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

IVANILDE FRACALOSSI

**O FATO DA CONSCIÊNCIA COMO PRIMEIRO
PRINCÍPIO DA FILOSOFIA: TEORIA DA
REPRESENTAÇÃO**

VERSÃO CORRIGIDA

**SÃO PAULO
2013**

IVANILDE FRACALOSSI

**O FATO DA CONSCIÊNCIA COMO PRIMEIRO
PRINCÍPIO DA FILOSOFIA: TEORIA DA
REPRESENTAÇÃO**

VERSÃO CORRIGIDA

Tese apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. **Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.**

**SÃO PAULO
2013**

para meus pais, Alvarino e Maria Aparecida
e
para minha filha, Ana Amélia

AGRADECIMENTOS

Decididamente não se escreve uma tese sozinho, muitas são as pessoas que, direta ou indiretamente, concorrem para que ela se realize, seja contribuindo com o trabalho propriamente dito ou amparando o pesquisador em momentos de cansaço, insegurança e medo, os quais inevitavelmente acontecem. Em primeiro lugar, quero expressar minha profunda gratidão e respeito à Prof^a. Maria Lúcia Cacciola, quem orientou este trabalho com muita paciência, dedicação e disponibilidade; e ainda pude contar com sua generosa amizade. Agradeço também aos Profs. Eduardo Brandão e Márcio Suzuki, pela participação no exame de qualificação e providenciais observações na leitura do texto. À Prof^a. Thelma Lessa, pelas oportunidades que me ofereceu de discutir o trabalho durante o processo de pesquisa. Ao Prof. Günter Zöller, pela tutoria de minha pesquisa na Ludwig-Maximilians-Universität München. À Prof^a. Giorgia Cecchinato, por viabilizar informações práticas e científicas em Munique. Ao Prof. Ives Radrizzani, pela colaboração bibliográfica. Aos colegas e amigos do grupo de estudos de filosofia clássica alemã, cujas discussões agregaram muito à minha formação filosófica. À equipe de amigos da Secretaria do Departamento de Filosofia, pelo competente suporte técnico. À Marie Pedroso, pela indispensável ajuda com a burocracia e as demais dificuldades.

À minha filha, que nos últimos tempos foi mais mãe que filha. Sem sua presença, seu afeto, comprometimento e participação direta, este trabalho teria sido impossível. Aos meus pais, irmãos e familiares, por tanto amparo e compreensão. Ao José Luiz Fracalossi, pelo importante apoio nos primeiros anos da pesquisa. Ao Emilio Graña, sempre muito companheiro, paciente e participativo. À família Genther, pela calorosa recepção em Zurique e Munique, e também pela valiosa ajuda nas traduções.

À Karen Scholtyssek, pelas aulas de alemão e revisão de textos. Aos grandes e queridos amigos: Sílvia Sophia, Ana Carolina Soliva, Luís Nascimento, Flamarion Caldeira, Pedro Paulo Pimenta, José Medeiros, Monique Hulshof, Fernando Mattos, Bruno Nadai e muitos outros, meus sinceros agradecimentos pela presença e encorajamento.

À FAPESP e ao CNPq, pelo imprescindível suporte financeiro.

RESUMO

FRACALOSSI, Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso. **O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação**, 2013, 263 fls. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A meta deste trabalho em um primeiro momento é a de analisar e compreender o pensamento de Reinhold encadeado na primeira edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana* e no período da *Filosofia elementar*, tendo como foco o fato da consciência como primeiro princípio de toda a filosofia e o propósito de unificação sistemática, em que o autor almeja unir o que em Kant estava separado, isto é, o autor propõe que tanto a filosofia teórica quanto a prática saiam do mesmo princípio e, para isso, inverte a dedução transcendental de Kant ao partir do Incondicionado e ao estabelecer graus de espontaneidade na estrutura transcendental da representação. É nesse movimento e nas questões problemáticas que ele engendra que focalizamos nossos esforços e, em um segundo momento, concentramo-nos na filosofia prática, onde queremos mostrar a importância do legado deixado por Reinhold e o quanto ele se afasta da filosofia kantiana ao introduzir e desenvolver a teoria dos impulsos no fundamento da faculdade de desejar. Tais impulsos, ao instituírem a ligação entre as faculdades e a força representante, são responsáveis pela decisão entre o mero desejo e a ação concreta, entre a possibilidade e a efetividade da representação.

Palavras-chave: sujeito, reflexão, consciência, representação, sistematização.

ABSTRACT

FRACALOSSI, Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso. **The fact of consciousness as the first principle of philosophy: theory of representation**, 2013, 263 fls. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The goal of this work is to analyze and understand the thought of Reinhold chained in the first edition of the *Letters on the Kantian philosophy* and in the period of *Elementary philosophy*, focusing on the fact of consciousness as the first principle of the whole philosophy and the purpose of systematic unification, in which the author aspires to unify what was separated in Kant, that is, the author proposes that both theoretical and practical philosophy come out the same principle and, for this, he reverses Kant's transcendental deduction starting from Unconditional and establishing degrees of spontaneity in the transcendental structure of representation. It is in this movement and in the problematic questions it engenders that we focalize our efforts, and secondly we centralize ourselves on practical philosophy, where we want to demonstrate the importance of the legacy left by Reinhold and how it become distanced of Kantian philosophy when introduces and develops the theory of drives in the ground of the faculty of desire that, making the connection between the faculties and the representational force, are responsible for the decision between the mere desire and concrete action, between the possibility and effectiveness of representation.

Key-words: subject, reflection, consciousness, representation, systematization

ZUSAMMENFASSUNG

FRACALOSSI, Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso. **Die Tatsache des Bewusstseins als ersten Grundsatz der Philosophie: Vorstellungstheorie**, 2013, 260 fls. These (Doktorarbeit) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Das erste Ziel dieser Arbeit ist, den Gedanken Reinholds zu analysieren und zu verstehen, verkettet in der ersten Ausgabe der *Briefe über die kantische Philosophie* und im Zeitabschnitt der *Elementarphilosophie*, als Schwerpunkt haben wir die Tatsache des Bewusstseins als ersten Grundsatz der ganzen Philosophie und den Zweck der systematischen Einheit, bei dem der Verfasser ersehnt, das zu vereinigen, was in Kant getrennt wurde, das heißt, schlägt der Verfasser vor, dass sowohl die theoretische als auch die praktische Philosophie vom gleichen Grundsatz kommen und dazu kehrt er Kants transzendente Ableitung um, indem er von der Unbedingung kommt und Grade der Spontaneität in die transzendente Struktur der Vorstellung festsetzt. Es ist in dieser Bewegung und in den problematischen Fragen, die er hervorbringt, dass wir unsere Bemühungen anwenden und zweitens, dass wir uns auf praktische Philosophie konzentrieren, wobei wir zeigen wollen, wie wichtig die Erbschaft von Reinhold ist, und wie weit er sich von der kantischen Philosophie entfernt, indem er die Theorie der Triebe auf den Grund des Begehungsvermögens einführt und entwickelt, die indem die Verbindung zwischen dem Vermögen und der vorstellenden Kraft herstellen, sind sie verantwortlich für die Entscheidung zwischen bloßer Begehrung und konkreter Handlung, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Vorstellung.

Stichwörter: Subjekt, Reflexion, Bewusstsein, Vorstellung, Systematisierung

ÍNDICE

Introdução	01
Capítulo I – O espírito da época e a necessidade da razão	16
1. Introdução	16
2. Cartas sobre a filosofia kantiana	19
Capítulo II – Teoria da consciência I	52
1. Introdução	52
2. Teoria da representação em geral	56
3. A origem do conceito de faculdade de representação	64
4. O princípio da consciência	78
5. As objeções de Schulze ao primeiro princípio de Reinhold	87
6. Reinhold e Fichte	101
Capítulo III – Teoria da consciência II	109
1. Introdução	109
2. Teoria da sensibilidade	120
3. Teoria do entendimento	128
Capítulo IV- Teoria da consciência III	154
1. Introdução	154
2. Teoria da razão	156
a) Sujeito absoluto	177
b) Causalidade absoluta	182
c) Comunidade absoluta	185
3. O problema da liberdade e o fato da razão em Kant	192
4. Teoria da faculdade de desejar	198
Conclusão	211
Anexo	
Tradução: “Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar”	231
Bibliografia	244

ABREVIACÕES E CITAÇÕES

Das obras de Reinhold:

- **Beiträge I** - *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*.

(*Contribuições para a retificação dos erros cometidos até hoje pelos filósofos*). Erster Band, Jena: Mauke, 1790.

- **Briefe** - *Briefe über die Kantische Philosophie* (Cartas sobre a filosofia kantiana)

Publicadas no *Teutsche Merkur*: *Primeira e Segunda Cartas* em agosto de 1786; *Terceira* em janeiro de 1787; *Quarta* em fevereiro; *Quinta* em maio; *Sexta* em julho; *Sétima* em agosto e *Oitava* em setembro de 1787.

- **Briefe I** - *Briefe über die Kantische Philosophie*. Erster Band. Leipzig: Göschen,

1790. (Esta edição já é uma compilação das Cartas em formato de livro, acrescida de mais quatro Cartas, num total dezoze).

- **Briefe II** - *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweiter Band. Leipzig: Göschen,

1792. (Doze Cartas também, mas com o conteúdo já bastante mudado))

- **Elementarphilosophie** (*Filosofia elementar*) - Composta por: 1) *Ensaio de uma nova*

teoria da faculdade humana de representação (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*), editado em 1789. 2) *Contribuições para a*

retificação dos erros cometidos até hoje pelos filósofos, V. I (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band), 1790. 3) *Cartas sobre a*

filosofia kantiana (*Briefe über die kantische Philosophie* - *Briefe I*), 1790. 4) *Sobre o fundamento do saber filosófico* (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*),

1791.

- **Fundamentallehre** - *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*

(Nova exposição dos momentos principais da Filosofia elementar – abreviadamente Nova exposição) in *Beiträge I*, Jena: Mauke, 1790.

- **Fundamentschrift** - *Über das Fundament den philosophischen Wissens* (Sobre o fundamento do saber filosófico). Jena: Mauke, 1791.

- **Grundlinien** - *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögen*.

- **TM** - *Der Teutsche Merkur*, Weimar, 1773-1789, editado por Christoph Martin Wieland.

- **Versuch** - *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação – abreviadamente: *Ensaio*). Jena: Widtmann and Mauke, 1789; photomechanical reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Das obras de Kant:

- **KrV** - *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão pura), A 1781, B 1787

- **Grund** - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da metafísica dos Costumes), 1785.

- **KpV** - *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática), 1788

- **KdU** - *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da faculdade de julgar), 1790

Em sua maioria, a leitura dos textos de Reinhold foi feita no original, mas as traduções referidas na bibliografia foram bastante utilizadas para comparação. As citações se referem à paginação das edições em alemão relacionadas na bibliografia. O mesmo procedimento foi adotado para as obras de Kant, sendo que as citações seguiram a paginação da *Akademie- Ausgabe (Gesammelten Schriften* – Berlin 1908, 1913.

INTRODUÇÃO

Antes de escrever o *Ensaio* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*), que é a obra principal onde Karl Leonhard Reinhold (1757-1832) apresenta detalhadamente sua filosofia através da teoria da representação, ele dedicou-se a escrever as *Cartas sobre a filosofia kantiana* (*Briefe über die kantische Philosophie*). Nessas *Cartas*, além de fazer apologia de Kant na tentativa de conquistar a opinião pública para esta filosofia, pois acreditava que ela, pelo modo como foi estruturada, poderia trazer soluções para os conflitos da época, o autor também expõe sua inquietação com as dúvidas e disputas do século, momento histórico em que a preocupação em torno da religião e da subordinação da liberdade à crença em Deus estavam em plena efervescência. Apostou que a conciliação da cabeça e do coração do homem, através da harmonia entre religião e moralidade, poderia trazer a solução àqueles problemas.

Sua extrema dedicação à metafísica das quatro escolas vigentes na época (espiritualismo, materialismo, ceticismo dogmático e supernaturalismo) não ofereceu qualquer esperança, pois ela não tinha um plano para alcançar a verdade fundamental para propiciar a conciliação da religião e moralidade. A grande discussão era em torno da possibilidade do conhecimento de objetos suprassensíveis e, nesse sentido, nem a verdade inata de Leibniz nem os objetos fora da mente de Locke poderiam ser pressupostos como incontentáveis.

O encadeamento das ideias contido nessas *Cartas* reflete bem o contexto histórico da Alemanha no fim do século dezoito, mais especificamente, na década de oitenta. A predominante discussão filosófica trazia na pauta, principalmente, os temas iluministas, ou seja, termos como “espírito da época”, “presente estado da ciência”,

“reforma universal”, “necessidade”, “razão” são recorrentes nesses textos de Reinhold. Nesse sentido, não é de se estranhar que ele encontre nos escritos críticos de Kant o lugar propício para tentar lidar com essas questões. Ele rapidamente sentiu as exigências da *Aufklärung* e acreditou que deveria partir do pensamento crítico para atender tais demandas. O interesse e o predomínio que a razão prática exerce na economia da crítica vão ao encontro dos ideais iluministas não só do autor das *Críticas*, mas também de Reinhold. A *Segunda* e a *Terceira Cartas*, por exemplo, manifestam o quanto a época necessitava fugir de extremos como o fatalismo de Espinosa, o irracionalismo de Jacobi e o dogmatismo de Mendelssohn através de uma versão iluminista do cristianismo, a qual assegura a existência de Deus como um postulado da razão moral. Também a noção de *sensus communis*, tão cara na época devido à sua adequação à teoria da subjetividade e sistematicidade, foi fundamental para a representação e caracterização histórica que Reinhold empreendeu do período¹.

