda a nossa interpretação proposta: afinal, se a forma é, *em si*, conteúdo, então isso não negaria justamente que o conteúdo só seria dado primeiramente pelo movimento da forma de tornar-se o seu próprio conteúdo? Entretanto, tal contradição se revela apenas aparente, se nos lembrarmos de que Hegel, justamente, define o *em si*, de maneira que pode parecer à primeira vista paradoxal, justamente como o *abstrato* ou o *inefetivo*. Em outras palavras: ser em si significa, justamente, *ser apenas segundo sua forma* (ou, justamente: segundo seu *conceito*). A forma *é*, nesse sentido, ela é um conteúdo. Contudo, *aquilo que ela é como forma não condiz com o que ela é como conteúdo*.

Precisamente por isso, todavia, pelo descompasso entre o que ela é como forma e aquilo que ela é como conteúdo, tal conteúdo, tal como ele é primeiramente dado, não é dado *como conteúdo*, mas, justamente, apenas como *mera forma*, como mera relação, à medida que o que o conteúdo é imediatamente é precisamente aquilo que *exclui* toda forma. Ora, mas, como já aprendemos pelo último capítulo, um conteúdo que é definido como conteúdo *por excluir a forma* é um conteúdo que só é o que é por meio da relação com algo fora de si mesmo e, que, por isso mesmo, *não é verdadeiramente um conteúdo*, mas, sim, meramente, algo relativo, meramente uma *forma*. Ou, poderíamos dizer ainda: o conteúdo, tal como posto imediatamente ou em si, ou seja, posto tal como aquilo que exclui toda forma, não é nada mais do que, ele mesmo, uma forma. *Outrossim: é precisamente o fato de que o conteúdo só é dado imediatamente como a exclusão de toda forma que faz que ele só possa ser dado, inicialmente, como forma*. E é precisamente por isso que, para se tornar *verdadeiramente conteúdo*, ou seja, para corresponder ao seu conceito, para que ele seja posto efetivamente por sua forma, ele terá de *se negar como forma*. Mas, negar-se como forma significa, à medida que o conteúdo, como forma, é a exclusão de toda forma, é, justamente, *tornar-se aquilo que ele excluía* e, portanto,

tornar-se um conteúdo que nada mais é do que aquelas mesmas formas que o conteúdo, *como forma do conteúdo*, excluía — daí que Hegel possa afirmar com tranquilidade que o conteúdo verdadeiro só se dá por meio da execução exaustiva de todas as *formas* da ciência. Se a forma do conteúdo, em outras palavras, é a forma exclusão de todas as formas, para ele se negar como forma e, assim, tornar-se efetivamente conteúdo, esse processo por meio do qual ele se torna conteúdo é, ao mesmo tempo, o processo em que ele se torna *forma*, à medida que assim ele adquire todas as formas que ele excluía primeiramente enquanto forma abstrata do conteúdo (ou, poderíamos dizer: enquanto substância). E é precisamente por isso que o mesmo processo por meio do qual a forma se nega é o processo por meio do qual ela adquire um conteúdo positivo; e também precisamente por isso, por sua vez, que esse conteúdo positivo só pode ser entendido como uma *negação determinada*.

Com isso em mente, podemos ver como Hegel pretende, por meio da sua nova concepção de forma, conteúdo, determinação e da relação entre eles, fornecer uma concepção de forma determinante que seja capaz de satisfazer todas as exigências necessárias que vimos serem articuladas em relação a essa ideia anteriormente: que a forma seja determinante do conteúdo seja, como exigia Reinhold, tomada *por si mesma*, como um conteúdo, é, como vimos, satisfeito pelo modo como Hegel concebe que a forma ou o conceito, justamente, é aquilo que é *em si*. Que a forma seja determinante do conteúdo não apenas segundo o nosso conhecimento do mesmo, mas igualmente segundo aquilo que ele *é*, tal como exigiam Maimon e Fichte, está evidentemente dado pelo fato de que esse conteúdo só *vem a ser*, justamente, por meio do próprio processo de autonegação da forma, e não é, *como conteúdo*, anteriormente ou independentemente desse mesmo processo. Quanto à exigência de que a forma determinante seja inseparável do conteúdo originário ou do fundamento real de nosso conhecimento, tal como exigia Fichte, e, ao mesmo tempo, não forneça um conhecimento meramente formal dele, tal como exigiam Schelling e Hegel, e como o próprio Schulze exigirá deles, Hegel pretende responder a essa exigência fazendo que a forma não seja simplesmente inseparável do seu conteúdo, mas ainda como algo distinto dele, nem negue a si mesma como forma, mas ainda supondo que o conteúdo tenha uma relação meramente exterior com a forma. Antes, se a forma é inseparável do conteúdo, é precisamente porque esse conteúdo, *como conteúdo*, só é dado primeiramente pelo fato da forma *negar a si mesma* e, desse modo, não se tornar um conteúdo que seria dado externa e anteriormente a ela, e sim *fazer de si mesma seu conteúdo*.

Com isso porém, como vimos, a própria concepção do que dá ao conteúdo a sua positividade é radicalmente transformada: o conteúdo, enquanto aquilo que seria supostamente positivo porque nega toda forma, seria, precisamente por isso, meramente negativo; seria não o

conteúdo, mas sim a *forma* do conteúdo. Para ser positivo, portanto, o conteúdo não deve ser concebido como que exclui toda negação, mas sim como *o resultado positivo da própria negação*: em outras palavras, como negação determinada. Outrossim, a determinação positiva do objeto de nosso conhecimento, o seu conteúdo propriamente dito, não seria anterior à determinação negativa dele, à sua forma; antes, toda determinação positiva seria apenas o resultado e o produto da determinação negativa, que se torna positiva por *negar a si mesma*, não por ser o *imediatamente positivo e anterior a toda negação*, e sim por ser, justamente, a *negação da negação*. Não a determinação negativa pressupõe uma determinação positiva prévia ou uma pura positividade que lhe antecederia, e que apenas seria limitada por essa determinação negativa; antes, a determinação negativa precede a determinação positiva e é necessariamente pressuposta por esta, de modo que a própria positividade só seria produzida, poderíamos dizer, pela *limitação da negação*, por uma negatividade que, só porque limita a si mesma, se torna *negação determinada* e, por isso, positiva: *omni determinatio est negatio*. A inversão da concepção de determinação de uma concepção primariamente positiva em Kant para uma concepção primariamente negativa em Hegel está, pois, consumada.

3. Considerações Finais

Up The Downstair

Kant visava a responder a uma pergunta fundamental: como podemos ter um conhecimento dos objetos que não seja meramente *relacional*, que não nos diga apenas o que os objetos são *em relação ao nosso pensamento dele* ou *em nossa relação de pensamento*, mas aquilo que eles *efetivamente* são? Como conhecer os objetos *não apenas nas relações em que os pensamos*, mas, de fato, tal como são? A própria pergunta, porém, carregava consigo um pressuposto que representava uma grande dificuldade para que ela pudesse ser respondida: afinal, pressupunha, justamente, que, por meio de meras relações, não se pode conhecer aquilo que algo *é*, aquilo que ele seria *positivamente* e *por si mesmo* e que, portanto, seria o que ele verdadeiramente é, e não apenas aquilo que ele é *em relação a outra coisa do que ele próprio*. O conhecimento, porém, é, justamente, *um modo de relação*. Ou, posto de outro modo: por meio do conhecimento, o objeto se relacionaria com algo distinto de si mesmo. Como seria possível, portanto, que o conhecimento nos permitisse determinar não apenas o modo como esse objeto é para nós em nosso conhecimento — a sua forma — mas igualmente aquilo que ele próprio seria — o seu conteúdo? Se aquilo que o objeto verdadeiramente é — a sua determinação — é

aquilo que ele é independentemente de sua relação com algo outro do que ele próprio, como a sua relação, enquanto conteúdo, com a forma de nosso conhecimento, poderia nos fornecer a sua determinação?

Como vimos, a solução proposta por Kant para esse impasse aparentemente insuperável seria, justamente, abandonar a ideia de que a relação, a *forma*, só pudesse nos fornecer um conhecimento relativo, ou seja, um conhecimento formal de seu objeto, e substituí-la pela ideia que chamamos, aqui, de forma determinante: se, por meio da forma de nosso conhecimento, podemos conhecer igualmente o conteúdo do objeto, isso é porque a relação do nosso conhecimento com o seu objeto não é uma relação *meramente exterior*; antes, é uma relação que, em alguma medida, é constitutiva desse objeto, daquilo que ele é, ao menos *em algum nível*.

Com Kant, portanto, já se introduz a ideia de que há um modo de relação que não é exterior àquilo com que se relaciona, mas, antes, é constitutivo dele. No caso de Kant, aquilo de que o nosso conhecimento, como relação, seria constitutivo daquilo que ele mesmo é, como vimos, seria o objeto, justamente, enquanto *objeto de nosso conhecimento*: enquanto, justamente, fenômeno.

Entretanto, por mais que Kant tenha admitido que, em algum nível, a relação é constitutiva daquilo com que ela se relaciona, que a forma é constitutiva do conteúdo, ele ainda só admitia que isso fosse possível, à medida que, em um nível superior, ou, ainda, em um nível anterior, nenhuma relação fosse constitutiva do objeto naquilo que ele é. Em algum nível, aquilo que o objeto é, precisamente por ser o que ele *é*, não pode ser dependente de nenhuma relação com o que ele *não é*. Certamente, o objeto pode *ser* algo, na medida em que é relacionado com algo distinto de si próprio: isso que ele *é* na relação e que, por isso mesmo, pode ser conhecido por meio dessa relação, é, justamente, o fenômeno. Mas isso que ele é à medida que é relacionado com algo, precisamente porque é fruto de uma relação, não pode ter nenhum ser por si próprio, e precisa, portanto, ter seu fundamento naquilo que é anterior a esse objeto e naquilo que esse objeto é independentemente de qualquer relação: naquilo, portanto, que ele é em si.

Com esse movimento, porém, Kant não apenas admitiu que o objeto, enquanto relacionado com algo distinto de si mesmo, *é algo*; ele também admitiu que aquilo mesmo com que ele se relaciona, ou, poderíamos dizer, a própria relação, *é, ela mesma, alguma coisa* (não por outra razão, tanto as formas da intuição teriam de ser não um conceito, mas sim formas da intuição, por serem algo singular, quanto os próprios conceitos do entendimento teriam de ser produtos de uma espontaneidade). Contudo, a própria *Crítica da Razão Pura* não forneceria ferramentas para explicar como seria possível ter um conhecimento dessa forma à medida que ela

mesma é, *por si mesma*, alguma coisa, e, portanto, um conteúdo, tanto quanto não forneceu um meio de explicar como seria possível saber que há algo que o objeto seria em si mesmo, sem, por isso mesmo, fazer que o que ele seria em si mesmo dependesse de como o *pensamos* como sendo algo em si mesmo. Precisamente por isso, a *Crítica* se enveredava em um paradoxo, que não era fundamentalmente distinto do paradoxo que ela já havia se proposto primeiramente a solucionar a saber: disso que deveria fornecer um conhecimento não meramente formal do objeto, mas sim daquilo que ele mesmo é — das formas da intuição e da sensibilidade, tanto quanto da própria coisa em si — só era possível ter um conhecimento *formal*, um conhecimento que dizia não o que esse fundamento *é* ele próprio, mas sim de como temos de *pensá-lo* e de como ele é em relação ao *nosso conhecimento dele*. De fato, era nisso que, como vimos, consistia, essencialmente, a crítica de Schulze a Kant.

Reinhold tentou solucionar o primeiro braço desse problema: como seria possível termos um conhecimento não meramente formal daquilo que as formas de nosso conhecimento seriam elas mesmas? Sua resposta, como vimos, foi afirmar que as formas de nosso conhecimento são, tomadas por si mesmas, *elas mesmas um objeto com um conteúdo*, um conteúdo, porém, que seria inteiramente passível de ser conhecido por nós, à medida que seria um conteúdo *consciente*, ou seja, seria aquilo que a própria consciência *é*. As formas de nosso conhecimento, antes de serem formas de algo que seria conhecido por meio delas, seriam, por si mesma, alguma coisa; e aquilo que elas seriam, antes de serem formas de nosso conhecimento, seria, precisamente, aquilo em que consistiria o seu fundamento real, e, outrossim, aquilo que faria com que elas pudessem ser formas determinantes: porque, antes de serem formas, elas são mesmo o conteúdo da consciência e, por isso, condição de tudo que é, à medida que é algo consciente. Não apenas o objeto fora da consciência seria um conteúdo anterior ao nosso conhecimento dela; a própria consciência, enquanto conteúdo, é algo antes e independentemente de nosso conhecimento dela, e, precisamente por isso, pode servir de base para o nosso conhecimento de tudo que pertence à consciência, de tudo, portanto, que pertence às diversas variações da representação, já que o próprio fato constitutivo da consciência naquilo que ela é seria a representação como *fato originário da consciência*.

Com isso porém, a oposição entre aquilo que as coisas são e o nosso conhecimento, poder-se-ia dizer, seguindo, novamente, na esteira de Schulze, não é superada, mas, simplesmente, duplicada, sem, contudo, resolver o paradoxo. Não apenas não se explica como as formas de nosso conhecimento poderiam ter, de algum modo, uma relação com algo distinto delas *fora da consciência* e que seria o que é *independentemente* dessas formas, fornecendo para elas o seu *conteúdo*. Tampouco se explica como, por meio dessas formas, se poderia ter um

conhecimento daquilo que a consciência *é*, independentemente de sua relação com essas formas, precisamente porque o que a consciência *é*, independe do modo com que ela é conhecida por meio de nossas representações conscientes.

Maimon, como vimos, tenta resolver ambos os braços desse problema, em primeiro lugar, negando não apenas que a consciência possa ter qualquer relação com um objeto exterior a ela própria, mas sim que *nem sequer seria possível existir algum objeto fora da consciência*. Se, de fato, haveria algo no objeto que não poderia tornar-se um conteúdo consciente, isso não se deveria ao fato de esse algo ser exterior à consciência, mas sim de ser uma *condição interna da consciência*, que, precisamente, por ser condição dela, não pode se tornar, ela mesma, objeto da consciência. Por outro lado, para resolver o segundo braço do problema, Maimon afirma, justamente, que todo objeto consciente é produto de uma delimitação da realidade algum outro objeto da consciência que, em relação ao objeto que é produzido por meio de sua delimitação ou determinação, pode ser objeto da consciência independentemente dele, embora o inverso não seja verdadeiro. Se a forma é determinante do conteúdo, portanto, é porque o próprio conteúdo que é conhecido pela forma é um conteúdo que é produzido por essa forma determinar ou delimitar um outro objeto da consciência que, enquanto objeto, é um conteúdo anterior e condição de possibilidade dessa mesma determinação.

Maimon, todavia, fornecia apenas uma resposta parcial ao problema: afinal, a forma de nosso conhecimento só podia determinar aquilo que já era, de algum modo, idêntico a ela própria. A consciência não se relacionava com algo distinto da própria consciência e, portanto, permanecia um conteúdo que não podia ser conhecido por meio dela, um conteúdo que não podia ser determinado pela forma da consciência precisamente por se pôr como aquilo que não era produzido ao seu modo, segundo o princípio de determinidade: os objetos da experiência, que teriam como conteúdo, justamente, algo distinto do que aquilo que é dado pela consciência *como* consciência, ou seja, como forma. Tudo o que podia ser conhecido por meio da proposta de Maimon, em outras palavras, se resumia a formas de nosso conhecimento, formas da consciência, tomadas elas mesmas como conteúdo; e, precisamente por isso, o conhecimento que era assim adquirido ainda era, nesse sentido, fundamentalmente um conhecimento apenas *formal*.

É pensando nisso que Fichte introduzirá, assim, mais uma mudança radical: se a forma de nosso conhecimento pode ser constitutiva de um conteúdo que seria distinto dela e, portanto, nos fornecer um conhecimento que não é meramente formal, isso se deveria ao fato de que essa forma não seria *ela mesma* a forma originária que estaria na origem de nosso conhecimento, mas *a própria forma seria algo anterior e real em relação à forma do conhecimento*. A forma do

conhecimento, para se constituir, pressuporia uma forma *do ato* por meio do qual a consciência se poria como *conteúdo*, e que, por isso mesmo, seria *inseparável desse mesmo conteúdo*. É por essa razão que era possível haver, para a consciência, não apenas aquilo que seria a sua forma de conhecimento, mas também algo distinto dela: porque a forma do conhecimento não seria aquilo que põe a própria consciência, mas sim o ato pelo qual a consciência se põe como consciência seria inseparável do ato pelo qual ela opõe algo que não é consciência a si mesma, no interior da própria consciência, de modo que tanto fornece um conteúdo distinto da consciência quanto possibilita que ele possa ser transformado, por sua vez, em um objeto dela. Em outras palavras: se é possível um conhecimento tanto da forma de nosso conhecimento naquilo que ela é, quanto um conhecimento do conteúdo distinto dela por meio dessa forma, é porque a consciência, para ser o que ela é, ou seja para por a si mesma, só pode o ser porque se põe como se relacionando *a si mesma* e, ao mesmo tempo, *a algo outro do que ela mesma*, que, contudo, *é posto por ela mesma* e que, precisamente por isso, não pode existir e não pode ser o que é independentemente dela. Assim, a relação passa a ser constitutiva do conteúdo não apenas na medida em que ele é conhecido por nós, mas mesmo na medida em que ele é um conteúdo *distinto* de nosso conhecimento: a distinção daquilo que é conhecido e da forma como ele é conhecido é posta por aquele mesmo que conhece, e só pode ser posta porque quem conhece — aquele, portanto, que é condição de todo conhecimento, o Eu — os põe como distintos.

Aqui também, todavia, se pressuporá que há algo no conteúdo que não é meramente relativo: embora forma de nosso conhecimento e conteúdo distinto do mesmo só possam ser conhecidos por meio de sua relação de determinação recíproca, aquilo que possibilitaria que eles fossem assim relacionados e distinguidos seria, ele mesmo, precisamente porque condição dessa relação, algo que não poderia ser conhecido nela: o Eu Absoluto. Ora, uma vez que esse Eu absoluto não podia ser conhecido, naquilo que ele é, por meio da forma de nosso conhecimento, só se podia conhecer, portanto, o modo como e teríamos de pensá-lo; mais uma vez, então, a forma de nosso conhecimento, que deveria ser determinante de seu conteúdo, só poderia fornecer um conhecimento formal, meramente relativo, do Eu absoluto, dizendo-nos não o que ele *é*, mas sim apenas como teríamos de *pensá-lo*.

Será para sanar essa deficiência do Eu Absoluto e Fichte, ademais de possibilitar que a forma de nosso conhecimento seja, de fato, irrestritamente determinante de seu conteúdo, que Schelling fará que não mais seja algo que *se relaciona a si mesmo* que seja aquilo que efetivamente é o conteúdo originário de nosso conhecimento que possibilitaria que a forma fosse determinante, mas sim *a própria relação*. Em outras palavras: a única coisa que *é* algo *em si mesma*, independentemente da relação com algo outro do que si própria, *é a própria relação*,

pois, embora os termos da relação de fato se relacionem com algo distinto de si próprios, a relação *ela mesma*, todavia, não se relaciona com nada distinto de si mesma. É por isso que, por meio da forma de nosso conhecimento, podemos determinar o conteúdo; porque essa forma, à medida que é inseparável daquilo que a relação é *em si mesma*, é constitutiva, ela mesma, do *conteúdo* originário — a relação — e de tudo o que pode ser conhecido e determinado por meio dela — os *termos* da relação.

À concepção de Schelling, porém, Hegel acrescentará uma mudança que lhe pareceria central: afinal, por mais que a forma da relação seja inseparável daquilo que a relação é *em si mesma*, ou seja, independentemente dos termos que relaciona, a forma, *como* forma, ainda põe algo que não pertence à relação tomada em si mesma, ou seja, ao conteúdo que é posto por meio dela: os próprios termos. É por isso que, para fornecer uma apreensão adequada daquilo que o conteúdo é em si mesmo, a forma terá de negar *a si mesma enquanto forma*, negando, justamente, os termos que seriam constitutivos dela *como forma* de modo que reste apenas o seu conteúdo, a identidade, que seria a única coisa que seria em si mesma e não por meio de sua relação com algo outro do que ela própria.

Schulze, porém, mostrará que nem Hegel, nem Schelling escapam, assim de fornecer um conhecimento meramente formal deste que deveria ser o conteúdo originário não meramente relacional que deveria ser conhecido por meio da Razão, a identidade absoluta: pois a própria identidade só é *identidade* na medida em que relaciona termos distintos e, portanto, na medida em que se relaciona, ela mesma, com algo distinto do que ela é em si mesma (já que o que ela é em si mesma é, justamente, o que ela é *independentemente de seus termos*). *A relação, abstraída de seus termos, não é mais relação*; o que a relação é como relação, portanto, ou “em si mesma”, só é possível por meio da relação *da própria relação* com aquilo que é distinto dela mesma, de modo que a relação seria, ela mesma, apenas algo de relativo, não algo que é por si mesmo, e portanto apenas uma forma, de modo que o conhecimento dela só poderia ser, portanto, um conhecimento formal.

É por isso que, por fim, Hegel conceberá que o único modo da forma de nosso conhecimento, da relação, ser constitutiva daquilo que o objeto é, de seu conteúdo, é se *a própria relação se relacionar consigo mesma*, ou seja, *se a própria relação tornar-se termo de si mesma*. Afinal, aquilo que a relação é *em si mesma* ainda não é um conteúdo; antes, é, precisamente, apenas aquilo que ela é *abstraída da relação dela própria com os seus termos*. O único modo, portanto, de, por meio da relação, fornecer um conteúdo *como conteúdo*, ou seja, aquilo que algo é *independentemente de sua relação com alguma outra coisa*, é preciso que a relação se torne *ela mesma o seu termo* e que, por isso, ao se relacionar com o seu termo (e, nesse sentido,

se relacionar com “outro”) não se relacione com nada mais do que consigo própria. Se, em outras palavras, por meio da relação, se deve conhecer o que algo é *independentemente da sua relação com algo outro do que si próprio*, então, para tanto, esse algo só pode ser *a própria relação, tornada seu próprio termo, uma vez que só assim temos algo que, apesar de constituído pela relação, não se relaciona com nada externo a si próprio*.