Mas não foram só a *Crítica* de Kant e o Iluminismo que provocaram enorme repercussão no pensamento de Reinhold. A controvérsia entre Jacobi e Mendelssohn a respeito da filosofia de Espinosa também contribuiu muito para o enfrentamento das questões pertinentes àquele momento. Trata-se da chamada controvérsia panteísta (*Pantheismusstreit*), irrompida na Alemanha em 1785 com a publicação da obra de Jacobi: *Sobre a doutrina de Espinosa nas Cartas a Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*). Esta controvérsia foi

¹A história está incorporada na filosofia reinholdiana (mas não estava na kantiana), e o senso comum tem um valor metodológico, como uma pedra de toque para a filosofia que almeja ser moralmente responsável e propriamente popular e sistemática. Reinhold quer uma filosofia pública e profissional (científica, mas não como uma ciência exata ou qualitativa, e sim uma disciplina científica no sentido específico de ter uma base totalmente rigorosa, um desenvolvimento dedutivo exato, com fechamento demonstrado em seu princípio – autodeterminação) em seu sentido rigoroso. Ela tem de assumir um caráter necessário para não ficarmos sem base adequada para reivindicar qualquer direito e dever natural fundamental, e também para termos uma resposta adequada para as nossas preocupações mais íntimas, tais como a existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma. Isso tudo surge de fatores históricos baseados na luta dos estudiosos alemães da época, o que significa muito mais do que uma simples autonomia de princípio como a de Kant (*allgemeingültig*) (Cf. Ameriks - *Kant and the Fate of Autonomy*, p. 87).

provocada por cartas trocadas entre os dois pensadores em 1784, iniciada por Jacobi, quando este insinuou que Lessing seguia os passos de Espinosa, o que não era conveniente na época, pois Espinosa era tido como ateu. Neste período, Mendelssohn interrompe momentaneamente seus escritos sobre Lessing e o estudo sobre Espinosa para se dedicar à compreensão das ideias de Jacobi. É difícil para Mendelssohn, que manifesta um dogmatismo leibnizo-wolffiano, onde tudo é condicionado, aceitar a série infinita de Jacobi e todo o problema começa e se resume na passagem do finito ao infinito, pois ele acusa Jacobi de fazer a passagem através de um salto perigoso². A tese de Jacobi: *tudo conhecimento humano provém da revelação e da crença*, põe a crença no início e a razão no final de seu processo de conhecimento. Isso era inadmissível para o mundo filosófico alemão, pois como um saber sem provas, como é a crença, pode preceder necessariamente, como fundamento, e comandar soberanamente o saber científico que procede de demonstrações?

Jacobi diz no prefácio do *Diálogo* que a razão, como faculdade de elevar os conhecimentos sensíveis, sem nada acrescentar ao suprassensível, exerce uma função cega de querer se fiar nela mesma, pois despreza o entendimento e sustenta que, em virtude dela, com ela e graças a ela, se testemunharia efetivamente o verdadeiro em si, que é a verdadeira *ciência*. Com isso, segundo ele, a razão construiu uma verdadeira torre de Babel, que Kant explorou e mostrou que, mesmo no cume da torre, se está ainda no plano do sensível, o que impossibilita conhecer a verdade em si que fundamenta os fenômenos. Desse modo, segundo Jacobi, Kant não alcança o suprassensível em sua série causal, ficando só no idealismo especulativo. Critica o kantismo pelo formalismo de sua lógica transcendental. Diz que Kant apura de tal forma a sensibilidade, que após essa purificação ela perde inteiramente a qualidade de

² Cf. Jacobi, *Lettres a Moses Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, p.136.

faculdade de perceber (esta é uma crítica clássica ao esquematismo transcendental kantiano). De modo que o idealismo transcendental ou criticismo kantiano, que deveria começar por tornar possível a ciência verdadeira, deixa, ao contrário,

a ciência se perder na ciência, o entendimento no entendimento, todo conhecimento, sem exceção, num abismo universal, do qual seria impossível sair se a razão, que não estava morta senão em aparência, não ressurgisse espontaneamente da sepultura para se elevar acima do mundo e de tudo o que ele contém³.

Esse niilismo ao qual Jacobi reduz a crítica de Kant pode-se também atribuir ao fato de que o *Diálogo sobre o idealismo e realismo* apareceu um ano antes da *Crítica da Razão Prática*, e três antes da *Crítica da faculdade de julgar*, e só levava em consideração a primeira parte, simplesmente teórica, do sistema kantiano⁴.

Jacobi afirma que o que o separa da doutrina kantiana não é diferente daquilo que a separa dela mesma, ou seja, é uma doutrina que pressupõe e ao mesmo tempo se recusa a admitir a existência no espírito humano de duas fontes distintas de conhecimento. Na *Crítica*, o juízo pressupõe o conceito, e o conceito, a intuição. Não se pode pensar que haja algo fora do pensamento sem saber de fato se existe algo que deva ser conforme o pensamento para *torná-lo verdadeiro*. O entendimento que nasce da faculdade fundamental de nosso espírito, a imaginação, não pode desenvolver-se e alcançar uma existência real. Por consequência, ele é condicionado pela sensibilidade, e não se reporta aí com seu pensamento senão exclusivamente a título de instrumento. Em sua opinião, o autor das *Críticas* institui, em vez de um sistema crítico, um novo sistema dogmático, onde a filosofia anterior deveria ser destruída em suas próprias pretensões.

Agora o pensamento discursivo reconhece uma legitimidade sem justificação. O

³ Cf. Jacobi, prefácio do *Diálogo sobre o idealismo e realismo*, p. 128.

⁴ Ver o texto: *O que significa orientar-se no pensamento?*, onde Kant responde à crítica ou à disputa panteísta mostrando que seu argumento moral de Deus oferece uma alternativa tanto para o sobrenatural antirracionalismo de Jacobi, quanto para o racionalismo teórico de Mendelssohn.

entendimento no kantismo, continua Jacobi, ao produzir a partir de uma sequência de conceitos, e elevando-se assim, progressivamente, às Ideias,

pode facilmente vir a se imaginar que, graças a *esses fantasmas puramente lógicos*, que o eleva acima das intuições sensíveis, tem não somente o poder, mas até mesmo a missão decisiva de sobrevoar o mundo sensível e a si mesmo, e de alcançar no seu voo uma ciência superior, independentemente da intuição, uma ciência do supracensível⁵.

Na *Crítica*, Kant explica que o extravio do entendimento é produzido por uma ilusão que está, necessariamente, fundada na constituição do poder humano de conhecer, e que mesmo a crítica mais penetrante não pode extirpá-la, pode somente impedir que ela não engane. Jacobi não aceita essa explicação da *Crítica* e exclama: “eis no que tende toda a parte teórica da filosofia kantiana: denunciar um racionalismo *inautêntico* que se ilude a si mesmo e falsifica a ciência!”⁶. A filosofia de Kant leva a um sistema de subjetividade absoluta porque tem a intermediação do entendimento, cujo discurso não dá conta de explicar o supracensível. É por isso que Jacobi tira o entendimento de sua doutrina. Lá só está a razão, que não explica, mas que revela imediatamente *a crença racional natural*. Assim, não é uma ciência que elimina todo o milagre, mas uma crença coexistindo com a ciência e que por ela seja imbatível.

Jacobi sugere que, se a doutrina kantiana, em vez de se fiar inteiramente à crítica para evitar a ilusão da razão, tivesse se contentado apenas em se opor francamente à crença natural, considerada explicitamente como inteiramente enganosa, ela permaneceria isenta de contradição. Porém, a crença natural nunca agradou a Kant.

A razão, no seu estado primitivo, nada sabe sobre ela mesma. No entanto, segundo Jacobi, o conceito de uma razão que existe realmente, mas que se ignora, longe

⁵ Prefácio do *Diálogo*, p. 136-7.

⁶ *Idem*.

de ser contraditório é, ao contrário, necessário: essa razão especial que se ignora, é propriamente a razão autêntica, a razão absoluta, substancial, tal que ela existe e subsiste em Deus; - a ausência de uma razão formal em Deus, longe de ser uma privação, é uma plenitude: Deus *é* totalmente razão, e por isso Ele não a *tem*. Por outro lado, não é dormindo “nas trevas da consciência” que o Deus (ou espírito) cria. Ele, o criador originário, sabe e quer que a terra saia do deserto vazio e das trevas, - dizendo antes: que a luz se faça!⁷

É neste contexto que Reinhold escreve as *Cartas* de 86-7, nas quais, além da filosofia kantiana, contempla também a filosofia de Jacobi e de Espinosa, por estas estarem em voga das discussões da época. É pelo desejo de intervir com urgência no pensamento desse período histórico, ainda em andamento, que Reinhold busca uma filosofia como ciência rigorosa, que parta de um fundamento que se eleve acima de qualquer contestação, pois só nessas condições se poderia alcançar uma unanimidade que pusesse fim às infundáveis e inférteis querelas entre as escolas filosóficas. Esse fundamento ele crê encontrar na evidência imediata do princípio da consciência, o qual enuncia, sob a forma de uma proposição analítica, um fato imediato, cuja síntese escapa aos raciocínios dos filósofos e convence sem qualquer intermediário ou provas. A sua releitura do kantismo ocorre porque ele percebeu que o método de reflexão transcendental, adotado por Kant para libertar a filosofia dos elementos heterônimos, seria uma solução para vencer as ameaças da autonomia do pensamento. Esta filosofia mostrou uma tentativa de fazer do conhecimento o fundamento basal para as verdades da religião e moralidade independentes da metafísica, pois a Crítica investiga a possibilidade de conhecimento dos objetos a partir da faculdade de conhecimento, separando com precisão o que, no conhecimento, pertence à mera mente e o que

⁷ Cf. Prefácio do *Diálogo*, p. 137.

pertence a coisas fora da mente. Isso significa distinguir completamente a mera faculdade da mente da faculdade ativa na sensação externa. Reinhold afirma no Prefácio do *Ensaio* que essa forma de explicar a faculdade de conhecimento é uma possibilidade que nem sequer tinha sido sonhada no mundo filosófico de então.

Nas *Cartas*, Reinhold procurou chamar atenção para a Crítica principalmente por meio dos resultados que seguiram dela para uma verdade básica da religião e da moralidade, mas rapidamente se deu conta que esses resultados de novos princípios seriam estritamente provados somente para os que tinham estudado a obra de Kant e entendido-a completamente. O que não acontecia. Com isso, conclui que, embora esse método estenda a interrogação a toda síntese *a priori* e descubra o princípio na experiência possível, é carente de um fundamento *a priori com aceitação universal (allgemeingeltend)*⁸. As condições da filosofia geral não foram preenchidas por Kant. Mas para pensar o problema do fundamento universalmente aceito, Reinhold se depara com questões importantes, tais como: o que se pode conhecer? O que se entende por faculdade de conhecimento e quais são os limites da faculdade humana de conhecer? Para estabelecer seus limites é preciso antes chegar a um acordo sobre o que se entende por faculdade de conhecimento, caso contrário, é totalmente impossível a convenção sobre o conceito universal da faculdade de conhecer. Para se entender a faculdade de conhecer, tem-se também que entender a natureza da faculdade de representação, uma vez que, de acordo com Reinhold, todo conceito de conhecimento pressupõe o conceito de representação, já que tudo o que é cognoscível deve ser representável e, quando se concebe a representação, tem de ser concebido também o conceito de faculdade de representação, porque sem esta, aquela não pode ser concebida. Só a representação pode dizer o que representável ou não.

É a partir dessa observação que Reinhold trabalha o problema da não

⁸ Para Reinhold, o princípio de Kant é apenas *allgemeingültig*, ou seja, válido apenas para especialista.

cognoscibilidade da coisa em si, “problema que se refere à doutrina do idealismo transcendental de Kant, ou ao reino de leis *a priori*, que esgota tudo o que conhecemos teoricamente”⁹. Para fundamentar a distinção kantiana entre fenômenos e coisa em si, Reinhold percorre um caminho mais curto (*kürzer Wege*) dando um enfoque muito maior à representação. O conceito de representação, diz Reinhold no primeiro livro do *Ensaio*, ao menos é algo que todos concordam, embora seu conceito não seja o mesmo para todos porque até agora não foi bem investigado, nem mesmo por Kant.

É exatamente neste ponto, diante da crítica de Jacobi e dessas dificuldades que surgem na filosofia kantiana que Reinhold foi levado a pensar na diferença entre o conceito de conhecimento desenvolvido nela e o conceito de representação simplesmente pressuposto na obra. Kant não o desenvolveu a contento e Reinhold julga ter sido isso que gerou tantos mal-entendidos. Foi assim que surgiu o *Ensaio*, onde o autor se preocupa principalmente com o conceito de mera representação, que dado o menor número de suas características, seria capaz de lidar de forma muito mais fácil que o muito mais complexo conceito de conhecimento (um complexo de conceitos e intuições) que a Crítica de Kant requeria para sua total articulação de sensibilidade, entendimento e razão. Essas três faculdades terão uma única raiz no *Ensaio*, de onde sairão as duas diferentes fontes do conhecimento da razão que Kant tinha separado. Ele encontra esse fundamento no conhecimento, no qual construiu toda sua *Filosofia elementar* (*Elementarphilosophie*), na *representação em geral*, cuja teoria torna-se o núcleo de seu pensamento. Para Kant, o princípio do conhecimento é a possibilidade da experiência possível; para Reinhold, é a condição de possibilidade da consciência, desde o início determinada.