Assim, esperamos que fique claro como, se, certamente, há diferenças centrais entre o sistema de Kant e o de seus sucessores do idealismo alemão, isso de deveria, ao menos em um dos pontos fulcrais de seus sistemas, não a uma diferença fundamental de pressuposto, mas, antes, a uma continuidade essencial ao menos de dois pressupostos. Por isso, muitas das diferenças entre estes sistemas podem ser derivadas das tentativas, justamente, de ir até as últimas consequências com esses pressupostos e compatibilizá-los entre si, pressupostos que, acreditamos, podem ser formulados da seguinte maneira: em primeiro lugar, que aquilo que algo verdadeiramente é, é o que ele é *independentemente da sua relação com algo outro do que ele mesmo* (que poderíamos chamar, em certo sentido, da *tese do incondicionado*); em segundo lugar, que não obstante o primeiro pressuposto, é possível ter um conhecimento daquilo que as coisas *verdadeiramente são*, ou seja, não apenas *relativa*, mas *absolutamente* (que poderíamos chamar, em confluência com a primeira tese, de *tese do conhecimento incondicionado*). A síntese desses dois pressupostos, como esperamos ter ficado claro, é, justamente, a própria ideia de uma *forma determinante* — ideia de que, como esperamos ter mostrado, é chave para entender não apenas um dos pontos em que os projetos das filosofias do idealismo alemão teriam algo de fundamentalmente comum, como, ao mesmo tempo, para entender porque, a partir desse ponto, comum, se articulariam também algumas das diferenças mais fundamentais entre essas filosofias. Outrossim: esperamos, desse modo, ter contribuído para esclarecer um dos aspectos que seria mais próprio a essas filosofias e que, por isso mesmo, nos permite compreender com maior clareza a distinção delas em relação a outras filosofias. De modo que, por fim, esperamos que se possa compreender melhor as consequências filosóficas não apenas dessa distinção, mas igualmente da adoção de uma ou de outra dessas posições filosóficas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem morre sem se anular

Tem a vida

Dao de Jing, Cap. 33

Neste trabalho, seguimos um percurso longo, até extenuante, a fim de explorar as relações entre forma, conteúdo e determinação no idealismo alemão. Poder-se-ia se perguntar que sentido haveria, afinal, em discorrer tão detalhadamente sobre questões que podem parecer, à primeira vista, ou bem pormenores, do ponto de vista das filosofias dos autores aqui estudados, ou bem problemas ultrapassados, que dificilmente dialogariam, de algum modo, com o debate filosófico contemporâneo. Tendo isso em vista, parece-nos que não seria de todo inútil dispendir o espaço dessas considerações finais para argumentar a favor tanto da relevância histórica de nosso tema, quanto de sua importância para o debate filosófico contemporâneo, explicitando as relações desse tema com questões filosóficas tanto históricas quanto atualmente relevantes.

Em primeiro lugar, mesmo onde não se concordar necessariamente com a interpretação que propomos aqui, seja em geral, seja em cada autor particular, sobre a relação entre forma, conteúdo e determinação, acreditamos que ao menos a centralidade desses conceitos para esses autores, *em seu próprio tempo e na própria autocompreensão que têm de suas filosofias*, tenha ficado suficientemente clara. Como vimos, esses termos acabam sempre desempenhando um papel central e ocupam uma posição de proeminência, não por acaso, precisamente nas primeiras formulações e nos textos fundacionais dos sistemas filosóficos desses autores. Por isso, mesmo onde se quiser argumentar, por alguma razão, que esses conceitos, ao menos como utilizados por esses autores, estariam de alguma maneira datados, não parece que com isso estaríamos autorizados a descartar a sua importância para acessarmos a autocompreensão que tais filósofos tinham de seus sistemas. E supor que essa autocompreensão não seja mais relevante para entender o que seria “filosoficamente relevante” nesses sistemas nos parece ser, no mínimo, de uma pretensão e de uma arrogância injustificadas. Afinal, como Peter Adamson já notava, em seu podcast *History of Philosophy Without Any Gaps*, sobre a relevância da história da filosofia: muitas vezes, o mais importante, fascinante e filosoficamente relevante na história da filosofia não é como podemos retirar delas argumentos ou ideias que julgamos poder ser úteis para defender ou elucidar as nossas próprias perspectivas, mas antes, justamente, o fato de que ela nos põe diante de perspectivas filosóficas radicalmente distintas das nossas e, por isso mesmo, expõem os limites de nossa própria compreensão. Decidir que não há nada de filosoficamente relevante na autocompreensão desses filósofos, precisamente pelo quanto ela se afasta das perspectivas filosóficas dominantes atualmente, seria, portanto, essencialmente, uma petição de princípio na melhor das hipóteses e uma cegueira filosófica na pior delas.

Parece-nos, porém, que já seria demais conceder que tais conceitos só teriam relevância para compreender esses autores e o modo como eles mesmos compreendiam as suas próprias filosofias, mas que não teriam nenhum papel para compreender posições filosóficas desenvolvidas

posteriormente a eles ou atualmente em voga. De fato, se muito da filosofia depois do idealismo alemão se voltou, supostamente, contra os principais pontos defendidos por tais filosofias, acreditamos que o tema da relação entre forma, conteúdo e determinação, bem como da busca por um fundamento *real*, e não meramente formal de nosso conhecimento, está intimamente ligado ao modo não apenas como as filosofias “pós-idealismo” não se afastariam, mas ainda se manteriam intimamente ligadas aos projetos dessas filosofias contra as quais se voltavam.

Particularmente, parece-nos que o tema da relação entre forma, conteúdo e determinação permite compreender em detalhe como e por que justamente Hegel, teoricamente o mais idealista de todos os idealistas, teria sido aquele entre esses filósofos que teria tido, poder-se-ia dizer, o papel mais central para o desenvolvimento do materialismo histórico e influenciado tão marcadamente Marx. Afinal, para Hegel, *a forma só se torna verdadeiramente aquilo que é ao se negar como forma e ao se tornar o seu conteúdo*. Por isso, se, em certo sentido, pode-se dizer que a posição de Hegel é a mais “idealista”, ela certamente é, ao mesmo tempo, em outro sentido, e talvez mais fundamentalmente, a mais “materialista”: afinal, enquanto, em todos os autores anteriores, a forma, *como forma*, ainda tinha alguma espécie de realidade exterior ao seu conteúdo, se podia haver alguma coisa que a forma, *como forma*, era independentemente do seu conteúdo, com Hegel, por mais que a forma seja anterior ao seu conteúdo, a sua verdade, todavia, está sempre no último. Evidentemente, o conteúdo do idealista não é a mesma coisa que a matéria do materialista histórico; no entanto, parece-nos não apenas que ambos os conceitos estão profundamente ligados bem como a sua ligação é o que explica, simultaneamente, a sua diferença.

De fato, embora não estejamos em condições de desenvolver essa hipótese aqui — obviamente, para ela, seria necessário escrever todo um novo trabalho —, cremos ser possível compreender a crítica de Marx a Hegel como continuidade ao mesmo tipo de processo crítico que impulsionou todo o desenvolvimento do idealismo alemão, isto é, *a crítica do conhecimento meramente formal*. Em outras palavras, parece-nos que se poderia ver em Marx a continuação da mesma lógica de debate que estruturou a argumentação entre os diferentes sistemas filosóficos do idealismo alemão, a saber: enquanto o sistema desenvolvido anteriormente afirmava poder efetivamente fornecer um conhecimento real do fundamento real de nosso conhecimento, o sistema seguinte indicava justamente que, pelo contrário, o conhecimento fornecido pelo anterior era ainda, pura e simplesmente, um conhecimento meramente formal. Acreditamos, assim, que a crítica de Hegel a Marx pode ser lida exatamente desta maneira: se Hegel pensa ter fornecido um conhecimento real do fundamento real de nosso conhecimento — poderíamos dizer, se ele pensa ter fornecido efetivamente uma *dialética do real* — para Marx; tal

conhecimento, ou a dialética mesma como formulada e concebida em Hegel, ainda se mostra como sendo *fundamentalmente formal*.

Se isso é verdade, também o modo com que Marx tenta corrigir o que entende como sendo o formalismo de Hegel também estaria fundamentalmente ligado ao modo como ele tenta responder à questão do fundamento real, e do modo com que forma, conteúdo e determinação devem ser articulados a partir dele. Quanto a isso, a nossa hipótese auxiliar, necessariamente vinculada à primeira, é que Marx tenta suprir tal deficiência precisamente por meio de seu conceito de matéria e, da matéria, por que não, como fundamento real. Quase como se Marx afirmasse: Hegel entendeu que o real é fundamentalmente constituído pelo movimento do *tornar-se*, pelo *devir*. Contudo, ele apreendeu errado a ordem dos termos desse devir, ou, em outras palavras, o sentido desse movimento. Não é a forma que é o primeiro e que deve se tornar o seu conteúdo, de tal modo que, assim, ela se torne verdadeiramente aquilo que ele é — o que implica, justamente, que o próprio conteúdo retorna à forma porque ele mesmo só é um desenvolvimento interno da forma, o movimento, justamente, da negação determinada. Antes, *o conteúdo que é primeiro e que se torna a sua forma*, de tal modo que essa forma, por mais que *aparente*, em verdade, ser algo distinto e independente desse conteúdo, uma forma que teria uma pura subsistência *como* forma, ela, porém, só tem subsistência como desenvolvimento desse mesmo conteúdo e como meio de sua realização *como conteúdo*. O que poderia ser traduzido, em termos, digamos, menos “técnicos”, da seguinte maneira: *não o universal se torna primeiramente particular e, por meio dessa particularidade, torna-se verdadeiramente aquilo que ele é, ou seja, universal; antes, o particular adquire a forma ou a aparência de universal, sem que com isso deixe de ser particular — antes, essa forma de universalidade apenas contribui para que ele possa prolongar e persistir em sua particularidade*. Ora, esse conteúdo que está no início, *não no meio*, do movimento do vir a ser é, justamente, aquilo que Marx chama de *matéria*. (Mais: é por isto que o materialismo de Marx é um materialismo histórico: porque a sua matéria é uma matéria que é colocada *no início de um movimento de vir a ser* e que necessariamente só se realiza como matéria por meio dele).

Assim, por meio da relação entre forma, conteúdo e determinação, podemos dar sentido à crítica de Marx a Hegel e à sua proposta de pôr a filosofia do último “sobre a sua própria cabeça”. Ademais, podemos entender por que, de maneira aparentemente paradoxal, pôr o sistema hegeliano sobre a sua própria cabeça é pôr o meio, não o fim, da Ciência da Lógica como seu princípio: a *doutrina da essência*. Pois, justamente, o conteúdo, no processo do vir a ser conceitual hegeliano, é o que se encontra no meio desse mesmo processo, de modo que, analisando esse processo sob o microscópio, ou seja, no detalhe do seu desenvolvimento, aquilo

que seria o “conteúdo” nada mais seria do que todo o desdobramento da doutrina da essência¹⁸⁶. O tema da relação entre forma, conteúdo e determinação, assim como da busca por um fundamento real, não meramente formal de nosso conhecimento, não é relevante apenas para a compreensão do idealismo alemão como movimento filosófico, portanto. Antes, ele é central para compreender também um dos principais movimentos filosóficos que se desenvolveu após ele e, em certo sentido, em oposição a ele, tanto no que os afasta quanto no que os aproxima (ou, melhor ainda, porque a mesma coisa que os aproxima — a busca de um fundamento real — é também aquela que faz que eles se afastem — em seu modo de conceber a relação entre forma e conteúdo, pensamento e realidade): o materialismo histórico. De modo que, é desnecessário falar, ele também pode mostrar-se de grande utilidade para compreender as correntes filosóficas contemporâneas que se filiam ou ao menos se alinham em alguma medida a essa tradição¹⁸⁷.