Reinhold, então, proclama a sua *Filosofia elementar* como uma verdadeira filosofia primeira, e não simplesmente uma ciência dos princípios primeiros da

⁹ Cf. Ameriks, *Op. cit.* p. 127.

consciência em geral. Não obstante, embora sua investigação sobre a filosofia elementar se movimente também dentro do campo transcendental e apresente muitas semelhanças se comparada à investigação de Kant, há entre elas uma diferença que merece ser ressaltada, pois é fundamental entre a *Crítica da Razão Pura*,

cujo discurso filosófico não se fixa no incondicionado, e o empreendimento reinholdiano, que visa fundar a metafísica como ciência. Graças ao princípio da consciência em geral, ele busca englobar ao conjunto da filosofia, aí compreendido, a faculdade de desejar. A filosofia elementar permite, assim, a ligação entre a filosofia teórica e a filosofia prática, entrevedo, dessa forma, o que se tornará uma das principais preocupações da terceira *Crítica*: o problema da unidade do sistema¹⁰.

Dessa forma, Reinhold acredita que seu sistema, ao incorporar a faculdade de desejar na teoria da representação graças ao princípio da consciência em geral, funda a metafísica também como ciência sem, no entanto, entregar à metafísica a ciência que está no topo da filosofia, pois ela [metafísica] não pode receber a determinação integral da *Filosofia elementar* enquanto ciência.

Reinhold não começou sua teoria com os fatos da experiência e as faculdades da mente como Kant, em vez disso, afirmou chegar à experiência e às faculdades da mente a partir de um novo fundamento, que é o fato (*Tatsache*) da consciência (*Satz des Bewußtseins*)¹¹. Pôs o princípio de representação na base da *Filosofia elementar*, e isso apresentaria a vantagem de exprimir o que cada espécie de representação tem como parte e, dessa forma, o conceito de representação englobaria, em seu sentido lato, o que tem em comum a sensação, o entendimento, a intuição, o conceito e a Ideia.

O *Ensaio* é uma investigação sobre os limites do conhecimento humano e, nesse contexto, é meio para a conciliação dos mais importantes interesses da humanidade e

¹⁰ Piché, *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*, p. 109.

¹¹ Reinhold faz esta afirmação nos *Beiträge I*, cap. IV.

das ciências: “aqueles de nossos deveres e direitos no presente e a razão de nossa esperança para uma vida futura”¹² e o de ter esperança na solução da antiga contenda filosófica que impede a certeza científica. Assim, a faculdade de representação, como Reinhold a concebe, “consiste no fundamento da verdade da moral e da religião. A estratégia do autor no *Ensaio* molda-se aparentemente em torno dos conceitos de mera representação (*bloss Vorstellung*) e de faculdade de representação (*Vorstellungsvermögen*)”¹³. A representação (*Vorstellungskraft*) concebida por Kant na *Crítica da razão pura* não dá conta dessas dificuldades, ela apenas as insinua.

Entretanto, embora as preocupações de ambos os autores apresentem diferenças, é fácil reconhecer elementos kantianos da representação da primeira *Crítica* na teoria da representação reinholdiana, o que mostra, de certa forma, que apesar das mudanças efetuadas o autor não foi totalmente infiel ao kantismo na *Filosofia elementar*. O sujeito¹⁴ produtor das formas está aí presente, bem como a relação forma (unidade) e matéria (o diverso), e até o “eu penso”¹⁵, que em Reinhold torna-se o sujeito absoluto que, numa posição de reflexão, é um termo inevitável para produzir as modificações na consciência responsáveis pelas representações, pois só a reflexão pode avaliar o que ocorre na consciência. É importante salientar o esforço de Reinhold para que o fato da consciência (*Satz des Bewußtseins*), assim como o “eu penso” kantiano, não se mostre como uma instância psicológica, nem antropológica, tampouco uma substância como o cogito cartesiano (embora Cassirer diga que ele lembra o cogito cartesiano)¹⁶. O fato da consciência é o primeiro ponto e do qual não se deve duvidar

¹² Reinhold, *Briefe*, quinta carta.

¹³ Fabbianelli, “Von Theorie des Vorstellungsvermögen zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewußtsein und die Auseinandersetzung über das Dinge an sich”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 40.

¹⁴ Ele volta à mesma raiz mas não ao empirismo de Locke ou ao intelectualismo de Leibniz. Na *Elementarphilosophie* o papel do sujeito continua sendo importante como em Kant, ou seja, ele volta a mesma raiz conservando muito do kantismo.

¹⁵ Vale lembrar o acento dado ao sujeito na *Nova exposição* (*Neue Darstellung*, texto contido nos *Beiträge I*). .

¹⁶ Cassirer, *El Problema del Conocimiento en la Filosofia y en la Ciencia Moderna*, p. 62.

nem escapar - para manter a sua validade universal -, o que significa que esta proposição é autônoma e evidente por si mesma. Toda a filosofia depende desta determinabilidade originária, a qual oferece fundamento à retidão da especulação, evitando, a cada vez, o apoio em outro princípio filosoficamente demonstrável e, conseqüentemente, de se incorrer num círculo vicioso.

O princípio em Kant exprime apenas o conceito de um objeto da experiência, conclui Reinhold, pois a única ciência que a Crítica da razão conseguiu fundar através da metafísica da experiência foi a ciência dos objetos da experiência possível. Assim, o único enunciado defensável que ela encontrou para o princípio da metafísica ou ciência dos objetos da experiência possível foi que “todo objeto se encontra sob condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”, ou “a todo objeto real, enquanto ele deve ser cognoscível, como tal, condizem com as condições da experiência, as condições formais e as condições materiais”¹⁷. Esses dois enunciados são equivalentes e, embora enunciem o caráter necessário e universal de todos os objetos da experiência e lhes deem unidade sistemática, não podem, porém, ser provados nesta e por esta ciência [a dos objetos da experiência], como deve ser o caso de todo primeiro princípio. “Sua significação só pode ser esclarecida nesta ciência por sua aplicação, mas não pode ser analisada e fundada sem que se cometa um círculo”¹⁸, pois o valor universal que tem os princípios e teoremas dessa metafísica criada por Kant não consegue encontrar seu fundamento pelo simples fato de que este fundamento, ou o que está nele, não foi ainda estabelecido, já que a “propedêutica à metafísica ainda não foi elevada ao grau mais alto de uma ciência da faculdade de conhecer”¹⁹.

No “*Fundamentschrift*”, onde Reinhold se esforça para justificar a cientificidade da *Filosofia elementar*, ele explica que uma análise e uma determinação

¹⁷ *Beiträge I*, cf. p. 68.

¹⁸ *Idem*, p. 69.

¹⁹ *Idem*, p. 70.

consistentes do caráter último e mais alto da filosofia é a condição suprema para a precisão das definições filosóficas, as quais dependem da determinação completa de seu sentido (*Sinn*), pois a verdade dessas definições, ou de todas as definições filosóficas possíveis, pressupõe a verdade de uma única definição, que é suprema, última, “cujos caracteres não podem mais ser definidos, mas devem ser determinados por um princípio que se autodetermina”²⁰. A definição filosófica não pode ser determinada pela intuição, ou dito de outro modo, pela representação imediata do objeto (a representação na Crítica da razão é a determinação de fenômenos). Ela deve ser construída apenas por uma cadeia de raciocínios (silogismo), pela exatidão de “totalizações parciais que precedem a totalização completa, e cada totalização parcial resulta, por sua vez, de um número maior ou menor de outras totalizações”²¹. Assim, todas as definições possíveis podem ser derivadas desse único princípio, cujas verdades já são conferidas por ele próprio e não por elas.

É por esse motivo que Reinhold põe o fato e não a definição na base de sua filosofia, algo até então inédito no fundamento de qualquer sistema filosófico (até para a filosofia crítica), onde o único princípio determinado por ele mesmo é dado pela própria formulação desse fato, e, por intermédio dele, também é dada “a definição primeira e mais alta de onde deve partir a filosofia em geral e, em particular, a filosofia elementar como a ciência da faculdade de representação”²². Reinhold quer evitar a circularidade que há em toda definição. Procurar dar uma definição real da simples representação é voltar a instituir um conceito da representação, que não seria ele mesmo novamente uma representação.

Tendo isso em vista, é de se esperar que Reinhold não aceite a dedução

²⁰ Cf. *Fundamentschrift*, p. 94. Esses caracteres não podem estar contidos em outros mais altos e mais gerais, e é por essa exclusiva autodeterminabilidade que Reinhold acreditou que seu princípio ainda poderia atender a demanda de núcleo para uma fundação pública da filosofia.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

kantiana das formas do entendimento, principalmente porque, como também vários intérpretes o afirmam²³, ele considera arbitrário o ponto de vista tomado na *Crítica* da dedução das categorias, tanto na sua aprioridade como na propriedade para ser formas de conceitos, formas que são a peça principal da Analítica transcendental. Acredita que os motivos que criaram tal dificuldade se baseiem em primeiro lugar no conceito de consciência, que Kant não determinou clara e nitidamente, pois não indicou o verdadeiro conteúdo do conceito através do qual a consciência em geral se diferencia da simples representação, da consciência empírica e transcendental, bem como da autoconsciência e da consciência do objeto enquanto tal. Kant também não explicou como se comporta a consciência como gênero (*Gattung*) para os diferentes “tipos” de consciência. Em sua opinião, os princípios de dedução categórica deixam a *Crítica* da Razão desprotegida de mal-entendidos. Reinhold explica que rejeita a dedução da *Crítica* porque acha sem fundamento a distinção entre juízos analíticos e sintéticos e, ainda mais a divisão entre juízos sintéticos *a priori* e *a posteriori*²⁴. Confessa que para ele a compreensão da teoria do princípio da unidade sintética da apercepção foi a mais difícil da *Crítica* da Razão, tanto que as modificações que tenciona fazer em relação à teoria de Kant partem deste ponto, desenvolvido no segundo capítulo de nosso trabalho.

Assim, depois de examinar os problemas apontados na filosofia kantiana e de analisar o momento histórico em que a filosofia de Reinhold se insere, podemos mostrar que o objetivo neste trabalho é, então, o de investigar como Reinhold reelabora a filosofia transcendental kantiana, quais as diferenças importantes que ele julga necessário fazer para atingir o primeiro princípio da filosofia, de onde deve derivar tanto a filosofia teórica quanto a prática. Com esta análise queremos mostrar que Reinhold, a

²³ Um deles é Selling, *Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie*, p. 170.

²⁴ Ora, as más línguas diriam que ainda mais infundada seria a distinção feita por Reinhold entre matéria subjetiva *a priori* e *a posteriori*, a qual, além de ter sido baseada nos juízos sintéticos *a priori* de Kant, ainda cria uma grande dificuldade para sua dedução de uma causa livre e absoluta.

cada texto que avança, vai se distanciando da filosofia kantiana, até que, por fim, chega ao ponto culminante e se separa totalmente de Kant com a teoria dos impulsos no final do *Ensaio*.

Elaboramos esta tarefa em quatro etapas, ou quatro capítulos, levando em conta apenas os textos que compõem a fase da *Filosofia elementar* (1789-1791), com exceção do primeiro capítulo que explica o conteúdo da primeira edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, pois, entendemos que, apesar de *Ensaio* não ser uma continuação delas, elas influenciaram e nortearam bastante o pensamento do autor e ditaram sua tarefa daí por diante. São tantas as problemáticas abordadas ali que fazem delas uma espécie de guia, até para o próprio Reinhold, porque não é difícil ver na leitura do *Ensaio* e de outros textos desse período a recorrência a pontos nelas já expostos. Além disso, foi por meio dessas *Cartas* que o autor tornou-se conhecido e respeitável. A popularidade alcançada por meio delas rendeu-lhe a nomeação como professor na conceituada universidade de Jena, e foi através delas que a *Crítica* de Kant passou a ser estudada, logo, não poderíamos deixá-las fora deste trabalho. No segundo capítulo, abordamos o segundo livro do *Ensaio*, dedicado à teoria da representação propriamente dita, e às críticas do *Enesidemo* de Schulze dirigidas a Reinhold quando este mal tinha concluído o último texto da fase da *Filosofia elementar*, e também a *Resenha do Enesidemo* de Fichte. A crítica de Schulze foi a mais ácida de todas as que Reinhold recebeu e a qual também abriu precedentes para outras. Os terceiro e quarto capítulos examinam o terceiro livro do *Ensaio*, o que contém maior complexidade e que culmina com as linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar, sem dúvidas o texto mais interessante da bibliografia de Reinhold, para o qual dedicamos nossa maior atenção porque quisemos mostrar que, com a teoria dos impulsos ali desenvolvida, Reinhold se afasta de Kant iniciando decididamente a sua própria filosofia, embora ainda com o

olhar voltado para os problemas encontrados na parte da filosofia prática de Kant, principalmente. Reinhold tenta fechar o sistema com essa teoria, o que lhe acarreta a maior dificuldade que é a dedução de uma causa livre e absoluta.

Como trabalhamos com um autor pouco conhecido no Brasil (mas amplamente estudado na Europa e América do Norte), optamos por uma redação explicativa, principalmente em relação ao *Ensaio*, obra mais importante deste período. Outras obras levadas em consideração dentro da *Filosofia elementar* foram a *Nova exposição* (*Fundamentallehre*), de 90, e *Sobre o fundamento do saber filosófico* (*Fundamentschrift*), de 91. No entanto, essas não foram analisadas separadamente, na íntegra, mas dentro do *Ensaio* à medida que se faziam necessárias, uma vez que ambas são, de fato, complementos ou retificações daquela.

Para cumprir esta meta, além das análises textuais, também fizemos uma acareação com os textos de Kant, tendo em vista as partes da obra em que Reinhold se apoiava, e também promovemos um diálogo problematizador com a vasta gama de comentadores e críticos que interpretaram as obras do autor em questão. Isso talvez justifique um texto um pouco mais extenso do que o programado inicialmente. Devemos justificar também que os muitos parênteses com as palavras no original no corpo do texto devem-se à falta de um glossário em português, o qual teve de ser ‘criado’, tendo por base unicamente algumas partes traduzidas em francês, inglês e italiano. Apenas no último ano de pesquisa tivemos acesso a uma tradução completa do *Ensaio* em inglês, que foi editada no final de 2011.

Como a teoria dos impulsos foi a parte de maior destaque em nosso trabalho e ponto principal de nossa tese, achamos por bem anexar uma tradução desta (curta, porém densa) teoria, feita a quatro mãos, porque ela não teria sido possível sem a generosa ajuda da orientadora desta pesquisa.

CAPÍTULO I

O espírito da época e a necessidade da razão

A filosofia começa justamente quando, na consciência humana, as percepções do sensível começam a se distinguir com clareza das apercepções do suprasensível.

Jacobi, *David Hume e a crença: idealismo e realismo*.

A luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano.

Reinhold, *Briefe*, p. 127

Introdução

Na introdução esboçamos a controvérsia panteísta com o intuito de contextualizar historicamente o momento em que surge a primeira versão das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, as famosas *Cartas* que Reinhold escrevia a um amigo fictício, enfocando a filosofia de Kant. Na realidade, elas foram editadas em três versões: a primeira foi publicada no *Teucher Merkur*, um jornal científico mensal da época distribuído entre os anos de 1773 a 1789. Reinhold publicou oito *Cartas* entre os meses de agosto de 1786 a setembro de 1787. A leitura delas é interessante também porque é possível perceber em Reinhold um papel quase de clarividente sobre a posição que Kant tomaria um pouco mais tarde na *Crítica da razão prática* de 88, quando elaboraria o extenso tratamento do argumento moral da existência de Deus.

Em 1790 foram publicadas em livro com um acréscimo de mais quatro

Cartas, passando para doze ao todo. Esta ampliação se dá pelo acréscimo de dois artigos: um de 1786 (*Esboço de uma Teogonia da fé cega*) e outro de 1790 (*Sobre o espírito de nossa época na Alemanha*)¹. O conteúdo dessas, embora mantivesse ainda muito do teor da versão anterior, foi bastante alterado, tanto terminologicamente quanto estruturalmente. No acréscimo, Reinhold trata de temas relacionados aos primeiros princípios da moral e do direito natural, e também da relação do direito natural e positivo. Além disso, enriquece este ensaio com ponderações para os princípios de estética e de uma “primeira regra básica do gosto”.

É importante lembrar que nesse momento Reinhold já tinha em mãos a *Crítica da razão Prática*, publicada em 88 e a *Crítica do juízo*, que também aparecia neste ano. Ameriks² alega que a diferença entre as duas versões das *Cartas* é porque Reinhold acreditou que não só o trabalho de Kant, mas também a sua própria exposição inicial da filosofia crítica estavam inadequadas. Deve-se considerar o fato de que Reinhold aborda o tema do gosto de forma diferente da que Kant o faz na *Crítica do juízo*. Parece haver uma censura (velada, porque ele não menciona a *Crítica* de Kant) sobre a falta de regras no juízo de gosto que o torna impossível alcançar a validade universal e necessária. Pela adição de ambos os artigos supracitados é, por fim, enfatizado o emprego histórico-filosófico dos resultados kantianos.

Reinhold fez uma completa revisão nos textos de Kant, mas sempre cuidando para manter a precisão conceitual e terminológica da orientação do autor. O termo “conceito da razão (*Vernunftbegriff*)” é abandonado em favor de “Ideia”; “razão especulativa” é substituído por “razão teórica”. Na classificação da doutrina de Deus, Reinhold abandona a contraposição do deísmo e panteísmo em prol do antagonismo

¹ Cf. Introdução das *Briefe I*.

² Cf. Introdução de *Letters on the Kantian philosophy*, pp. xv-xvi.

do teísmo e ateísmo. Além disso, os ajustes são inconfundíveis na elaborada teoria da faculdade de representação (*Theorie des Vorstellungsvermögens*). Certas circunstâncias que antes eram trazidas ao conceito como a relação entre a alma e o corpo, são agora descritas como referências ao eu representante e ao objeto representado³. O termo associado com a operação do *Erkenntniskritischen* de Kant é substituído por *Erkenntnisvermögen*, e onde o contexto permite, pelo próprio termo *Vorstellungsvermögen*.

Em 1792 as *Cartas* são novamente publicadas, mas dessa vez bastante alteradas e já não pertencem mais ao período da *Filosofia elementar*. Agora a meta é apresentar o *fundamento geral da nova filosofia moral* a partir de um ponto de vista do próprio Kant, ainda insuficientemente tratado. Aqui, o foco ficou na história da filosofia moral e seus reais objetos, um ponto de vista moral de acordo com as diretrizes kantianas, embora o tratamento dado à liberdade se diferencie radicalmente porque o autor elimina a identidade kantiana entre razão e vontade. Reinhold caracteriza este último contexto também como uma investigação sobre as “possibilidades internas” e “externas” de um acordo (*Einverständnis*) sobre o conceito e objeto da filosofia moral. Enfim, o conteúdo das *Cartas* tem grande importância no pensamento de Reinhold.

Neste trabalho, no entanto, optamos por analisar apenas as oito *Cartas* da primeira edição. Preferimos nos deter apenas nessas por evidenciarem melhor as preocupações do autor nesse período, bem como para nos ajudar a entender a origem e o processo do pensamento reinholdiano. As outras duas edições trazem mudanças que estão mais voltadas ao pensamento do autor na *Filosofia elementar*, as quais já se afastam consideravelmente do kantismo.

³ Cf. Klemmt - *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*, p. 24 e Adam, H. - “Reinholds philosophischer Systemwechsel”, p. 51.

Cartas sobre a filosofia kantiana⁴

Já no título da primeira *Carta*: “A necessidade de uma Crítica da razão”, Reinhold expressa claramente sua orientação iluminista que permanecerá ao longo das oito *Cartas*. É recorrente neste autor o uso da metáfora que compara o sol ao esclarecimento, a qual coincide com a resposta de Kant para a pergunta “O que é o esclarecimento?”. O esclarecimento, responde Kant, “é a saída da humanidade de sua própria imaturidade”.

Também presente nestes textos desde o início está sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão empregada aqui como *são entendimento humano* (*Gesunder Menschenverstand*)⁵. Concordamos com Ameriks quando ele diz (na introdução da edição mencionada) que o encontro de Reinhold com o Iluminismo, a Crítica de Kant e os textos de Jacobi, passaram a ser expressos nas *Cartas* como uma defesa histórica do senso comum, do Cristianismo na Alemanha e da subjetividade crítica; o apreço de Reinhold pelo senso comum foi central para a caracterização histórica da sua época esclarecida, tendo ele fornecido para isso também um modelo sistemático adequado para a teoria da subjetividade, cuja hermenêutica foi necessária para nossa devida apreciação da racionalidade subjacente no desenvolvimento filosófico posterior e sua compatibilidade final com o senso comum.

É interessante ver nas *Cartas* o modo como Reinhold arquiteta a estrutura do texto. Cria um diálogo com um correspondente imaginário, o qual ele chama de “caro amigo”, aliás, um amigo bastante pessimista em relação ao esclarecimento, e chega mesmo a colocar entre aspas longos trechos como se estivesse citando pensamentos

⁴A tradução inglesa de James Hebbeler, editada por Karl Ameriks, foi de grande ajuda na leitura dessas *Cartas*. As referências serão desta tradução, mas estarão sempre acompanhadas da paginação original entre parênteses.

⁵O termo aparece também desta forma na *Crítica do Juízo* de Kant.

do interlocutor fantasma (essa conduta ocorre também no *Ensaio*), quando na verdade trata-se do seu próprio. Num deles é fácil perceber a influência que o texto de Jacobi provocou em Reinhold quando ele faz uma combinação dos termos em torno da palavra crença (*Glaube*), assim como Jacobi o fez. Deste radical surgem suas derivações, tais como *Unglaube/unglaubig* (descrença, ou falta de fé) e *Aberglaube* (superstição), tratando-se esta última de uma “fé” sem razão, contrária ao contexto iluminista, ao *são entendimento* (senso comum), e também à filosofia do próprio Jacobi, que não aceita uma fé sem razão. No entanto, ambas geram uma perigosa ambiguidade devido às ilusões e ao dogmatismo dominantes na época, quando o domínio da razão era ainda meio desconhecido e a metafísica reinante carecia de um tratamento “mais filosófico”, por assim dizer. Reinhold diz que a metafísica, antes considerada o fundamento de todas as ciências, da qual tanto se serviram Leibniz, Wolff e Baumgarten, agora é vista como uma insignificante fortificação em ruínas, que está sendo rendida por seus inimigos, os quais ganham cada vez mais força e sugam a energia do espírito humano com discussões inúteis, perpetuando com isso a oposição entre o entendimento e o coração no mundo moral. “Fora das ruínas desta ciência, entusiastas cabeças-quentes e sofistas corações-frios estão no momento mais ocupados do que nunca a sustentar novamente os velhos sistemas de superstição e descrença”⁶, o que contrasta com a pergunta iluminista: “o que é possível através da razão pura?”, pois, dirá Reinhold, por tão metafísica que essa pergunta possa parecer, “ainda toca bem alto no presente a voz de nossa época não metafísica”⁷.

As duas facções em constante disputa na época são a metafísica e a teológica, cujas armas mais comuns que uma leva em campo contra a outra são as alegadas provas para as duas afirmações que defendiam como verdadeiros *slogans*:

⁶ Reinhold, *Briefe*, pp. 2-3 (102).

⁷ *Idem*, p. 12 (119).

“só através da razão é possível a verdadeira cognição de Deus”, defendida pela facção metafísica, e “através da razão é impossível a verdadeira cognição de Deus”, levantada pelos teólogos; embora, como Reinhold sugere, o próprio dogmatismo impedia que houvesse muitas batalhas teológicas, exceto por aqueles indecisos que ainda eram explicitamente conduzidos a favor *e* contra a razão.

A falta de universalidade e objetividade para satisfazer a resposta sobre a existência de Deus é tratada na segunda *Carta*, onde está manifesto que os fundamentos e provas para esta questão eram mais relevantes do que a própria questão. Uma resposta positiva a ela

é dada por todas as épocas e povos, com uma maioria de votos que numa cuidadosa inspeção é nada menos que unânime. Este juízo, que é pronunciado por tal acordo universal e confirmado pela igualdade universal dos interesses da humanidade é, portanto, um juízo do senso comum, e deve assentar-se em fundamentos irrefutáveis e universalmente evidentes. Certamente esses fundamentos, tomados juntos como um todo, sempre estiveram presentes e continuamente operativos, conseqüentemente, capazes de serem descobertos e desenvolvidos, mas não inventados ou alterados. No entanto, o real papel que a razão - quando vista como uma faculdade separada - tem nesses fundamentos⁸ poderia ter permanecido para sempre desconhecido, indeterminado, e não comprovado, sem ter sido esse papel, portanto, menos real, ou os próprios argumentos menos convincentes⁹.

É o papel da razão em nossa convicção da existência de Deus que está sendo indagado aqui. Segundo nosso autor, esta pergunta divide-se em outras duas, que vêm atender as necessidades daquele momento conturbado, a saber: a) a razão traz provas

⁸ No texto de 1790 (p. 98) Reinhold insere uma nota de rodapé: “Para o desenvolvimento da sua faculdade, a *razão* requer as funções antecedentes de *sensibilidade* e *entendimento*; e para esta extensão, claro, a convicção da existência de Deus depende também da *sensibilidade e do entendimento*”.

⁹ *Briefe*, p. 23 (136). Isso é muito parecido com o que Kant trata um pouco mais tarde na *Crítica do Juízo*.

apodíticas para a existência de Deus - provas que dispensam totalmente a fé? b) pode haver uma fé na existência de Deus sem solicitação da razão como fundamento? Entendemos que a primeira se trata de uma pergunta metafísica, a segunda, de uma pergunta teológica. As *Cartas* afirmam que a *Crítica da razão pura* respondeu ambas as questões negativamente. Ou melhor, Kant, na verdade, encontrou o verdadeiro fundamento da convicção na fé comandada pela razão. É o mesmo e único fundamento da razão que oferece a fé tanto para os mais esclarecidos, como também para o entendimento mais elementar. Ao mesmo tempo em que ela oferece os mais rigorosos exames para os primeiros, é esclarecedora para os últimos, mesmo estes tendo capacidades mais comuns.

A resposta kantiana une ambos, na medida em que satisfaz tanto o mais astuto dos pensadores com seus argumentos, quanto o mais elementar entendimento com seus resultados. Seus argumentos, que conduzem à fé, estão sempre protegidos contra todas as objeções da hábil razão, as fontes dessas objeções são removidas, e todas as provas dogmáticas a favor ou contra a existência de Deus (por que a fé tornou-se supérflua ou impossível) são aniquiladas. O mais hábil metafísico (ou, o que no futuro será a mesma coisa, o filósofo que conhece a essência e os limites da razão mais precisamente) será, portanto, também o mais inclinado a ouvir a voz da razão prática, que comanda a fé. Esta é a voz que ressoa suficientemente alto também para o mais elementar entendimento¹⁰.

Sobre este ponto, Reinhold explica que Mendelssohn confessou não conhecer bem a obra de Kant, inclusive porque naquele momento sua saúde não estava favorecendo-o muito para um trabalho tão árduo como é o estudo dos textos kantianos. Já Jacobi, ao contrário, em seus escritos a favor da fé, menciona a *Crítica da razão pura* com a autoridade de quem a esmiuçou em detalhes, embora não se

¹⁰ *Briefe*, p. 23 (136).

saiba se sua compreensão foi tão satisfatória quanto deveria. Ora, se ele compreendeu completamente os pontos de vista de Kant, não deveríamos ter recebido a esperada e sagaz apresentação das provas do ateísmo, que também a *Crítica da razão*¹¹ parecia requerer naquele momento. Além disso, diz Reinhold,

teríamos um exemplo menos impressionante para oferecer do quanto os esforços, mesmo do homem mais profundo e perspicaz, devem ficar aquém, sempre que eles quiserem passar completamente por cima da razão nas abordagens de sua convicção na existência de Deus¹².