Mas talvez mesmo o próprio materialismo histórico possa parecer, para alguns, uma perspectiva que, ao menos tomada em sua versão original, pouco teria para contribuir para o debate contemporâneo. Ainda que tal opinião pareça-nos evidentemente falsa e que se possa argumentar abundantemente contra ela, caso se queira uma evidência mais direta da relevância de nosso tema para o debate contemporâneo em filosofia, podemos citar como exemplo, precisamente, o modo como ele nos permitiria compreender de modo mais profundo aquilo que está em questão em uma das correntes filosóficas mais novas e atuais, justamente, a do chamado “novo realismo”, sobretudo na versão esposada por Markus Gabriel¹⁸⁸. De fato, tal novo realismo

¹⁸⁶ Talvez aqui fosse possível ainda se objetar: se o devir é um movimento e, outrossim, um movimento que, como já indicava Hegel, é fundamentalmente circular, que diferença faria que termo estaria supostamente no início e que termo estaria no fim? Não seria a diferença entre idealismo absoluto e materialismo histórico, tomada desse ponto de vista, justamente, uma mera diferença formal? Afinal, quer o movimento parta da forma e passe para o conteúdo, quer o inverso ocorra, segue-se que ambos são inseparáveis e não podem ser pensados como existindo independentemente um do outro. No entanto, se há outra coisa que esperamos ter ficado abundantemente claro por meio de nosso trabalho, é que a inseparabilidade de dois termos não quer dizer que eles sejam absolutamente equivalentes em todos os sentidos (basta lembrar da relação entre forma e conteúdo em Fichte e em Schelling, e como a inseparabilidade dos dois é pensada diferentemente em cada uma delas). Se o movimento torna forma e conteúdo inseparáveis, todo movimento, como movimento, porém *tem um sentido*, e o sentido não é anulado pelo fato de o movimento ser circular; antes, precisamente o modo como o circular é concebido nesses autores, acreditamos, faz que não seja indiferente se partirmos da forma ou do conteúdo, pois o movimento circular é concebido aí como um movimento que tem um ponto de partida que *não é arbitrário*. Por isso, faz toda diferença se pensamos aí que o ponto de partida é a forma, que se torna conteúdo e que retorna a si mesma por se tornar si mesma por meio de ter se tornar conteúdo (forma-conteúdo-forma) ou se, inversamente, é conteúdo que se torna forma e essa forma por sua vez reforça a existência do conteúdo como conteúdo (conteúdo-forma-conteúdo). Que, porém, seja possível argumentar que *não há um ponto de partida necessário desse movimento*, o que faria, de fato, que essa distinção se desfizesse, parece-nos, de fato, uma posição filosófica possível e mesmo uma crítica necessária de ambas essas perspectivas; não nos parece, porém, que ela seja o ponto de vista efetivamente adotado por qualquer uma delas.

¹⁸⁷ De fato, parece-nos que ela também pode nos lançar uma nova compreensão de como o materialismo de Adorno seria inseparável de sua dialética negativa e de sua concepção de uma “negação determinada sem síntese”, assim como de sua tese do “primado do objeto”.

¹⁸⁸ Cf. GABRIEL, 2016.

se apoia na distinção fundamental entre “campo de sentido” e “objeto”, afirmando que todo objeto só pode existir dentro de um campo de sentido e que tudo que existe, portanto, é definido pela existência dentro de um campo de sentido. Parece-nos inequívoco, aqui, o paralelo dos conceitos de “campo de sentido” e “objeto” com os conceitos, respectivamente, de “forma” e “conteúdo”; parece-nos, de fato, que se pode considerar os dois primeiros conceitos como versões atualizadas dos dois últimos.

Outrossim: se tal filosofia é chamada de “novo realismo”, precisamente por afirmar que tudo que existe dentro de um campo de sentido é, em algum sentido, *real*, mesmo que estejamos falando de pensamentos ou ficções ou mesmo unicórnios, isso nos parece ser inseparável do fato de essa filosofia também se inserir na proposta da busca de um fundamento real de nosso conhecimento, até de forma determinante. Afinal, o campo de sentido, como forma, precisamente porque é condição daquilo que existe nele, pode ser visto como uma forma que determina necessariamente o seu conteúdo, tanto do ponto de vista de nosso conhecimento quanto do ponto de vista de sua existência. No entanto, em relação às filosofias do idealismo alemão, parece-nos que Gabriel introduz uma novidade fundamental: a ideia de uma *diferença ontológica funcional* entre campos de sentido e objetos. Em outras palavras: *todo campo de sentido* (ou toda forma) é, sempre, simultaneamente, um objeto (um conteúdo), assim como, inversamente, todo objeto é sempre, simultaneamente, um campo de sentido (uma forma), de modo que a diferença entre campo de sentido e objeto é sempre uma diferença apenas *funcional*: forma e conteúdo não são essencialmente distintos não são duas realidades distintas, mas sim tudo que é real já é sempre uma realidade que é *integralmente* forma e *integralmente* conteúdo *ao mesmo tempo*, estando a diferença *apenas na perspectiva que se adota em relação a uma mesma realidade*¹⁸⁹. Se, portanto, por meio de um campo de sentido, podemos efetivamente conhecer algo distinto dele, isso se segue de que o próprio campo de sentido *existe*, é, ele mesmo, *algo de real*.

Todavia — e é o que nos parece particularmente interessante —, se a filosofia de Markus Gabriel e seu novo realismo podem ser vistos legitimamente como dando continuidade a um projeto filosófico que vem desde o próprio idealismo alemão, parece-nos que também ele não escapa de cair nos paradoxos intimamente ligados a esse mesmo projeto. Isso porque, ainda que estabeleça que a diferença entre campo de sentido e objeto, entre forma e conteúdo, é uma diferença meramente funcional, tudo o que existe só existe, ou seja só é real, à medida que é

¹⁸⁹ Não, em outras palavras, como em Schelling ou em Fichte, em que forma e conteúdo são inseparáveis, mas distintos, nem mesmo como em Hegel, em que a forma se torna o seu conteúdo, mas não é dada simultaneamente a ele; antes, uma mesma realidade é *integralmente* forma e *integralmente* conteúdo, apenas em relações ou em perspectivas distintas.

dado dentro de um campo de sentido — ou seja, como objeto. Em outras palavras, embora a realidade ou a existência convenha tanto à forma quanto ao conteúdo, ele convém a ambos *apenas à medida que eles são conteúdo*, ou seja, à medida que eles são objetos que aparecem dentro de um campo de sentido. Tudo que tem realidade, portanto, só tem realidade à medida que é um objeto, e à medida, portanto, que é um conteúdo.

Com isso, podemos ver que Gabriel de fato dá continuidade à tradição, proveniente do próprio idealismo alemão, de postular uma prioridade do conteúdo em relação à forma (o que, certamente, pode ser intimamente ligado à sua principal influência aí ser Schelling, e não Hegel). Assim, porém, surge uma dificuldade (e, de novo, não por acaso, uma dificuldade intimamente ligada à dificuldade do Schelling da filosofia da identidade de explicar a forma e aquilo que pertenceria propriamente a ela e não ao conteúdo como conteúdo, ou seja, a oposição): se tudo o que existe, existe *como objeto* ou *à medida que é objeto*, como seria possível que algo existisse *como forma*, ou seja, *como* campo de sentido? Mesmo uma diferença *funcional* (poderíamos dizer, remetendo novamente à filosofia da identidade schellingiana e aos seus impasses: mesmo uma diferença *formal*) tem de, de algum modo, *existir*. Para existir, porém, seria necessário que o campo de sentido existisse *como* campo de sentido, ou seja, que a forma existisse *como* forma. Tudo o que existe, porém, só existe *como* objeto, o que quer dizer que campos de sentido não existem *como* campos de sentido. Ora, mas, pelo próprio pressuposto da filosofia de Gabriel, tudo o que existe só pode existir em campos de sentido, *como* campos de sentido. Logo, se não existem campos de sentido, não existem também objetos — se não há forma, não há, também, conteúdo. Por isso, o campo de sentido, que deveria ser algo de real e, mais do que isso, o fundamento real de todos os objetos que existem nele, não apenas não tem, em verdade, nenhum conteúdo que lhe seja próprio, quanto, precisamente por lhe faltar esse conteúdo, tampouco pode determinar o conteúdo de nenhum objeto que se daria supostamente em seu interior: como forma e como fundamento, ele permanece, assim, *fundamentalmente formal*, e não *real*. O paralelo com todo o debate em torno da filosofia da identidade schellingiana e com o modo como ela concebia a relação entre forma e conteúdo no fundamento real originário não poderia, portanto, ser mais claro. Sendo assim, parece-nos que o nosso trabalho pode contribuir muito para a compreensão uma das correntes filosóficas atuais mais presentes no debate contemporâneo, bem como para explicitar os impasses que lhe seriam intrínsecos.¹⁹⁰

Com efeito, como argumentamos no início de nosso trabalho, as relações entre forma, conteúdo e determinação no idealismo alemão mostram que essas filosofias são, em um sentido

¹⁹⁰ Para uma discussão mais desenvolvida da relação da filosofia de Gabriel com a nossa pesquisa, cf. MACHADO, 2019.

fundamental, *ontologias da determinação*, o que poderíamos melhor aqui como sendo filosofias que acreditam que *toda determinação tem uma realidade positiva que seria o que é independentemente da relação a qualquer coisa efetivamente exterior a ela própria*. Mesmo Hegel, de fato, não escapa dessa definição: porque, se a forma inicial, certamente, não é ainda essa realidade positiva, contudo, o seu resultado e, portanto, aquilo que ela *verdadeiramente* é, é uma realidade *absolutamente positiva* ou simplesmente *absoluta*, no sentido de que não se relaciona com *nenhuma realidade exterior a ela*, mais ainda, no sentido de que *nada é real fora dela*. Nem a filosofia de Gabriel escapa, em última instância, dessa concepção do real como fundamento da determinação que é dado por si mesmo e não se relaciona com nada exterior a si próprio. Pois, mesmo que faça da negação do mundo, ou seja, de um campo de sentido de todos os campos de sentido, uma das principais teses de sua filosofia, Gabriel ainda afirma inequivocamente que tudo o que existe é determinado, ou seja, ocorre dentro de um campo de sentido que, como campo de sentido, não se relaciona com nada distinto de si mesmo para constituir o objeto naquilo que ele é dentro dele. Tudo o que é determinado, portanto, só é determinado à medida que tem sua realidade em um fundamento que, como fundamento, não se relaciona com nada exterior a si próprio, mas apenas consigo mesmo¹⁹¹. Por trás de toda ontologia da determinação está, portanto, a *tese do incondicionado*, tal como a formulamos no último capítulo de nosso trabalho, a saber: a tese de que há uma realidade que não se relaciona com nada exterior a ela própria, ou outrossim, de que ser real consiste precisamente em ser o que se é independentemente da relação com algo distinto de si próprio.

Ora, se o nosso trabalho contribui para se ter clareza sobre esse pressuposto como um pressuposto fundamental do idealismo alemão, ela possibilita compreendermos como esse movimento filosófico se relacionaria a tradições filosóficas tanto anteriores quanto posteriores a ele, e, por isso contribui para o esclarecimento mútuo delas. Particularmente, ela contribui para reconhecer não apenas o que essa tradição filosófica poderia ter de efetivamente comum com tradições não europeias de filosofia como também aquilo em que ela seria fundamentalmente distinta de algumas dessas tradições filosóficas. No tocante ao primeiro movimento — o de busca por pontos comuns com ou mesmo influências dessas tradições —, há muito no que diz respeito ao tema de nossa tese que permite estabelecer conexões não apenas *a posteriori*, de um ponto de vista exterior, mas mesmo *historicamente*. Nesse sentido, o papel de Maimon no idealismo alemão e a sua íntima ligação com a filosofia judaica — particularmente com Maimônides — e, por meio dela, com a filosofia árabe, oferecem um caminho bastante promissor, por meio do

¹⁹¹ É por isso, pelo que nos parece, que a filosofia de Gabriel sofre ainda de outra dificuldade específica, a saber: a de responder como e por que campos de sentido surgiriam, e de como seria possível eles se relacionarem entre si.

qual se poderia mesmo mostrar que o idealismo alemão é fruto, fundamentalmente, de um esforço filosófico essencialmente *intercultural*. Outro caminho — certamente mais arriscado e incerto, mas não menos interessante — seria o de retrair possíveis influências da filosofia indiana, por um lado, em correntes filosóficas antigas que têm um papel central para o idealismo alemão, tal como o neoplatonismo de Plotino ou o ceticismo de Pirro¹⁹². Por outro lado, pode-se também buscar retrair a influência que o contato desses autores em seu próprio tempo com a filosofia indiana (e mesmo com a chinesa), ainda que com a mediação do orientalismo, poderia ter desempenhado no desenvolvimento de suas filosofias, ou mesmo nos problemas que o contato com essas filosofias representou para eles e em como eles tentaram responder a esses problemas — no que o caso do próprio Hegel, em particular, não deixa de ser interessante.

Já no que diz respeito ao segundo movimento — o de como essa tradição filosófica se distinguiria de tradições não europeias de filosofia —, podemos, de fato, buscar essa distinção por meio, fundamentalmente, da negação, justamente, da tese do incondicionado, de que ser real equivale a ser algo que não se relaciona com nada exterior a si próprio, ou, para usar as palavras de Hegel, que “apenas o Absoluto é verdadeiro”. Se, com efeito, bem considerada, parece mesmo estranho pensar na possibilidade de uma tese oposta, ao menos do ponto de vista da tradição filosófica europeia — pois como algo poderia ser real, se fosse meramente *relativo*? —, contudo, é precisamente isso que nos permite compreender a originalidade de determinadas tradições não europeias frente a essa tradição, particularmente da filosofia budista, ou, para ser mais específico, de determinadas tradições budistas de filosofia. Isso porque, de diversas maneiras, para essas tradições; o real, muito antes de ter um substrato em si mesmo positivo, ou ser algo que, como um todo, é absolutamente positivo e não se relaciona com nada distinto de si mesmo, o real só pode ser compreendido por meio da negação radical de toda natureza ou realidade própria, de todo modo de existência que se daria de maneira independente da relação com outra coisa distinta de si mesmo. *Real, em outras palavras, não é sinônimo de ser independentemente de sua relação com algo distinto de si próprio*; real, antes, é a própria ausência de algo que exista desse modo, já que, tudo o que existe, só existe à medida que se relaciona com algo distinto de si mesmo, *sem que essa relação esteja, ela mesma, fundamentada em algo que seria em si mesmo real*¹⁹³.

¹⁹² Sobre as relações entre ceticismo e budismo, cf. MACHADO, 2018.

¹⁹³ De fato, parece-nos que, se tomarmos a filosofia da identidade de Schelling e tirarmos, da identidade absoluta, o seu caráter de ser a essência ou o em si, ou seja, de que a relação entre os termos é concebida como sendo ela mesma o ser e aquilo que subsistiria independentemente da relação, *sem*, porém, *buscarmos alguma outra coisa para colocar no lugar dela como o Absoluto*, acreditamos que, assim, já nos encontramos na vizinhança do que seria essa concepção da realidade por meio da vacuidade.

Em outras palavras: real é o que é *vazio*, ou, mais especificamente, vazio de *si*, de *essência* ou *natureza própria* (*svabhāva*, em sânscrito). Ora, essa concepção de real é acompanhada, por conseguinte, por uma concepção distinta de verdade: uma concepção em que o que é verdadeiro é verdadeiro justamente, *não* por ser absoluto, mas sim, precisamente, por ser *relativo* quer dizer, por ser *em uma relação*.¹⁹⁴ Sendo assim, compreender em que consiste mais exatamente a tese do incondicionado, e sua relação com os conceitos de forma e conteúdo, possibilita que possamos melhor compreender de que maneira seria possível negar essa tese e o que estaria implicado nessa negação, o que contribui, precisamente, para que um diálogo com tradições que não partem desta tese seja, efetivamente, possível e, por meio dela, uma compreensão mais profunda dos impasses de ambas essas tradições e das possibilidades de superação desses mesmo impasses¹⁹⁵.

Com efeito, é fundamental lembrar que tal diálogo já começou desde há muito tempo a ser travado. Pensamos aqui, mais especificamente, embora certamente essa não seja a única instância desse diálogo, na filosofia da *Escola de Kyoto*, movimento filosófico do início do séc. XX que visou, justamente, à formulação de uma filosofia que, ainda que caracterizado por meio de uma forma de exposição e apresentação de origem europeia, expressasse, por meio dela, uma filosofia original com um referencial fundamentalmente zen budista, tendo como seu conceito fundamento o conceito de *Nada Absoluto*. Acreditamos, porém, precisamente em razão de o diálogo iniciado pela Escola de Kyoto ser marcado por como a filosofia desse movimento é influenciada não apenas por referências ocidentais, mas de maneira bastante marcada pelos próprios autores do idealismo alemão, que, exatamente por isso, o nosso trabalho pode contribuir significativamente para a melhor compreensão dos termos com os quais esse diálogo foi travado.

Com efeito, a esse respeito, parece-nos ser digno de nota que, não por acaso, tanto para os autores da Escola de Kyoto, quanto para o idealismo alemão, a preocupação com a busca de um fundamento real leva, precisamente, à formulação de uma *dialética* como o movimento próprio do real. É assim que Nishida, não por acaso pensador fundador da Escola de Kyoto, proporá uma *dialética absoluta*, a fim de poder pensar o real. Contudo, e não sem motivo, precisamente porque Nishida é influenciado decisivamente por ambas as concepções de real — a concepção provinda da filosofia europeia e a provinda da filosofia zen budista —, tal dialética absoluta visa a ser, justamente, uma dialética por meio da qual seja possível pensar o real simultaneamente por meio de ambas essas concepções, por meio, em outras palavras, tanto da autodeterminação (do indivíduo), quando da determinação por outro (ou seja, nos termos de

¹⁹⁴ Para mais sobre a nossa interpretação da vacuidade e da vacuidade, cf. a interpretação que propomos da doutrina das duas verdades em Nāgārjuna em MACHADO, 2016.

¹⁹⁵ A esse respeito, Cf. HAN, 2019b.

Nishida, pelo universal)¹⁹⁶. Assim, embora, tal como acreditamos, o projeto de Nishida de uma “dialética absoluta” malogre, já que, em última instância, ela recai em um modelo do real como autodeterminação, parece-nos que Nishida estabelece as diretrizes para um projeto filosófico que, como tal, abraçamos inteiramente como o nosso próprio, a saber: o projeto de *formular uma dialética por meio da qual o real possa ser concebido simultaneamente tanto em termos da relação a si próprio quanto em termos da relação ao outro*.

Tal projeto, pelo que nos parece, é central para que se possa lidar não apenas com alguns dos problemas teóricos mais relevantes para o debate contemporâneo filosófico, mas também, diríamos, até, para lidar com problemas de ordem “existencial”. Nesse sentido, parece-nos que a filosofia de Byung-Chul Han é particularmente exemplar do tipo de dilema filosófico que tal projeto poderia contribuir para sanar. Afinal, por mais que, como é bem sabido, a partir principalmente de *Sociedade do Cansaço*¹⁹⁷, Han tenha articulado uma crítica social baseada na ideia de um “excesso de positividade”, em obras anteriores¹⁹⁸, a sua crítica era feita, poder-se-ia dizer, baseada na ideia exatamente oposta, de um “excesso de negatividade”. Em ambos os casos, porém, a crítica era feita em nome de uma condição existencial que Han caracteriza como a condição da *afabilidade* ou *Freundlichkeit*, uma condição em que cada indivíduo é realmente aberto ao outro sem, com isso, negar-se em sua própria individualidade. Contudo, pelo que nos parece, Han oscila entre uma descrição dessa condição da afabilidade em termos positivos (de dizer “sim” ao outro e, assim, abrir-se a ele) e uma descrição em termos negativos (de negar a identidade do outro consigo mesmo e, por isso, até, preservá-lo em sua alteridade e ser capaz de reconhecê-lo em sua alteridade), sem todavia, oferecer um modelo de discurso capaz de articular e conciliar ambos os registros. Parece-nos, assim, que o projeto de uma dialética que articule o real tanto como relação a si mesmo (positividade) como relação ao outro (negatividade), *sem subordinar a relação a si à relação ao outro ou a relação ao outro à relação a si*, poderia fornecer o registro discursivo no qual ambas as descrições da afabilidade poderiam ser compatibilizadas e, desse modo, fornecer um modelo concreto para se pensar e compreender em que consistiria o *contramodelo existencial* de nossa sociedade e de sua lógica produtivista e capitalista — com o que, esperamos, a atualidade de nosso tema, e das consequências filosóficas que podem ser extraídas dele, tenha ficado suficientemente clara.

Concluimos, então, na esperança de que nosso trabalho, mesmo que sem dúvida apresentando inúmeros problemas do ponto de vista de sua *forma*, tenha, ainda assim,

¹⁹⁶ Cf. NISHIDA, 2014.

¹⁹⁷ HAN, 2015.

¹⁹⁸ Idem, 2019a e 2019b.

apresentado um *conteúdo* que represente uma contribuição relevante tanto para a discussão de questões centrais da história da filosofia, quanto para o debate filosófico contemporâneo; e esperamos que nos perdoem não termos resistido encerrá-lo com um trocadilho autorreferencial.