Refere-se ao suposto salto perigoso de Jacobi entre as instâncias do sensível e suprassensível, mencionado também por Mendelssohn. No entanto, vimos em nossa introdução que não é bem assim, Jacobi recusa uma fé sem razão. Contudo, o texto das *Cartas* sugere que o que levou Mendelssohn a considerar a fé de Jacobi como teológica e ortodoxa, foi o mesmo motivo que levou Jacobi a confundir a fé histórica com a fé filosófica que a *Crítica da razão pura* demonstrou, a saber, a falta de familiaridade com os textos: Mendelssohn em relação ao espírito dos textos de Jacobi, e este, com os de Kant. Porém, há uma diferença, segundo Reinhold: a considerar o modo como Jacobi expôs sua fé, não é de estranhar que Mendelssohn a tenha tomado como algo não tão contrário à ortodoxia comum, o que pode ser uma boa desculpa para a sua interpretação “equivocada”. Ao contrário, Jacobi julgou que Mendelssohn muito provavelmente teria combinado a fé que Kant derivou da lei moral (ou do fundamento da razão) com seu próprio princípio. Seja como for, a disputa entre ambos teve o mérito de expor a ambiguidade dialética da atual metafísica e trazer o assunto para uma discussão mais generalizada. Parece que isso era o mais importante numa

¹¹ Reinhold sempre se refere desta forma à *Crítica da razão pura*.

¹² *Idem*, pp. 24-5 (138-9).

época de resistente esclarecimento.

Mendelssohn protegeu e defendeu uma forma demonstrativa do deísmo e, desde que a nova fonte de convicção fosse tão boa quanto fechada para ele, era considerada como um sistema apenas provável entre todos os outros. Jacobi, ao contrário, ‘tendo comparado uma filosofia com a outra, protege e defende o ateísmo, e contanto que nenhuma nova fonte de evidências seja aberta, ele o aceita como o mais coerente de todos os sistemas’. Os dois homens encontraram fundamento para suas opiniões totalmente opostas em uma e mesma ciência (em nossa metafísica anterior) e apresentaram-nas de um modo que atesta de forma apropriada a universalmente reconhecida familiaridade deles com esta ciência¹³.

Ou seja, eles podiam não ter tanta familiaridade com os textos um do outro e ambos com os de Kant, mas, sem dúvida, conheciam bem a metafísica, tanto que até abusaram dela, pode-se dizer assim, já que Jacobi, por defender a fé, foi tido como um não racionalista, e Mendelssohn como um dogmático ou mesmo como um herege, por ter adotado a filosofia de Lessing e Espinosa. Decerto, acabaram por desencadear na sua época uma busca desesperada por uma versão esclarecida do Cristianismo que assegurasse a existência de Deus como um postulado da razão moral e, com isso, escapasse dos extremos de ambos. Na terceira *Carta*, Reinhold continua explicitando o problema da conexão necessária entre moralidade e religião, onde percorre o caminho para a conciliação das duas entidades, tendo a disputa entre Jacobi e Mendelssohn sido instrutiva nesse processo.

O Cristianismo, de fato, teve o mérito incontestável de unificar a razão e a moral e, embora fosse uma unificação feita pela via do coração e não da razão, ainda assim foi um ganho perante a divisão estabelecida na época. Ambas estavam agora reconciliadas, “a moralidade torna-se esclarecimento mesmo para o mais elementar entendimento, e a religião tornou-se comovente para o mais sangue-frio dos

¹³ *Idem*, pp. 25-6 (140-1).

filósofos”¹⁴.

Mas, a nosso ver, o ganho acabou sendo reduzido por conta de seus próprios partidários que, exaltados, atribuíam a seu fundador o ‘honrado’ título de “salvador da humanidade”, que insinuava o ser supremo como um pai cuja família era a raça humana. Com isso, para seus contemporâneos, Cristo fundara a religião sem moralidade e, entre as poucas seitas filosóficas, a moralidade sem religião. As duas estavam reconciliadas, “mas também unidas por uma relação interna segundo a qual a moralidade dependia da religião, pelo menos na medida em que estava em débito com a religião para sua disseminação e efetividade”¹⁵. A meta real do Cristianismo seria, por conseguinte, fazer as pretensões morais da razão tangíveis para o entendimento de todo homem comum, mas também obter para esse homem comum um lugar no coração dos pensadores e, como isso, torná-lo benfeitor da razão no cultivo moral da humanidade.

O Cristianismo, então, torna-se frágil diante da tarefa impossível de transformar os resultados profundos, oriundos da especulação filosófica, na posse de todas as classes sociais do mundo real. Reinhold lembra que Sócrates já tinha tentado em vão tal proeza. Ainda assim, o Cristianismo nunca perdeu inteiramente sua influência benéfica na educação da humanidade, “mesmo no meio de todos os maltratos que teve de sofrer pela superstição e descrença”¹⁶. No entanto, o mau uso de seu nome feito pelos neoplatônicos, chamados também por Reinhold de ortodoxos, sufocou bastante seu espírito.

No tempo em que o livre e científico cultivo da razão desmoronou com o Império Romano e foi enterrado sob seus escombros por déspotas e bárbaros, essa descendência da ignorância e do orgulho alcançou a dominação do espírito humano.

¹⁴ *Briefe*, p. 30 (6).

¹⁵ *Idem*, p. 30 (6-7).

¹⁶ *Idem*, P. 31 (8).

Em um curto período de tempo, tornou-se fácil para ela cunhar nas mentes pensantes os preconceitos do vulgo, como também exortar o homem comum com as proposições ininteligíveis de uma corrupta sabedoria escolástica – na verdade, como pronunciamentos divinos¹⁷.

Assim, quanto mais essa infeliz descendência conseguia suprimir o uso da razão, mais ela destruía os frutos da união estabelecida pelo Cristianismo, já que sem a faculdade da razão para elevar o espírito da humanidade à existência moral, a imagem de Cristo perante o Pai celestial acabou sendo trocada por outra, na qual tudo se tornou incompreensível, “e a religião tornou-se uma sanção da imoralidade, e sob o pretexto da religião, nações inteiras, escolas avançadas e tribunais emitem agora decisões e executam atrocidades das quais dificilmente se encontrará na história do fanatismo antes da introdução do Cristianismo”¹⁸.

Diante do pessimismo dessa situação, Reinhold acredita que em sua época, a restauração do Cristianismo, ou o que dá no mesmo, a reunificação da religião e da moralidade, depende do que é o fundamento da razão pura, a saber, o estabelecimento e divulgação do conhecimento de Deus. A pura religião e a pura moralidade são indispensáveis na presente época, mas a unificação das duas depende majoritariamente do estabelecimento e disseminação da pura moralidade. Nesse sentido, a filosofia permaneceu, até o momento,

devedora para essa religião, que estabeleceu e disseminou os mais sublimes e importantes resultados da razão prática no mundo real. O momento em que a filosofia pode e deve reembolsar este grande serviço chegou. A razão está sendo pressionada para garantir urgentemente a cognição e a veneração da divindade contra os erros filosóficos, para justificá-la contra dúvidas filosóficas e para ampará-la contra o entusiasmo e a indiferença, os quais crescem na mesma proporção. Se a

¹⁷ *Idem*, p. 31 (8-9).

¹⁸ *Idem*, p. 32 (9-10).

filosofia, a seu modo, deve fazer para a religião o que o Cristianismo, a seu modo, fez para a moralidade, e assim como os cristãos partiram da religião em direção à moralidade por meio do coração, a filosofia deve, então, conduzir a partir da moralidade de volta para a religião por meio da razão¹⁹.

Esta demanda, a filosofia a atende por meio da razão prática, que é o princípio universal da moralidade e do qual a filosofia deve derivar o fundamento da prova, “assim como o Cristianismo encontrou na religião as motivações com as quais ele disseminou e revigorou a moralidade”. Dessa forma, a filosofia torna-se independente da religião, uma vez que estabeleceu seu fundamento para a cognição da moralidade sem interferência daquela, “na medida em que tornou possível evitar o círculo²⁰ usual ao derivar a religião a partir da moralidade”. Este foi um ganho real por parte da razão. Por outro lado, houve uma perda também, uma vez que este processo da filosofia declara a religião dispensável em relação à moralidade. “Assim, a fim de garantir a conexão necessária entre moralidade e religião, a filosofia precisou derivar a religião da moralidade”²¹, o que foi até o momento contrário às opiniões das duas facções que constituem o mundo cristão: uma porque constrói sua religião nos eventos hiperfísicos, e a outra porque o faz na especulação metafísica, mas nunca em princípios da lei moral. No entanto,

para fundar a religião na moralidade completamente e de um modo universalmente esclarecido, a filosofia teria antes que derivar o fundamento de cognição da existência e das propriedades do divino dos princípios da lei moral e, segundo, angariar a aceitação deste fundamento moral de cognição como o único fundamento²².

¹⁹ *Idem*, p. 34 (13).

²⁰ Este é, presumivelmente, o círculo envolvido ao derivar a religião de um comando moral divino apenas depois de já ter assumido Deus como uma fonte dessa moralidade.

²¹ Cf. *Briefe*, p. 34 (13-14).

²² *Idem*, p. 36 (17).

Reinhold não é otimista quanto ao sucesso dessas duas tarefas. Acredita que na primeira, a filosofia não conseguirá fazer avanços consideráveis em relação à situação anterior, e que a segunda seria absolutamente impossível, porque ela teria de lidar com provas metafísicas para expor uma convicção racional na existência e propriedades da divindade; ou seja, na melhor das hipóteses, a filosofia cairia no vazio²³ da metafísica, e isso se tivesse conseguido evitar o uso indevido da razão perante a demanda metafísica. Antes do surgimento da *Crítica da razão pura* esse problema ainda não tinha sido solucionado, apesar das tentativas pelas filosofias supernaturalistas, naturalistas e céticas, cujas provas traziam uma forma lógica tão imprecisa que não podiam convencer ninguém. Logo, as objeções voltaram-se diretamente contra o conteúdo e não contra a convicção dele, e o resultado dessas objeções

transformou-se numa genuína contraprova, fundamentos metafísicos para o ponto de vista oposto, que todos juntaram para negar à razão a capacidade para provar a existência de Deus, porque se acreditou que se tinha encontrado na razão a capacidade para provar a não-existência de Deus. A disputa entre Jacobi e Mendelssohn também nos oferece um exemplo disso. Aqui eu devo tomar a afirmação já citada de que o adversário de provas metafísicas apresenta: “Todos os caminhos da demonstração levam ao fatalismo”. Se esta afirmação é correta, e se todos os caminhos da razão que levam ao fatalismo (ou mesmo se apenas um único deles) são inevitáveis e irrefutáveis por meio da razão, então a contradição entre razão e fé está decidida. Sendo assim, ou a razão é necessariamente sem fé ou a fé é necessariamente irracional, e a razão derrubaria por meio de demonstração o que ela constrói por meio da lei moral²⁴.

Reinhold lembra que mesmo Jacobi pressupõe que a razão reconhece os

²³Por “conhecimento vazio”, Reinhold se refere não ao modo genuíno de conhecimento, mas a um esforço cognitivo inútil que não tem conteúdo, e que foi excessivamente enfatizado por filósofos hiperfísicos.

²⁴*Idem*, p. 37 (18).

caminhos do fatalismo²⁵ como ilusões e que, nesse sentido, Mendelssohn teria tido mais sucesso com suas provas deístas, as quais, mesmo sendo ilusões, se mantêm firmes porque não se deixam aniquilar por outra ilusão: “e por que, de duas ilusões - uma das quais contradiz sua fé enquanto a outra a confirma – a que credita querer atacar a última deveria poupar a primeira?”²⁶

Diante de tudo isso que foi dito, Reinhold conclui que o interesse da religião concorda com o resultado da *Crítica da razão pura*, ou seja, que não é possível a intuição de Deus ou de algo suprasensível. Num artigo de outubro de 1786, que foi publicado no *Berlinischer Monatschrift*, Kant comenta que “se discutirmos que a razão merece o direito de falar *primeiro* em assuntos concernentes aos objetos suprasensíveis, tais como a existência de Deus e o mundo futuro, então se abre uma ampla porta para todo o entusiasmo, superstição, e até mesmo para o ateísmo”²⁷.

A teologia pura, se levada a sério, poderia oferecer uma esperança, se não a solução para o problema, ao menos um caminho para ela, e poderia, através de um bem estabelecido sistema racional da religião, refutar as objeções daqueles que afirmam que a religião não pode ser fundamentada pela razão. No entanto, o fundamento moral de cognição estabelecido pela Crítica da razão como o único “tem a propriedade de ser em si um princípio primeiro e fundamental de um sistema²⁸: ele concede determinação²⁹ e coerência interna para todos os princípios doutrinários de metafísica que pertencem à teologia racional”³⁰. Assim, por meio desse fundamento,

²⁵ Devemos lembrar que Jacobi é simpático ao fatalismo de Espinosa, porque o considera consequente e científico, embora discorde de um modo geral da filosofia deste filósofo.

²⁶ *Idem*, p. 37 (19).

²⁷ *Apud* Reinhold nas *Briefe*, p. 40 (23).

²⁸ O tradutor é cuidadoso ao anotar a filologia: *Grundsatz*: este termo é traduzido às vezes como “princípio fundamental” para indicar o conceito crescente de Reinhold não apenas com qualquer tipo de primeira proposição, mas uma que deva servir como uma apodíctica, verdadeiramente primeira, rigorosa e sistemática ciência filosófica (veremos isso melhor no texto: “Sobre o Fundamento do saber filosófico”).

²⁹ A edição de 1790 (p. 142), substitui “determinação” por “significativa, eficaz determinabilidade”.