ANEXO

INDETERMINAÇÃO, DETERMINIDADE, REFLEXÃO
DETERMINANTE: MOMENTOS DO CONCEITO DE
DETERMINAÇÃO NA CIÊNCIA DA LÓGICA

1. Introdução

Em nossa tese, vimos como Hegel ressignifica o conceito de determinação por meio de seu conceito de negação determinada. Segundo a concepção de Hegel, não mais o aspecto positivo e o aspecto negativo da determinação do objeto são opostos: pelo contrário, a negação determinada, ao mesmo tempo em que é uma negação, é dotada de conteúdo, sendo, portanto, igualmente positiva — de fato, sua positividade *resulta* mesmo de sua negatividade. A forma do nosso conhecimento (ou, posto de outro modo: o *conceito*), o universal, a relação como tal não é mais pensada apenas como um universal abstrato, como uma forma que, por ser a relação, não poderia ser dotada de nenhuma particularidade, não poderia ser de nenhum modo determinada, uma vez que isso implicaria sua relação a algo outro do que si mesma e, portanto, a condicionaria. Ao contrário, essa forma só seria condição absolutamente necessária de seu conteúdo e o determinaria não apenas segundo o nosso conhecimento dele, conteúdo, mas também segundo a sua existência, precisamente porque ele seria produzido como uma consequência necessária da relação da forma *consigo mesma*, por meio da qual ela *se torna o seu conteúdo*. Assim, que a determinação só seja possível por meio de uma relação a algo completamente exterior a si mesmo, algo que imporá um limite intransponível àquilo que é dotado dessa determinação, é o que é posto em questão por Hegel: pois a determinação como relação ao outro seria, justamente, apenas um momento da relação do fundamento *consigo mesmo*, um momento da sua *autodeterminação* pela qual ele daria a si mesmo um conteúdo positivo.

Assim, seria apenas pensando o absoluto, a verdade como se constituído e se estabelecendo por meio do processo de negação determinada, que se poderia conceber um fundamento absoluto que fosse efetivamente uma forma determinante do seu objeto, do seu conteúdo tanto segundo o nosso conhecimento quanto segundo sua existência. De outra ótica: se, para Hegel, o absoluto é uma forma (a “forma absoluta”) que determina o seu conteúdo necessariamente, isso se deve ao fato de que o universal, a relação ou a forma, antes de, de algum modo, retirar o seu conteúdo de algum lugar fora de si próprio, ou permanecer indiferente a esse conteúdo como seu fundamento substancial que, contudo, não é afetado por ele, *se particulariza ele mesmo e transforma-se em seu próprio conteúdo, ao fazer de si mesmo termo de sua relação consigo mesmo*. Será esse movimento do absoluto — movimento pelo qual ele seria compreendido não apenas como substância, mas igualmente como sujeito — que tornará possível para Hegel conceber um fundamento de nosso conhecimento que seja efetivamente incondicionado e não seja determinado por nada exterior a si próprio, um fundamento que seja

capaz de oferecer tanto a relação geral pela qual os objetos são pensados quanto a determinação específica daquilo que eles são em sua particularidade.

Tal exposição, porém, da concepção de determinação e de negação determinada que Hegel desenvolve a partir de sua maturidade ainda pode parecer extremamente abstrata, de modo que pode ser pertinente, aqui, mostrar alguns dos principais momentos em que ela se encontra em operação no sistema hegeliano. Sendo assim, neste capítulo, analisaremos alguns momentos da *Ciência da Lógica* em que o conceito de determinação e a sua vinculação, não apenas com o conceito de negação determinada, mas também de outros conceitos aparentados (como o de *determinidade* e o de *reflexão determinante*), desempenharia um papel central para a fundamentação e o desenvolvimento do sistema e filosofia hegelianos.

2. Indeterminação e determinação no início da Ciência da Lógica

Em primeiro lugar, a questão sobre a determinação desempenhará, novamente, um papel fundamental no início da ciência da lógica, em que se trata, justamente, a questão sobre com o que, afinal, deve-se começar a ciência. Como sabemos, a resposta de Hegel para essa pergunta seria a de que se deve começar com o absolutamente indeterminado ou imediato, uma vez que o imediato, precisamente por não conter nenhuma mediação, não contém nenhum pressuposto que careceria de justificação. É por isso, portanto, que se deve começar com a forma absolutamente desprovida de conteúdo, com o princípio ou o início absolutamente indeterminado que nega toda mediação ou toda determinação. Não por outra razão Hegel afirmará, na *Ciência da Lógica*¹⁹⁹, na seção “Com o que precisa ser feito o começo da ciência”, que o começo “dever ser (...) simplesmente um imediato, ou melhor, o imediato ele mesmo” (HEGEL, 2008, p.58, tradução nossa), ou, em outras palavras, que o começo da filosofia não pode ter “nenhuma determinação mais exata ou um conteúdo positivo” (HEGEL, 2008, p. 62, tradução nossa) . Afinal, toda determinação, todo conteúdo é “diferenciação e relação de diferentes um para com o outro, portanto, uma mediação” (HEGEL, 2008, p. 58, tradução nossa). Tudo o que é mediato pressupõe um outro com que ele se relaciona como *dado*. A forma inicial, porém, precisamente porque ela não pode se relacionar com nada exterior a ela própria, com nenhum conteúdo que lhe seja *dado* exteriormente, não pode, portanto, conter nenhuma mediação, mas sim ser pura e simplesmente imediata e, outrossim, o imediato enquanto tal.

Ora, poder-se-ia se perguntar se, desse modo, não chegaríamos a um impasse que nos forçaria a não podermos nos mover para além do início da lógica, já que, se começamos com o

¹⁹⁹ HEGEL, 2008.

indeterminado, como poderíamos passar para qualquer outra coisa, como poderíamos passar para o determinado? Ocorre que — ecoando o prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e a passagem da substância para o sujeito, do universal para o particular — a indeterminação ou a imediatidade, à medida que exclui toda determinação ou mediação, é, ela mesma, algo de determinado, algo de particular cuja particularidade consistiria, justamente, em ser aquilo que exclui toda particularidade, de modo que essa indeterminação forçosamente passa em sua negação, na determinação. Daí que, como afirma Hegel,

O progresso para além daquilo em que constitui o começo deve ser considerado apenas como uma determinação ulterior do mesmo, de modo que o começo permanece no fundamento de tudo que se segue e jamais desaparece daí. (...) Assim, o começo da filosofia é o fundamento [*Grundlage*] presente em todos os desenvolvimentos posteriores e que se mantém [em todos eles], fundamento que permanece completamente imanente às suas determinações ulteriores. (HEGEL, 2008, p. 60)

Assim, a indeterminação do início, muito antes de se mostrar como, de fato, excluindo a toda determinidade, revela ter, ela mesma, uma determinidade, qual seja, a precisamente de ser a negação de toda determinidade. Negar, porém, a toda determinidade implica, muito antes de excluí-la de si, fazer dela um momento de si mesmo ou, inversamente, *determinar-se*. É assim que, portanto, passamos do começo absolutamente indeterminado, ou do *ser*, para o primeiro estágio de determinação do fundamento de todo saber. É essa passagem que será exposta pelo primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*, o capítulo sobre o ser.

3. O ser, o nada, o devir e a primeira negação determinada

O ser, precisamente por ser absolutamente indeterminado, não oferece nada a ser pensado senão o pensamento vazio, o pensamento sem conteúdo; nada de determinado poderia ser pensado por meio dele já que isso implicaria, justamente, que ele perderia a sua indeterminidade. Isso, contudo, com que o ser seja indistinguível do *nada*, já que o nada é, justamente o pensamento sem conteúdo, o pensamento de *nada de determinado*. O nada, porém, precisamente *é* o pensamento sem conteúdo, ele é um pensamento vazio, um pensamento pelo qual não se pensa nada de determinado, mas que *é* algo, uma vez que ele é um pensar ou um intuir específico, que é o pensar ou intuir de nada de determinado — assim, o nada é, igualmente, o mesmo que o ser puro.

Vemos assim que o ser, o absolutamente indeterminado do início, que deveria se colocar como totalidade e como universal que a tudo abrangeria, é reduzido a *momento* de um processo

lógico, a saber, o processo lógico de passagem do ser para o nada e do nada para o ser, que nada mais é, justamente, do que o *devir*. Essa passagem, porém, não é a mera aniquilação do ser, assim como não é a mera aniquilação do nada; pelo contrário, a negação na qual o ser, o nada e o próprio devir se dissolve, à medida que ele só existe como unidade dos termos que são dissolvidos nele mesmo, tem um resultado positivo, a saber: o ser aí, o ser que, justamente, enquanto negação do ser e do nada indeterminados, é *determinado*.

Se quisermos tornar essa passagem do ser para o nada e do nada para o ser, que nada mais é que o devir, bem como a dissolução desses três momentos no ser aí compreensíveis, a seguinte ilustração parece ser de auxílio: imaginemos o ser como um círculo inteiramente branco, e o nada como um círculo inteiramente preto. À medida que ambos esses círculos são totalidades e que, portanto, não se relacionam com nada exterior a si mesmo, e à medida que nessas totalidades não há nada que as diferencie internamente, elas são idênticas uma à outra e passam, portanto, uma à outra: imaginemos o círculo branco tornando-se preto e, de preto, tornando-se branco, e assim por diante. Tal alternância do branco para o preto e do preto para o branco, seria, justamente, o devir. Imaginemos agora, porém, que tal alternância passa a se acelerar, de modo que, em vez se manifestar como alternância entre o preto e branco, se torna uma única, nova cor que resulta da combinação das duas cores anteriores: o cinza. Assim, o próprio devir, enquanto primeira categoria concreta, já o é precisamente porque ele faz, daquilo que antes aparecia como totalidade, do ser e do nada, apenas momentos de si mesmo, uma vez que ele nada mais seria que a alternância do ser e do nada, do branco e do cinza. No cinza, porém, temos uma união de preto e branco que não é mais a da alternância entre eles, mas sim um resultado no qual tanto o branco (o ser) quanto o preto (o nada) quanto a alternância entre eles (o devir) deixa de ser imediatamente, mas que, ainda assim, resulta imediatamente de todos eles, precisamente por fazer deles apenas momentos de si próprio. O próprio devir nega-se ao negar os seus momentos enquanto totalidade (enquanto branco e enquanto preto) e, desse modo, gera algo que, ainda que seja a união desses momentos, não é mais essa união enquanto *mediação*, ou seja, enquanto passagem de um para o outro (enquanto alternância entre branco e preto), mas sim essa união enquanto *imediatidade* (ou seja, enquanto cinza).

Vemos aqui claramente como a determinação, enquanto algo negativo ou como negação do universal, produziria, ainda assim, um resultado que não seria meramente vazio mas sim, pelo contrário, seria fundamentalmente dotado de um conteúdo, e de um conteúdo que é fornecido precisamente por meio da negação daquilo que é negado. De fato, a indeterminidade do início é negada, não por algo exterior a ela, mas sim por uma necessidade interna de negar a si mesma, uma vez que a indeterminidade, enquanto negação de toda determinação, tem de, por

consequente, negar a si mesma, visto que ela mesma, enquanto exclusão de toda determinação, é ela própria determinada, e, para negar essa sua determinidade, deve passar da indeterminação para a determinação. Isso se dá, no caso específico do ser, pela demonstração de que o ser, muito antes de distinguir-se de seu oposto, do nada, é indistinguível e inseparável de si mesmo, ser, passando necessariamente a ele, tanto quanto o nada passa de volta ao ser. Essa negação do ser pelo próprio ser, pela qual ele passa para o nada, contudo, não é carente de um resultado. Ao contrário, a alternância entre ser e nada é ela mesma um resultado positivo, resultado que, precisamente por ser a união de duas determinações opostas e ser produto da passagem de uma para a outra, é a primeira categoria concreta da lógica, ou, em outras palavras, a primeira *negação determinada* da mesma, já que a negação do ser e do nada como totalidade e a redução deles a momentos não desemboca no vazio, mas sim produz um resultado positivo e dotado de conteúdo e determinação, a saber, o próprio devir, que não simplesmente suprime o ser ou o nada mas sim os *suspende* ou os *suprassume* como momentos de si próprio que, no entanto, estão contidos nele mesmo. Em um segundo momento, porém, essa suspensão ou suprassunção deve suprassumir a si mesma, pois, negar aos seus momentos nada mais é do que negar a si mesma, também o devir é aqui apenas um momento do todo que é a passagem do ser ao nada e do nada ao ser. Assim, a sua suprassunção como momento deve produzir um resultado que contém como momentos tanto o ser quanto o nada quanto o devir, mas sem consistir mais no modo de união de ser e de nada que é a mediação entre eles, e sim a união que é a negação mesma dessa mediação, que é a união em sua imediatidade: o ser aí (o cinza).

Desse modo, podemos ver como Hegel concebe a maneira com que o universal, a forma, poderia constituir o seu conteúdo, sem ter de recorrer a algo exterior a si mesma, mas antes fazendo *de si mesma o seu próprio conteúdo* e assim chegando à determinação. Se pudéssemos expressar em uma única fórmula a solução hegeliana para como o universal pode produzir o seu conteúdo, teríamos de dizer que tal estratégia consiste em, em vez de procurar universalizar o particular, *particularizar* o universal — em outras palavras, transformar aquilo que aparecia inicialmente como totalidade em apenas um momento *particular* da totalidade. Ademais: trata-se de fazer com que o universal *particularize a si próprio*, em outras palavras, que o universal adquira um conteúdo particular não se referindo a um conteúdo exterior a ele próprio que subsistiria de maneira independente a ele, mas sim transformando a si próprio em algo particular ou, em outras palavras, *determinando* a si mesmo como momento particular de um sistema que ele produz a partir de si mesmo precisamente ao fazer de si mesmo apenas um momento do todo.

É assim que a determinação, o conteúdo, que antes, em Kant, era dado positivamente e independentemente da sua relação com aquilo que ele *não é*, passa a ser, fundamentalmente,

caracterizada pela sua negatividade, de modo que o seu aspecto positivo, o seu conteúdo positivo só pode ser dado por meio do processo de negação de si mesmo. O conteúdo positivo do que algo é não resulta, portanto, do fato de que ele seja um particular frente a um universal que subsiste independentemente deste, e sim do fato de que esse conteúdo é uma negação do universal engendrada pelo próprio universal, uma particularização do universal que surge pelo fato de que apenas particularizando-se, negando-se e determinando-se o universal pode por um objeto para si mesmo. Sua especificidade é adquirida não pelo fato de que ele seja fora do universal, algo independente da relação, mas sim pelo fato de que o universal, ao relacionar-se consigo mesmo, se coloca como um termo específico dessa relação, como momento dela e, com isso, se coloca como algo de determinado, como algo que tem um caráter próprio frente a alguma outra coisa e que, portanto, é dotado de um conteúdo.

4. Outros momentos da determinação na Ciência da Lógica

Essa negatividade constitutiva da determinação e, mais especificamente, constitutiva da determinação em sua positividade, se mostrará recorrentemente presente em outros momentos da Ciência da Lógica é, de fato, de todo o edifício de pensamento hegeliano. Assim, por exemplo, na seção do ser-aí, a determinidade será definida como o “não ser assumido no ser, de tal modo que o todo concreto é na forma do ser, da imediatidade” (HEGEL, 2016, p. 114), enquanto a qualidade será definida como “a determinidade isolada por si, como determinidade que *é* (...) — um inteiramente simples, imediato” (HEGEL, 2016, p. 115). Ora, a determinidade seria o não ser assumido no ser, ou seja, a negatividade da determinação, ao passo que a qualidade seria a determinidade à medida que ela é, ou seja, em seu caráter positivo; o desenrolar do capítulo apontará precisamente como a qualidade do ser aí só pode ser fornecida por meio da negatividade de sua determinidade, de modo que sua realidade seria inseparável de sua negação e se desfaria sem essa.

Igualmente, na doutrina da essência, em que se fala da reflexão determinante, vemos que essa reflexão é determinante precisamente pelo fato de que, nela, a determinação não é mais posta pura e simplesmente como um algo outro que seria distinto da própria negação, como um imediato, mas sim é posta como a negação enquanto tal, como o que, sendo posto, põe apenas a si mesma como negativo: “A determinação não subsiste aqui através do ser, mas através de sua igualdade consigo. Porque o ser que sustenta a qualidade é desigual à negação, assim, a qualidade é desigual dentro de si mesma, portanto, é momento passageiro, que desaparece no outro. A determinação de reflexão, ao contrário, é o ser posto *como* negação, negação que tem por seu

fundamento o ser negado, portanto, não é desigual dentro de si mesma, com isso ela é determinidade *essencial*, não passageira. A *igualdade consigo mesma da reflexão*, [igualdade] que tem o negativo apenas como negativo, como suprasumido ou como posto, é o que dá subsistir a esse mesmo negativo” (HEGEL, 2017, p. 51). Ou seja, nas determinações da reflexão se estabelece ainda mais radicalmente como a determinação, em sua negatividade, antes de depender de alguma positividade prévia do ser, tem a sua verdadeira subsistência na sua igualdade consigo mesma, em ser a negação *como* negação que, antes de precisar ter sua fundamentação no ser, relaciona-se apenas consigo mesma no seu outro. Assim, nenhuma positividade teria de ser dada previamente para que a determinação, enquanto negação, possa subsistir, mas antes ela se coloca como negação *da negação* ou, mais especificamente, negação que subsiste por si mesma e que tem por fundamento não o ser, mas sim a si mesma. Seja como for, e mesmo na esfera do ser-ai, onde a determinidade ainda se dá sob a forma da qualidade, sob a forma da determinidade que *é*, o mesmo permanece verdadeiro: *omni determinatio est negatio*.

5. Considerações Finais

Em nossa apresentação do conceito de determinação em Hegel e de como ele reformularia esse conceito para conceber adequadamente o fundamento incondicionado de nosso conhecimento como *forma determinante*, pode ter ficado a impressão de que não fizemos jus à, por assim dizer, natureza *dialética* do pensamento e sistema hegeliano. Isso porque, obviamente, insistimos em uma leitura de Hegel que afirma um certo primado da forma sobre o conteúdo, uma vez que seria a forma que produziria o seu próprio conteúdo e que, por isso, teria precedência, ao menos precedência (onto)lógica sobre ele. Uma leitura como essa poderia parecer sugerir que atribuímos um idealismo exagerado a Hegel, visto que a própria natureza do método dialético faria com que não se pudesse conceber a forma como separada de seu conteúdo, mas sempre em uma ligação necessária com ela, e mesmo como um desenvolvimento imanente dela — como o próprio Hegel parece dizer uma série de vezes.

Nesse sentido, poder-se-ia como exemplo apontar que, por mais que o início da *Ciência da Lógica* seja feito, de fato, com o absolutamente indeterminado e desprovido de conteúdo, com a pura forma sem conteúdo, ainda assim, esse começo não pode ser tomado como expressando a verdade de todo o sistema, precisamente porque, em primeiro lugar, ele é apenas começo, e, em segundo lugar, tal começo é só forma desprovida de conteúdo, só imediatidade sem mediação do ponto de vista da exposição ou apresentação do sistema. Afinal, o próprio Hegel afirmaria que tal começo imediato já seria possível, na verdade, só em função de sua

inserção no todo do sistema, todo no qual, obviamente, a mediação e o conteúdo desempenham um papel fundamental e imprescindível. Assim, aquilo que aparece primeiramente como absolutamente imediato se mostra, na verdade, como fruto de uma série de mediações — de modo que a precedência da forma sobre o conteúdo, precedência na qual a primeira produziria o segundo, pareceria ser refutada.

Entretanto, essa objeção cai por terra, uma vez que percebemos que mesmo o *todo* da *Ciência da Lógica* é descrito por Hegel como forma, ainda que *forma absoluta*. Assim, o que diferenciaria o início da lógica de seu fim e do seu todo não seria o fato de que apenas o início poderia ser descrito por meio da prioridade da forma, já que nele haveria somente uma forma sem conteúdo, mas igualmente o fim ou todo dela; nesse caso, não em função da inexistência de um conteúdo, mas sim por esse conteúdo só existir enquanto resultado da forma e de seu automovimento, de seu colocar a si mesma como conteúdo. Não por outra razão, Hegel afirmará, na última seção da *Ciência da Lógica*, que

(...) a lógica mesma é sem dúvida a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta* que é em si mesma totalidade e contém a *idela pura da verdade mesma*. Essa forma absoluta tem nela mesma seu conteúdo ou realidade; o conceito, à medida que não é identidade vazia e trivial, tem no momento de sua negatividade ou do determinar absoluto as determinações distintas; o conteúdo não é em geral outra coisa senão tais determinações da forma absoluta — o conteúdo *posto* [grifo nosso] por meio delas e por isso também a elas adequado. (HEGEL, 2011, p. 191)²⁰⁰

Assim, vemos essa citação confirmar aquilo que já apresentamos no capítulo anterior, sobre a relação do universal — a forma — com o particular — o conteúdo. O conceito, o absoluto, não sendo apenas uma “identidade vazia e trivial”, não sendo a mera substância abstrata e desprovida de determinação, tem na sua negatividade, ou no seu *determinar absoluto*, as suas determinações particulares — isto é, é a negatividade da forma, que faz que ela negue a si mesma e, dessa maneira, se torne conteúdo — o universal que, ao se negar, se *particulariza*, fazendo de si mesmo termo de uma relação da qual ele se faz apenas momento. De fato, o conteúdo *não é nada mais do que determinações da forma absoluta* — determinações que surgem, precisamente, por meio dessa autonegação da forma, que se põe assim como particular e só assim engendra esse particular e faz que ele exista primeiramente.

Essa exigência de que a forma produza o conteúdo a partir de si mesma, como vimos, não é fortuita. Pelo contrário, ela vem da necessidade, justamente, de uma determinação do

²⁰⁰ Agradeço a Régis Alves por ter me chamado a atenção para essa passagem da *Ciência da Lógica*, central para o argumento que desenvolvo aqui.

objeto por meio da qual se possa ter um conhecimento necessário daquilo que ele é especificamente, e não apenas do modo que o pensamos. O ponto é que, para Hegel, isso implica que o pensamento não deve apenas pensar a determinação do objeto, mas antes ser *ele mesmo* essa determinação. Assim, não apenas a determinação do conteúdo não se deixa mais entender como uma pura positividade não relacional, que diria o que o objeto é *por si mesmo*, mas também a própria relação adquire um caráter positivo, conferindo ela mesma a determinidade do objeto. O positivo da determinação, portanto, não é aquilo que subsiste independentemente de qualquer relação, mas sim o que é produzido pela própria negatividade dessa determinação, ou seja, pela sua relação com aquilo que a nega. Ademais: toda determinação só é primeiramente possível não por uma *autoafirmação* do objeto, na qual ele simplesmente se colocaria imediatamente como o que ele é e independentemente de qualquer relação, mas sim pela *autonegação*, unicamente por meio da qual ele, ao negar a si mesmo, se colocaria, ao mesmo tempo, em relação consigo mesmo e como momento de uma relação, só assim adquirindo uma determinação²⁰¹. Em suma: o processo de *autodeterminação*, aquele processo unicamente por meio do qual o incondicionado pode ser fundamento da determinação daquilo de que ele é condição e de si mesmo, não é um processo de *autoafirmação*, mas sim de *autonegação*, pelo que a inversão da concepção kantiana de determinação por Hegel está completa: *omni determinatio est negatio*.