³⁰ *Briefe*, p. 42 (27).

a Crítica da razão pode oferecer à teleologia o que a metafísica não pode, qual seja: um primeiro princípio fundamental, e com isso assegurar para ele tudo o que a metafísica realmente pode lhe dar.

Pois, assim como o fundamento moral da cognição se mantém firme como o único que sobrevive a testes, ele dá ao conteúdo, de uma só vez, coerência e determinação eficaz para as noções que são fornecidas pela ontologia, cosmologia e psico-teologia para a estrutura doutrinal da pura teologia. [...] Com certeza, os conceitos de “ser necessário”, “primeira causa” e a “mais alta razão” deixaram de ser o primeiro fundamento cognitivo da existência de Deus. Mas exatamente por este motivo eles são elevados acima de toda contraprova e dúvidas que eram vulneráveis a essa faculdade³¹.

Reinhold atesta o fundamento moral da cognição de Kant, cuja fonte é a razão prática, ao dizer que ele se apresenta como um fundamento inabalável da religião, cuja evidência é a única que poderia ser comparada à da matemática e, assim, está seguro contra o fanatismo a que um sentimento sem razão ou uma fé cega poderiam levar. “É o único fundamento que eleva a existência de Deus acima de todas as objeções para as quais o histórico anterior e as provas metafísicas eram vulneráveis”. Os elementos da moralidade, razão e sentimento unificados³² “dão origem à fé moral e constituem, se posso valer-me desta expressão, o único significado puro e vivo que temos para a divindade”³³.

No contexto da história universal da religião, como mostra a terceira *Carta*, o argumento moral de Deus, depois de ter passado pela mera fé histórica e a mera teologia da razão, onde afirmações hiperfísicas e dogmáticas se debatiam, apresenta-

³¹ *Idem*, p. 43 (28).

³² Eles costumavam estar em dissonância, sempre um era mais desenvolvido que o outro.

³³ *Idem*, p. 46 (33). Sobre esta parte, Ameriks salienta que Reinhold astutamente reconheceu que Kant, embora estivesse claramente fora dos *argumentos teóricos* para afirmações sobre Deus, imortalidade e liberdade, fornecia o fundamento para uma elaboração das legítimas afirmações da pura razão prática (Cf. *Kant and the historical turn*, p. 172).

se agora como a suprema forma da fé e da razão, as quais são combinadas na religião moral pura de Kant. O que Reinhold enfatiza aqui, certamente por ir ao encontro de seus interesses históricos e sistemáticos, “é o processo do desenvolvimento dialético dentro de toda a história da cultura, o qual culmina na narrativa reconstrutora da razão de sua própria realização”³⁴. Esta estratégia reinholdiana aparece de forma ainda mais explícita na abordagem da quarta *Carta*, que apresenta a trajetória anterior até chegarmos ao postulado de Deus e imortalidade da alma, propostos na Crítica da razão, envolvendo o senso comum e a tradição histórica, bem como as dificuldades ocorridas em torno da tematização totalmente inadequada das intuições e conceitos.

O grande mérito de Reinhold, neste contexto, é ter percebido a vantagem da Crítica da razão, que é a de mostrar o quão impossível é demonstrar, por meio de provas, a imortalidade da alma e a existência de Deus,

e que a razão prática, através dos mesmos postulados pelos quais ela pressupõe o mais alto princípio da moral e das leis naturais, também faz necessária a expectativa de um mundo futuro no qual moralidade e felicidade devem permanecer na mais perfeita harmonia de acordo com a determinação daquele mais alto princípio³⁵.

Isso oferece um ganho enorme, não só o de “sistema racional da pura teologia“, mas também de uma “verdadeira e sistemática filosofia da religião”. É esse sistema racional que fundamenta toda a “doutrina da divindade em um único, primeiro e inabalável princípio da fé racional” tratada na *Carta* anterior. Essa união da filosofia e da história trouxe uma importante contribuição para o senso comum (*sensus communis*), já que “até Jesus ficou contente com as declarações do senso comum em ambas as disciplinas”, filosofia e teologia, pois ele extraiu da motivação, ou seja, sem

³⁴ Ameriks, K. - *Kant and the historical turn*, p. 180.

³⁵ *Briefe*, p. 50 (118).

se envolver com provas, poderosos fundamentos da religião e os conectou com a moralidade, demonstrando, assim, que a pura religião prática “tanto tem feito para promover não só o cultivo da moral da humanidade em geral, mas também o cultivo científico da própria moralidade”³⁶. O desenvolvimento histórico foi importante, porque, no início do Cristianismo, a convicção nas considerações morais era indeterminada, e foi necessário um prolongado período para o espírito humano passar de um sentimento indeterminado para uma consciência distinta da necessidade moral. A razão, em certo estágio de seu desenvolvimento, e diante de tantas explicações equivocadas daquele sentimento, se viu forçada a considerar suas convicções, a procurar e aceitar fundamentos para verdades que ela nem sequer era capaz de saber de onde vinham. Vinham da história. Como certamente veio através dela a mais antiga convicção de Deus. No entanto,

assim como nas mitologias dos tempos pré-históricos, o filósofo mal podia questionar o domínio da fantasia irregular e selvagem sobre a razão, também naquelas mesmas mitologias ele dificilmente seria capaz de perceber traços dos conceitos religiosos da razão e de negar que foi realmente desses conceitos da razão que a fantasia emprestou a piedade para seus sonhos ímpios, mesmo se apenas de um modo crepuscular³⁷.

Reinhold, de acordo com Kant, diz que felizmente a razão naquela época já tinha e continuará tendo a causa de sua fé, ou seja, sabe que não pode apoiar em nenhuma intuição os seus conceitos necessários de religião, se não quiser criar objetos incompreensíveis, pois neste registro, ou melhor, sem qualquer intuição, sua convicção não pode ser uma cognição. A razão prática, uma vez que não tenta provar Deus só a partir de conceitos, admite que a existência de Deus não é “compreensível”.

³⁶ *Idem*, p. 52 (121).

³⁷ *Idem*, p. 53 (124).

Durante a luta da razão pura com a névoa da sensibilidade, ou quando a filosofia se apoiava na imaginação, ou seja, na intuição, ela só podia pensar a religião como algo compreensível (o contrário da razão) e, naturalmente, dessa forma, tudo o que a filosofia poderia compreender sobre a religião não passava de uma espécie de crepúsculo, o qual foi se iluminando à medida que a filosofia avançava em seus esclarecimentos e se distanciava da fé cega que, do lado oposto, olhava fixo para a noite do incompreensível. “A luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano”³⁸.

Os primeiros envolvimento da filosofia com a religião diziam respeito às propriedades da divindade e da natureza da vida futura. A existência de ambas era, no entanto, pressuposta, já que os primeiros pensadores, teólogos, não poderiam chegar à existência da divindade precisamente porque esta existência, por conta de sua incompreensibilidade, estava totalmente fora do caminho em que eles foram guiados na sua investigação das propriedades divinas pela luz que irradia a partir dos conceitos da razão. A cada passo nesse caminho era uma mais aproximada, mais ou menos afortunada determinação desses conceitos da razão³⁹.

Já no final desta *Carta*, Reinhold compara porque duas filosofias opostas como a de Descartes e a de Espinosa falharam na tentativa de provar a existência de Deus. O primeiro pensador falhou porque acreditou que para provar a existência divina não é preciso intuição, e o outro, o contrário, porque achava que este conceito tinha de ser apoiado pela intuição, pois ela é necessária para qualquer prova da realidade de um objeto. “Em um único e mesmo conceito do ser mais perfeito, Descartes tinha encontrado um necessário existente, enquanto Espinosa descobriu a substância única”. Este foi mais coerente porque, apesar de ter errado ao insistir em

³⁸ *Idem*, p. 55 (127).

³⁹ *Idem*, pp. 55-6 (127-8).

uma intuição para um conceito da razão, acertou ao pensar que por ele não é possível provar a existência de algo sem extensão.

Kant irrefutavelmente mostrou que o conceito de existência é um conceito original básico do entendimento, o qual é inteiramente vazio sem uma intuição possível no espaço (extensão) e no tempo - ou seja, sem um objeto. Esta não teria sido uma boa ocasião para pensadores espirituosos declararem o autor da *Crítica da razão pura* um espinosista?⁴⁰

Para concluir esta *Carta*, Reinhold dá seu veredito: “Os fundamentos hiperfísicos e metafísicos de cognição têm que preparar o caminho para o fundamento moral; religião supranatural e religião natural devem dissolver-se em religião ética; e a superstição e a não crença darão origem à fé racional”⁴¹.

Na quinta *Carta*: “O resultado da Crítica da razão em relação à vida futura”, Reinhold trata do artigo de fé e da imortalidade, anunciados já na *Carta* anterior, só que agora é em relação ao argumento moral, aos resultados do postulado de Kant, os quais vão determinar toda a segunda parte da obra, da quinta à oitava *Cartas*, mesmo sendo esse postulado de uma vida futura um tópico que o próprio Kant não tratou longamente.

Até agora nas *Cartas*, o autor mostrou que a Crítica da razão descobriu e estabeleceu o mais alto princípio básico de toda filosofia da religião, em que o postulado da razão prática atribui necessidade tanto para as expectativas de um mundo futuro quanto para a pressuposição de um mais alto princípio da moral e das leis naturais. Logo, tal necessidade exige da razão, em benefício da sua lei moral, que ela assuma um mundo onde a moralidade e a felicidade estejam na mais perfeita

⁴⁰ N. do T. “Reinhold está jogando com o fato de que Jacobi recentemente criara sensação ao chamar Lessing de espinosista, gerando, assim, a controvérsia panteísta”..

⁴¹ *Briefe*, p. 64 (142).

harmonia, e ainda que possamos esperar por uma cognição intuitiva dessa harmonia no futuro.

Portanto, não estamos lidando aqui com a satisfação de um **impulso**⁴² que não tem mais necessidade do que a nossa própria existência - com a qual ele cessaria ao mesmo tempo - e que teria plenamente atingido o seu inteiro objetivo, continuando a contribuir para a nossa autopreservação, enquanto nós mesmos existirmos. Com o que estamos lidando é nada menos que o interesse da própria lei moral, que deve, ou contar como um mero ideal, ou pressupor uma vida futura. Consequentemente, este interesse nos impulsiona não apenas a desejar ou esperar por algo, mas nos ordena terminantemente a esperar por algo; e esse interesse carrega com ele o mais forte fundamento de convicção na segunda verdade básica da religião - e, como deveremos ver a seguir, o único fundamento que é plenamente válido⁴³.

Reinhold diz que ambos os tipos de interesses supracitados (o sensível e o moral) não podem ser separados um do outro porque estão fundados na mesma constituição essencial da natureza humana e, exatamente por isso, o interesse moral não caminha no mesmo ritmo que o sensível, pois o sentimento moral tem de ser despertado antes mesmo de ser discernido, e o cultivo científico da moralidade teve de avançar muito antes que ela pudesse ser apresentada para os conceitos determinados e distintos. Como se isso não bastasse, antes que o interesse moral pudesse ser deduzido de sua fonte primeira (a razão prática), e de forma apodítica, teve que obter aquilo que nós precisamos para a investigação crítica de toda a nossa faculdade cognitiva, a saber: o autoconhecimento da razão. Ameriks, com muita propriedade, diz que “fica claro, mais uma vez, que o foco principal de Reinhold é mesmo mostrar como a *Crítica* age de forma que tudo se encaixe de uma só vez: “o fundamento histórico, o

⁴²Grifo nosso. É importante atentar para o fato de que Reinhold já menciona aqui o impulso (*Trieb*), cuja teoria ele vai desenvolver nas “Linhas fundamentais da faculdade de desejar”, § LXXXVI do *Ensaio*.

⁴³*Idem*, p. 66 (169).

senso comum e o caráter sistemático da razão”⁴⁴.

Mesmo o pensamento de uma vida depois da morte, de um ser sem um corpo, é um desenvolvimento tardio que Reinhold atribui ao senso comum, pois era algo impensável quando não se tinha ainda sequer sonhado com a distinção entre corpo e alma. “Então, certamente esta porção do senso comum reterá nada mais nada menos que o conceito de um bom ou mau destino depois da morte, que é determinado pelo curso moral de uma vida antes da morte”⁴⁵.

A reconciliação e unificação da religião e moralidade, bem como o resgate das verdades básicas da religião são emergenciais para o estabelecimento da razão e para afastá-la dos vazios fundamentos metafísicos para a imortalidade. Mas, diz Reinhold,

devemos assumir que a fonte da convicção em uma vida futura está totalmente fora do domínio da razão - e devemos assumir isso se quisermos derivar sua origem de uma revelação sobrenatural. Neste caso, não há conexão necessária, esclarecedora à razão, entre a lei moral e futuras recompensas e punições. [...] Pois, se a lei que chamamos moral é o produto de um incompreensível entendimento e uma inescrutável vontade, então, a necessidade interna, esclarecedora da razão, através da qual as leis morais se distinguem elas mesmas das leis positivas, é uma mera ilusão⁴⁶.

Como já era de se esperar para quem leu a segunda e terceira *Críticas*, Reinhold afirma que o argumento moral kantiano não apela sub-repticiamente para as motivações ou sentimentos de medo ou de esperança, o que era muito natural na época por se tratar de uma incompreensível vontade divina. Nesse sentido, era fácil e conveniente burlar “a letra morta do documento sensorial daquela vontade, os

⁴⁴ Ameriks, K. - *Kant and the historical turn*, p. 181.

⁴⁵ *Briefe*, pp. 67-8 (171-2).

⁴⁶ *Idem*, p. 72 (180-1).

resultados que seus irmãos heterodoxos tinham encontrado em suas investigações no incompreensível”. Ou seja, o que está implícito aqui é a ideia de que não adianta ser bom só para receber recompensas futuras. Kant não pensaria em reprimir nossas paixões através de uma autoridade externa. É só através da convicção moral que se pode resistir às forças externas do medo e da esperança, ou seja, quando a própria razão une essas forças externas com as internas da lei moral, isto é, “quando o fundamento para a cognição de uma vida futura é construído diretamente na moralidade”⁴⁷.

A sexta *Carta* prossegue o tema da precedente e Reinhold admite, para seu suposto amigo esclarecido, a dificuldade de seu propósito: demonstrar precisamente a mesma incompatibilidade do fundamento da metafísica com o interesse comum da religião e moralidade e, para isso, tenciona passar da história para o fundamento metafísico da cognição⁴⁸ dessa imortalidade. A dificuldade, pelo que podemos entender, está relacionada ao fato de que Reinhold vai abordar a questão partindo do fundamento histórico, ou seja, da metafísica antiga, e para isso ele tem de enfrentar todos os argumentos sofisticados do hiperfísico, justamente aquele que não aceita de modo algum outra fonte para sua convicção religiosa que não a sobrenatural. Por outro lado, ele sabe que em tempos pós-*Crítica*, tratar a imortalidade do ponto de vista teórico é extremamente arriscado e problemático. Ele terá, portanto, de se equilibrar na corda bamba sem pender demais para nenhum dos lados. Afirma que “nem mesmo a divindade”, sem o poder da lei moral, teria “a linguagem para nós que pudesse evitar permanecer letra morta para sempre”, e que nenhuma revelação sobrevive ao teste da

⁴⁷ Cf. fim da quinta *Carta*.

⁴⁸ Pela expressão “fundamento metafísico da cognição” Reinhold entende não apenas uma forma de convicção que é baseada nos fundamentos da razão em geral, e é assim definida em oposição à fé cega. A convicção baseada nos fundamentos da razão é absolutamente indispensável para a moralidade da religião, e a fé moral que a *Crítica da Razão* estabelece é construída inteiramente nos fundamentos da razão. Também não quer dizer por este termo todo o uso do conceito psicológico da razão de uma simples substância pensante - e muito menos dizer que do uso que é feito dele na defesa contra os seus oponentes, a verdade básica das religiões de uma vida futura [p. 78 (70-1)].

razão, cujo conteúdo é fundado para não estar em consonância com os próprios pronunciamentos da razão⁴⁹.

Assim, ele acredita que para tratar da unidade entre religião e moralidade, não adianta partir unicamente de fundamentos metafísicos, e aceita que o uso teórico da noção de alma pode ser apropriado, desde que não se trate de uma intuição externa, ou seja, do corpo. Reinhold diz:

O conceito psicológico da razão, que representa nosso eu pensante como uma simples e indestrutível substância, certamente é irrefutável se for para expressar apenas que o sujeito de nossos pensamentos, inteiramente desconhecido é, nele mesmo, na medida em que ele pensa, não um objeto da intuição externa, isto é, não o corpo [*Körper*] - e que, no entanto, **a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante.** Este conceito ainda se contradiz tão logo seu significado se estenda além da distinção entre alma e corpo, que surge na experiência e que nenhum materialista pode racionalizar. Ele se contradiz tão logo é tomado para expressar mais que a mera diferença entre predicado do sentido interno e externo, ou tão logo ele é tomado para expressar o sujeito absoluto do nosso eu pensante, a genuína e incompreensível essência da nossa alma [*Seele*]⁵⁰.

Afirmar exatamente o que pode ser dito *teoricamente* sobre a alma é o ponto mais difícil para Reinhold por tratar-se de um complicado tema filosófico⁵¹, e para nós também fica difícil entender o que ele quer dizer com: “a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante”. Ameriks arrisca uma possibilidade, embora admita que ela não esteja suficientemente clara no texto: que talvez Reinhold possa ter tomado essa alegação como prova de que nossa mente não pode de forma alguma sair da

⁴⁹ Cf. *Briefe*, pp. 76-7 (68-70).

⁵⁰ *Idem*, pp. 78-9 (71-2). Grifos nossos.

⁵¹ Reinhold se refere à complexidade da seção dos paralogismos da primeira *Crítica*, que mesmo Kant não se cansava de revisar.

existência, ou seja, que não devemos dizer que ela possa ser corruptível simplesmente porque os corpos o são. “Diferentemente do próprio Kant, Reinhold não invoca aqui a doutrina da idealidade transcendental do corpo, e por isso também não deixa claro por que exatamente ele acha que *nós* devemos, em última análise (teoricamente, e não meramente na aparência), considerarmo-nos como seres que não são corpos”⁵².

O uso que o metafísico faz do conceito psicológico da razão, diz Reinhold, é falacioso, só para confundir seu adversário de que ele não tem a mesma pretensão, a saber: considerar a distinção entre a essência real do corpo e da alma, cuja afirmação não pode ser possível sem contradição. Assim, enquanto refuta as objeções para essa afirmação, escapa da própria afirmação. Dito de outra forma, esse conceito psicológico lhe serve apenas “como um mero obstáculo para sua convicção em uma vida futura”. Já o uso contrário desse conceito, que transforma o obstáculo em uma fundação, é o que nosso autor entende por “fundamento metafísico para a cognição da imortalidade”⁵³.

Reinhold, então, lança mão do seguinte argumento: considerando esta convicção [em uma vida futura] em relação à sua influência no interesse comum da religião e moralidade (e menos na sua validade), e admitindo que a alma seja realmente um espírito (*Geist*), então a alma é um mero ser do entendimento, logo,

ela pode ser pensada apenas através do entendimento e nunca percebida pela sensibilidade. Mesmo que o entendimento distinga as intuições do sentido interno das intuições do sentido externo e declare as primeiras como simples, porque elas não ocorrem no espaço, ainda assim esta simplicidade referir-se-á apenas às representações percebidas e não a seu sujeito⁵⁴.

⁵² Ameriks, K. - *Kant and the historical turn*, p. 182.

⁵³ *Idem*, cf. p. 79 (72-3).

⁵⁴ *Idem*, p. 80 (74).

Desse modo, ele inverte a noção que os espiritualistas⁵⁵ tinham de que nossa natureza última teria de ser algo como uma mônada, “um ser mental indestrutível definido como um espírito porque tem poderes racionais mais altos e teoricamente é demonstrável como vulnerável à destruição”⁵⁶. Agora o conceito de simples, bem como o de substância, não mais designam um mero algo = x ; ao contrário, o primeiro significa representações reais que sucedem umas às outras no tempo, o outro, objetos empíricos reais que persistem no espaço. Por isso, completa Reinhold,

a cognição deste sujeito, na medida em que é mais do que um simples conceito, não ganha nada quando procuramos estendê-lo sem intuição por meio de conceitos de substância e de simples, ao contrário, ela perde algo, pois nós aumentamos o que está faltando nela por aderência em duas propriedades desconhecidas⁵⁷.

Lamenta que pouquíssimas pessoas, mesmo entre os filósofos, sejam capazes de pensar em um modo puro sobre os conceitos da razão que compõem a ideia da natureza espiritual, até porque, entre as poucas pessoas que são aptas a compreender um conceito da razão de modo regrado, nem sempre estão com a mente e o coração abertos para se contentar com um conceito vazio da razão em uma tão importante matéria. “Assim, a fantasia continua a criar um conteúdo que, ou suplementa um conceito da razão de natureza espiritual que ainda é incompleto, ou preenche um conceito que está completo, mas nem por isso menos vazio”⁵⁸.

No entanto, a conclusão de Reinhold sobre essa questão é polêmica. Ameriks, por exemplo, diz que a abordagem de Reinhold foi infeliz quando ele afirma que o sujeito ou x que somos pode definitivamente existir de algum modo que seja

⁵⁵ Leibniz, diga-se da passagem.

⁵⁶ Ameriks, *op. cit.*, p. 182.

⁵⁷ *Briefe*, p. 81 (76-7).

⁵⁸ *Idem*, p. 86 (84). É provável que neste ataque, Reinhold refira-se a Jacobi.

mais do que mera aparência. Ora, “isso *não* é dizer que haja ainda alguma evidência que seja especificamente uma alma-substância ou espírito”, e que ele só obscurece este ponto ao dizer que podemos chamar a alma de ‘espírito’ ou de ‘substância’ ou ainda de ‘simples’, “desde que não afirmamos sermos capazes nem de determinar um objeto do sentido externo dentro da experiência, nem de afirmar a imortalidade além da experiência”. Assume que isso pode ser verdadeiro, mas que Reinhold não convence pelo modo como coloca os termos, já que “não afirma uma negação categorial do espiritualismo, que é, sobretudo, um dos dois principais pontos substanciais da teoria da mente”, ao contrário, ele nem sequer se importa com ela, nem mesmo quando diz que nenhuma mera representação metafísica do eu é importante, pois, de qualquer forma, nós nada sabemos sobre este eu (pp. 75-80 da sexta *Carta*). Isso pode levar a consequências sérias, como por exemplo, ignorar que Kant sugere que nós *saibamos* (teoricamente) ao menos a importante verdade de que existe algum tipo de *eu* e que *não pode ser conhecido* (teoricamente) como espírito - e ainda, também *não pode* ser espacial ou material em si. O segundo ponto principal da teoria crítica da mente, a saber, que o ‘materialismo’ ou ‘naturalismo’ deve ser excluído⁵⁹, Reinhold também endossa. “Mais uma vez, ao invés de elaborar aqui, nesta mais alta controversa afirmação de cruciais argumentos subjacentes de Kant em favor do idealismo transcendental, Reinhold conclui reiterando as vantagens práticas do argumento moral de Kant”⁶⁰.

A sétima *Carta* discute a teoria da mente em Kant e tem como título: “Um esboço da história do conceito psicológico da razão⁶¹ de uma simples substância

⁵⁹Ver Kant, *Crítica da razão pura*, A 379-83, B 420 e também *Prolegômenos* §§ 46, 57.

⁶⁰Ameriks, *op. cit.*, p. 183.

⁶¹O tradutor esclarece em nota que, por “conceito psicológico da razão” Reinhold entende não um conceito psicológico do poder da razão, mas conceito da razão de um ser psicológico. Nas *Briefe I* (ed. de 90) ele torna isso mais claro ao falar da “ideia” psicológica da razão do sujeito, no sentido kantiano de uma noção transcendental que define uma inteira disciplina racional em um modo puro.

pensante“. Trata-se de um assunto bastante complicado e de difícil compreensão. No que diz respeito ao modo como os antigos entendiam a substância pensante, a diferença entre alma, representada pelo sentido interno, e corpo, representado pelo sentido externo, Reinhold salienta que a teoria crítica pensou o contrário: evitou o extremismo dos gregos que encorajava ou ao materialismo ou ao espiritualismo. Este eleva o intelecto ativo para demonstrar uma alma independente; aquele reduz as características epistemológicas da receptividade para meras ações do corpo: ambos, no entanto, afastam a mente do corpo ou vice-versa.

A meta da *Crítica* é ir além dos debates tradicionais sobre a dualidade mente e corpo, pela nítida distinção das próprias afirmações sobre diferentes tipos de representações (internas e externas) e suas regras aparentes, a partir de impróprias afirmações metafísicas sobre as diferenças de coisas em si⁶².

Era inevitável a distinção entre o eu e o corpo tanto na consciência como nas leis da sensibilidade, mas a partir da *Crítica*, com a teoria das faculdades, isso fica bem menos complexo, segundo Reinhold, pois ela descreve a distinção da mente sem a anterior profusão confusa de almas, “ela já tem de ser dada também na intuição”⁶³. Assim, o desacordo sobre a distinção entre o corpo e a alma surge não do fato de que elas realmente são diferentes, com isso todos concordavam, mas sim no que essa diferença consistia, a saber: nas leis da faculdade de conhecimento do espírito humano⁶⁴, que ainda eram desconhecidas, cujo fundamento foi descoberto na análise desta faculdade que a *Crítica da razão pura* empreendeu.

⁶² Ameriks, *op. cit.*, p. 183.

⁶³ *Briefe*, p. 89 (143).

⁶⁴ *Menschlichen Erkenntnisvermögen*. Esta expressão é precursora da *menschlichen Vorstellungsvermögen*, que será usada um pouco mais tarde por Reinhold na *Filosofia elementar (Elementarphilosophie)*.

Foi provado apoditicamente que este fundamento era, é e será nada mais que o papel que a razão prescreve para o conceito de alma em conformidade com as leis das intuições interna e externa - um papel que está contido na seguinte fórmula: não é possível pensar o sujeito dos predicados do sentido interno por meio de predicados do sentido externo⁶⁵.

Esta fórmula é a do conceito psicológico da razão da simples substância pensante, que tem sido o pomo da discórdia entre os materialistas, na medida em que foi tomada pelos metafísicos anteriores para ser uma introspecção da razão. Mas, uma vez que este conceito foi fundado na natureza da faculdade humana de conhecimento como “uma *regra da razão* não reconhecida, ele trouxe uma convicção universal e invencível em uma distinção entre corpo e alma que não poderia ser demonstrada, ou seja, uma distinção para a qual nenhum fundamento objetivo poderia ser especificado”⁶⁶. Segundo Reinhold, é bastante recente o momento em que se chegou ao ponto de esgotar o conceito de pensamento por meio da análise da faculdade de conhecimento, “que determinou inteiramente o significado e o uso dos conceitos de substância e de simples”.

Para ilustrar essa concepção de que as regras da razão sempre estão incluídas entre muitas outras leis não reconhecidas de nossa faculdade de conhecimento, Reinhold se serve de uma metáfora que faz um paralelo entre a teoria de Newton e a de Kant:

Tanto quanto os raios de luz deram cor aos corpos mesmo antes que Newton os observasse neste efeito benéfico, as leis da nossa faculdade de conhecimento, que são expressas pelo conceito psicológico da razão, deram origem à distinção entre corpo e alma antes de Kant tê-las descoberto nesta faculdade. E, assim como antes de Newton havia uma luz não compreendida atribuindo a sua cor aos corpos e

⁶⁵ *Idem*, p. 90 (144).