²⁰¹ De fato, isso nos permitiria entender também como, para Hegel, o conceito poderia ser a estrutura da realidade, sem que isso implicasse em uma espécie de afirmação “semipsicológica” da indispensabilidade do sujeito e que, ao mesmo tempo, nos permitisse compreender a sua concepção da razão enquanto “absolutamente autodeterminante”. Não se trata, aí, de afirmar que a realidade seria apenas relações vazias de conteúdo, de modo que nossas atividades cognitivas não teriam nenhum suporte em um conteúdo imediato, que só poderia ser fornecido, segundo essa leitura, pela experiência. Antes, trata-se de afirmar que *a própria relação produz o seu conteúdo e lhe dá a forma da imediatez*, ou, em outras palavras, que os conteúdos que compõem o “mundo” adquirem sua determinidade não pelo fato de serem “dados imediatamente” naquilo que são (tal como os apreendemos na experiência empírica), mas porque a sua determinidade é dada por sua identidade, que é tanto o que lhes confere a forma da imediatez como, ao mesmo tempo, o que mostra seu fundamento relacional, uma vez que *toda identidade é sempre uma relação* (ainda que consigo mesmo, ou, mais ainda, toda relação é, fundamentalmente, uma relação consigo mesmo). Dizer que a realidade tem a estrutura do conceito e que o “entendimento”, ou melhor dizendo, o “pensamento” determina a “sensibilidade” significa portanto, no caso de Hegel, afirmar que todo conteúdo só pode se constituir como conteúdo imediato de nossa experiência por ser constituído por meio de uma *relação* de identidade, o que não significa negar o conteúdo e a imediatez, mas sim afirmar que ele é *produzido* por essa relação. Acreditamos que se encontre, aí, uma chave fundamental para se interpretar hoje o que significa o “idealismo” de Hegel. Para mais sobre esse debate, cf. WILDENAUER, 2003 e PIPPIN, 2004/2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BEISER, F.C. “Introdução: Hegel e o Problema da Metafísica”. In: Hegel/Frederick C. Baiser (org.). São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

BRANDON, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge/London, Harvard University Press, 2002.

BREAZEALE, D. “A Resenha do Enesidemo de Fichte e a Transformação do Idealismo “Alemão. Tradução: Lucas Nascimento Machado. In: *Revista Sképsis, Ano VII, nº11*, 2014, pp. 111–132.

_____. *Der Satz der Bestimmbarkeit*. Fichte’s Reception and Transformation of Maimon’s Principle of Synthetic Thinking. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003.

COELLO, A. L. Arte e Sistema. In: *As Filosofias de Schelling*. Tradução: Graciela Ines Ravetti de Gomes.

DE GAINZA, M. *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: USP, 2008, 231 f. Tese (Doutorado em Filosofia)— Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

EIDAM, H. *Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem*. Berlin/New York: de Gruyter, 2000.

FICHTE, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

_____. *Recension des Aenesidemus*. In: Johann Gottlieb Fichte’s sämtliche Werke, Vol. I. Leipzig: Mayer & Müller, 1845.

_____. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. Tradução: Rubens Torres Rodrigues Filho. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

FORSTER, M. N. *Kant and Skepticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

FRAENKEL, C. *Maimonides and Spinoza as sources for Maimon's solution of the "problem quid juris" in Kant's theory of knowledge*. In: Kant Studien 100. Jahrg., pp. 212–240, Walter de Gruyter, 2009.

FRANKS, P. W. *All Or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

FÖRSTER e MELAMED (org.). *Spinoza and German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2012.

GABRIEL, M. *Sinn und Existenz*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

HAN, B.-C. *Bom Entretenimento*. Tradução: Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. *Filosofia do Zen Budismo*. Tradução: Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. *Sociedade do Cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARRIS, H. S. "O Desenvolvimento Intelectual de Hegel até 1807". In: *Hegel / Frederick C. Beiser (org.)*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica: Excertos*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Ciência da Lógica, 1. A Doutrina do Ser*. Tradução: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. *Ciência da Lógica, 2. A Doutrina da Essência*. Tradução: Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

_____. *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*. In: Werk in 20 Bänden, Werk 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986a.

_____. *Fé e Saber*. Tradução: Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

_____. *Glaube und Wissen*. In: Werk in 20 Bänden, Werk 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1986d.

_____. *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986c.

_____. *Verhältnis der Skeptizismus zur Philosophie*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1986e.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: Werke in 20 Bänden, Werke 20. Frankfurt: Suhrkamp, 1986f.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt : Suhrkamp, 1986g.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*. In: Gesamte Werke, Band II. Berlin: Suhrkamp, 2012.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* I. In: Werkausgabe in 12 Bänden, Werkausgabe Band VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* II. In: Werkausgabe in 12 Bänden, Werkausgabe Bänden III, IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

_____. *Nova Dilucidatio*. In: Gesamte Werke, Band I. Berlin: Suhrkamp, 2015.

KATZOFF, C. E. GAN, R. *Solomon Maimon's Interpretation of Kant's Copernical Revolution*. In: Kant-Studien, Vol. 66, pp.343–356, 1975.

LEE, Seung-Kee. *Self-Determination and the Categories of Freedom in Kant's Moral Philosophy*. In: Kant-Studien, 103, pp. 337–350, 2012.

_____. *The Determinate-Indeterminate Distinction in Kant's Theory of Judgement*. In: Kant-Studien, 95, pp. 204–225, 2004.

_____. *The Synthetic A Priori in Kant and German Idealism*. Archiv für Geschichte der Philosophie: 91, pp. 288–329, 2009.

LOVEJOY, A. *On Kant's Reply to Hume*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 19 (3):380–408, 1906.

KRÄMER, F. *Maimons Versuch über Transzendentalphilosophie*. In: Fichte Studien, Vol. 1, pp. 178–197, 1990.

MACFARLANE, J. *What does it mean to say that logic is formal?* University of Pittsburgh, 2000.

MACHADO, L. N. *Caminhos Aporéticos: Discurso, Modo de Vida e Indeterminação na Filosofia Antiga*. Modernos e Contemporâneos, v. 2, p. 155, 2018.

_____. *Determinação e ceticismo: Algumas considerações, a partir do problema do ceticismo, sobre Hegel, suas concepções de determinação e sua interpretação da filosofia de Espinosa*. In: Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 33 jul–dez, 2015.

_____. *Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão*. Dissertação de Mestrado. São Paulo [s.n.], 2014.

MACHADO, L. N. *Verdade e Vazio em Nāgārjuna: O Capítulo XXIV dos Mūlamadhyamakakārikā*. KRITERION, v. 57, p. 65–84, 2016.

_____. *(Un)Bestimmtheit e (Da)Sein, ou: é real a indeterminação? Algumas observações sobre o novo realismo de Gabriel*. OUTRAMARGEM: REVISTA DE FILOSOFIA, v. 6, p. 81–96, 2019.

MACOR, L. A. *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800): Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2013.

_____. *Hölderlin und Hegel über die Bestimmung des Menschen um 1800: Transformation und Kritik eines Schlüsselbegriffs der Aufklärung*. In: Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext. Hegel Tagung in Bad-Homburg vor der Höhe im November 2013, ed. by T. Hanke and T. M. Schmidt, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2015.

MAIMON, S. *Lebensgeschichte*. In: Gesammelte Werke, Vol. 1. Hildesheim: Georg Olms, 1965.

MAIMON, S. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*. In: Gesammelte Werke, Vol. 5. Hildesheim: Georg Olms, 1970.

_____. *Essay on Transcendental Philosophy*. Tradução: Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman e Merten Reglitz. New York: Continuum, 2010.

MELAMED, Y. *Deus Sive Vernunft: Schelling's Transformation of Spinoza's God*. In: Schelling's Philosophy: Freedom, Nature and Systematicity. Oxford: Oxford University Press, 2020.

_____. "Omnis determinatio est negatio": determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel. In: Spinoza and German Idealism. New York: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*. In: Journal of the History of Philosophy, vol. 42, n.1, pp. 67–96, 2004.

NISHIDA, K. *Selbstidentität und Kontinuität der Welt*. Tradução: Elmar Weinmayr. In: Die Philosophie der Kyôto-Schule (ed. Ryosuke Ohashi). Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2011.

MORUJÃO, C. *Introdução ao Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. In: HEGEL, G.W.F. Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

OLIVEIRA, L. F. S. *Identidade e Ceticismo em Hegel: A Filosofia de Jena em face das objeções céticas*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora [s.n.], 2019.

PIPPIN, R. *Concept and Intuition. On Distinguishability and Separability*. Hegel-Studien, Hamburg, vol. 39/40, pp. 25–39, 2004/2005.

REINHOLD, K. L. *The Foundation of Philosophical Knowledge*. In: Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism (orgs. George di Giovanni e H.S. Harris). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

SCHELLING, F. W. J. *Aus: Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: Ausgewählte Schriften, Volume II. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985a.

_____. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. In: Ausgewählte Schriften, Volume I. Baden-Baden, Suhrkamp, 1985b.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Tradução: Magda França Lopes. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2001.

SCHONFELD, M. *The Philosophy of the Young Kant: The Pre-critical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.

SCHULZ, W. *Einleitung zum System des transzendentalen Idealismus*. In: SCHELLING, F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

SCHULZE, G.E. *Aenesidemus*. San Bernardino: Ulan Press, 2012.

_____. *Aphorismen über das Absolute*. In: JAESCHKE, W. (Ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellen: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.

STANG, N. F. *Kant's possibility proof*. In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 27, n. 3, pp. 275–299, 2010.

VATER, M. *Schelling's Philosophy of Identity and Spinoza Ethica more geometrico*. In: *Spinoza and German Idealism*. Eds. Eckart Förster and Yitzhak Y. Melamed. New York: Cambridge University Press, September 2012: 156–174.

VIEWEG, K. *Skepsis und Freiheit: Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2007.

WILDENAUER, M. *The Epistemic Role of Intuitions And Their Forms in Hegel's Philosophy*. Hegel-Studien, Hamburg, vol. 38, pp. 83–104, 2003.

WOLFF, C. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Tradução: Dirk Effertz. Hamburg: Felix Meiner, 2005.

Referências das Epígrafes:

PESSOA, F. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Poemas de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

LAO ZI. *Dao de Jing*. Tradução: Mario Sproviero. São Paulo: Hedra, 2014.

LEMINSKY, P. *Toda Poesia*. São Paulo. Companhia das Letras, 2013.

Sutra do Coração da Prajña Paramita. Tradução: Mestra Miao You. Cotia: Templo Zulai, 2014.