⁶⁶ *Idem*, p. 91 (144).

creditando-a por nada mais que a iluminação desses corpos, também antes de Kant havia uma razão não compreendida em seu conceito psicológico⁶⁷.

Na época dos metafísicos, seus próprios fundamentos de cognição do que o corpo e a alma eram em si mesmos, fora da nossa forma de representação, eram os únicos meios que existiam para se obter a distinção entre corpo e alma. Naturalmente, isso só podia gerar intermináveis controvérsias. Só num longo e gradual processo, culminado na Crítica da razão, é que uma faculdade foi concedida à razão para apreender as regras subjetivas e as leis de uma coisa em si. Assim, com uma lei subjetiva de nossa faculdade de conhecimento, aparecem as primeiras expressões do uso próprio da razão, já que, na sua totalidade, as regras subjetivas são um trabalho unicamente da própria razão. Com isso, não se estabelece mais nenhum tipo de objeção em torno da faculdade de conhecimento, pois ela, somada à sua antiguidade histórica, “teve de ser mais ou menos evidente para todos os indivíduos humanos” - daí sua disseminação popular e universal”, como também “o acordo antigo e duradouro que atribui a esta distinção [do corpo e da alma] um estatuto permanente entre os vereditos do entendimento humano universal”⁶⁸.

Assim, como um produto natural do espírito humano, essa distinção tem todas as propriedades necessárias para se tornar

um obstáculo para a religião básica da verdade de uma vida futura: antiguidade, popularidade, disseminação universal e irrefutabilidade - propriedades que mesmo o mais orgulhoso dos metafísicos hesitaria em reivindicar, dada a sua transformação pela escolástica em um produto da ciência ostensiva e seu mal uso como uma fundação para a convicção religiosa. Desconhecido e não desenvolvido, o conceito psicológico da razão realizou para a religião o único serviço que ele poderia prestar

⁶⁷ *Idem*, pp. 91-2 (146).

⁶⁸ *Briefe*, p. 92 (146-7).

a ela, se seu conceito for tomado no significado fornecido pela *Crítica da razão pura*. [...] E como resultado, a expectativa de uma vida futura fundada na necessidade moral estava completamente protegida de uma possível refutação por conta da morte e da dissolução do corpo⁶⁹.

Ora, a única imagem que sobrou do corpo conhecido no momento foi a do ar e, desse modo, “o sujeito da vida (*anima*) veio a ser um corpo invisível que apareceu somente através de seus efeitos”, tornando-se, então, uma substância etérea (*spiritus*). Reinhold afirma que esta fantasia que encontrou a imagem desejada no corpo invisível trata-se do esquema da imaginação⁷⁰, do conceito psicológico da razão de uma substância simples, “a qual expressa a simplicidade do sujeito da intuição interna por meio de sua invisibilidade, e sua substancialidade por meio de uma percebida realidade invisível (ar)”⁷¹. Com essa [noção de] simplicidade, ele completa, as escolas subsequentes transportaram a alma para além do horizonte de todas as coisas compreensíveis.

Ameriks comenta que essa estratégia de Reinhold, em seu tempo, além de ter influenciado estudiosos de Platão e de causar efeito sobre similares relatos da mente por idealistas alemães, ainda desarma de antemão duas prováveis objeções para a sua consideração histórica das teorias antigas: a que dá muito pouca atenção ao papel da noção de “alma mundana”, e a que minimiza a possibilidade de que a discussão antiga sobre uma alma separada fosse meramente figurativa⁷².

O fim desta *Carta* e a oitava inteira tratam de mostrar, especificamente, os modos como a teoria de Kant progride, ou mesmo melhora, em relação às escolas antigas no que se refere à distinção entre corpo e alma, mesmo se levarmos em conta

⁶⁹ *Idem*, pp. 92-3 (147-8).

⁷⁰ Cf. o capítulo que trata da teoria do esquematismo kantiano na *Crítica da razão pura* (A 137/B 176ss), e também o capítulo dos paralogismos da razão pura (A 339ss/B 397ss).

⁷¹ *Briefe*, p. 94 (150).

⁷² Ameriks, op. cit., pp. 183-4.

que no kantismo a teoria da mente não é um assunto tão claro. Kant foi bastante parcimonioso com ele. Mas é onde encontramos, pondera Ameriks, quase escondido no exame histórico das *Cartas*, as mais perspicazes observações teóricas de Reinhold sobre a filosofia crítica. Seu argumento antecipa de alguma forma os aspectos contidos na segunda edição da primeira *Crítica* sobre a Refutação do idealismo.

Reinhold toma como referência as quatro principais doutrinas da antiguidade para comparar com a de Kant e mostrar o quanto esta melhora a faculdade de conhecimento em relação àquelas: a de Platão, a de Aristóteles, a dos estóicos e a epicurista. Na teoria platônica (ou metafísica), deparamo-nos de imediato com a principal diferença: os conceitos inatos são opostos aos conceitos do entendimento e das puras intuições, tais como são expostos na *Crítica da razão pura*, cujas condições de cognição referem-se à experiência.

Os conceitos de Platão eram representações das coisas em si, representações que aquele grande homem permitiu ao entendimento ter não apenas em pensamento, mas também em intuição, e as quais ele derivou de uma primeira vida natural da alma. Para ele, toda cognição da vida presente era então uma mera recordação de uma anterior, assim como cada erro do entendimento era uma consequência da conexão da alma pensante com a alma sensível do corpo, que ele considerou como uma prisão e como um antagonismo natural da alma pensante⁷³.

Contudo, fica a dúvida de como o entendimento e a sensibilidade deveriam ser essencialmente diferentes e ao mesmo tempo partes essenciais de uma e mesma faculdade de cognição, pois essa teoria afirma um discernimento sobre a natureza da alma em si, que parece ser impróprio.

Em Aristóteles, sua teoria lógica não explica como o intelecto ativo

⁷³ *Briefe*, p. 100 (158-9).

permanece independente da instância do sensível. O entendimento passivo ou sensível “deveria explicar a unidade da faculdade de cognição, e as duas diferentes almas (pensante e sensível) deveriam explicar a distinção entre pensamento e sensibilidade. Em todas as outras escolas filosóficas - escolas que não adotaram a conveniência das duas almas - essa distinção desaparecia”⁷⁴.

É o caso do Estoicismo e também do Epicurismo, que não reconheceram qualquer distinção entre a alma racional e a sensível. Epicuro, cuja teoria também é chamada de psicológica, tem um modelo passivo voltado para a sensibilidade, em que as representações abstratas são derivadas das representações dos sentidos, portanto, sua teoria falha ao querer explicar leis vindas da atividade e espontaneidade do entendimento⁷⁵. Já na escola estóica, ou moral, Zenão aplicou um modelo contrário, bastante elevado, em que excluía a intuição sensível de uma representação na cognição da verdade. Dessa forma, a representação era derivada apenas do entendimento ativo, e falhou porque atribuía poderes causais ao intelecto quando tentava derivar, apenas do entendimento, efeitos que pertencem, na verdade, ao reino da sensibilidade, como o despertar de desejos (inclinações e paixões). Assim, a distinção entre corpo e alma fica totalmente sem sentido tanto numa escola quanto na outra, e Reinhold aponta as consequências negativas geradas por essas doutrinas quando elas fundem modos essencialmente diferentes de cognição: “a moralidade se transformou em um mero ideal inatingível da razão no sistema estóico, e em um sistema totalmente calculado de interesse próprio e sensibilidade refinada no sistema epicurista. E como consequência ainda mais negativa, a doutrina da imortalidade

⁷⁴ *Idem*, p. 101 (160-1).

⁷⁵ “Para Epicuro, tanto as *prolepseis* [antecipações] como as *kataleipseis* [compreensões] pertenciam à sensibilidade. Eram *representações de objetos ausentes* adquiridos a partir de impressões sensoriais anteriores, e o critério da verdade [desses objetos] foi o acordo deles com novas impressões do sentido” (N. do T., p. 101).

desapareceu em ambos”⁷⁶. Aristóteles, embora defendesse que para a alma racional todos os conceitos são devidos aos sentidos (incluindo até mesmo os mais adequados para a alma), pelo menos aceitava uma alma animal, diz Reinhold, a qual ele pôs em “comunhão imediata com os sentidos através da sensação e deixou de compartilhar do seu destino com a morte”⁷⁷.

A conclusão de Reinhold sobre essas escolas filosóficas é a seguinte: elas sabiam que as faculdades sensíveis e racionais do conhecimento, mesmo não sendo muito acessíveis à compreensão, tinham uma inconfundível influência em suas ideias sobre a natureza do material da alma em si, embora todas estivessem em acordo de que o material da alma era de um “tipo diferente e mais fino” que o do corpo.

Aqueles que adotaram uma alma sensível ao lado de uma alma pensante derivaram a última da mais nobre parte do mundo-alma, ou diretamente da divindade, e concederam a ela imortalidade sem exceção. Outros aboliram a distinção entre as duas almas: ou como Epicuro, que negou o mundo-alma, ou como os eleatas, Heráclito e os estóicos, que consideraram a alma como nada mais que mera matéria, ar, fogo ou água, e afirmaram sua mortalidade diretamente. A alma sensível - reconhecida ou não imediatamente nela a faculdade de pensar - estava muito intimamente relacionada com o corpo para ser capaz do melhor destino, aquele que apenas o poder suprassensível do pensamento pode alcançar, graças à sua espontaneidade e afinidade com a primeira causa espontânea⁷⁸.

Tudo isso ocorre porque, para esses filósofos, sensibilidade e entendimento eram tomados como atributos de um e mesmo sujeito, e entendiam a sensibilidade como uma modificação do entendimento (estóicos) ou o entendimento como uma modificação da sensibilidade (epicuristas)⁷⁹. Por causa disso, a matéria do sujeito

⁷⁶ *Briefe*, pp. 101-2 (162).

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Idem*, pp. 102-3 (163-4).

⁷⁹ Cf. p. 111 (258).

dessa alma foi considerada como similar à natureza do corpo, pois, segundo eles, esse sujeito estava conectado ao corpo através da sensação.

Reinhold continua a explicar o curso do destino pertencente ao conceito psicológico da razão na oitava *Carta*, que tem como título: “A chave mestra para a psicologia racional dos Gregos”; e volta a falar que o grande problema para os gregos era a difícil compreensão da faculdade de conhecimento, o que levou a uma “variedade de modos perante o simples”, o que impediu a descoberta de leis que poderiam esclarecer qual é o elo que une a “distinção e a conexão entre sensibilidade e entendimento, entre sentido interno e externo (ele explora bastante estes conceitos no *Ensaio*), e entre entendimento e razão”⁸⁰. A transitória e intransitória natureza da alma, que Reinhold chama respectivamente de materialismo e espiritualismo dos gregos, ele deriva do mal-entendido em relação à distinção e à conexão entre sensibilidade e entendimento. Classifica essa distinção e conexão em grupos de pensamento: Platão estava de acordo com Epicuro, Zenão, com Aristóteles, assim como mais tarde o pensamento de Leibniz sobre isso concordava com Locke, e o de Mendelssohn com o de Helvécios. O ponto de vista dos estóicos era moral, e essa moralidade foi enfraquecida pelos epicuristas para o propósito da filosofia deles. Como consequência, houve a modificação da própria psicologia do sistema moral dos estóicos. “Considerando que este adversário permitiu até mesmo as atividades do entendimento para emergir da fonte das representações empíricas (sensação), a escola estóica retraiu as representações da sensibilidade de volta para a fonte das ações morais - para a razão”⁸¹.

Aristóteles, a partir de uma perspectiva lógica, toma o entendimento passivo (que ele distinguiu do ativo) como um elo para juntar a espontaneidade do

⁸⁰ *Idem*, p. 105 (249).

⁸¹ *Idem*, P. 110 (257-8).

entendimento à receptividade dos sentidos; e a partir de uma perspectiva metafísica, ele não só distinguiu um do outro, mas também separou essencialmente os dois, e designou-os para diferentes sujeitos.

Desta última perspectiva, então, o entendimento passivo era para ele não a causa, mas o mero efeito da conexão entre entendimento e sensibilidade, ou mais precisamente, da conexão entre a alma pensante e sensível, que cessava com a morte. Segundo Aristóteles, apenas o entendimento ativo sobreviveu ao cessar desta conexão; o entendimento passivo, juntamente com a alma sensível, partilhou no destino dos órgãos dos sentidos⁸².

Nesta perspectiva metafísica, segundo Reinhold, Aristóteles partilha o mesmo ponto de vista de seu mestre Platão, pois as investigações platônicas sobre a alma privilegiam as considerações metafísicas sobre a natureza, origem e propriedades objetivas em geral do ser pensante e sensível em si mesmo. Menos enfoque mereceram as análises lógicas das leis do pensamento, ou observações psicológicas em relação à constituição subjetiva da faculdade de conhecimento. No entanto, “ele confundiu a faculdade de cognição com seu sujeito desconhecido, ou seja, ele inferiu a partir da natureza de um, a natureza do outro”⁸³. Nisso, as investigações de Platão ficaram no mesmo patamar que as dos dogmáticos que vieram depois dele (os materialistas e os espiritualistas). Na verdade, por falta de opção, tudo indica que eles foram forçados a fazer tais inferências “até que a *Crítica da razão pura* demonstrasse que, da própria natureza da faculdade de conhecimento, o sujeito daquela faculdade necessariamente é e deve permanecer sempre [um algo] = X”⁸⁴.

Sendo assim, conclui Reinhold, as mais diferenciadas escolas gregas não

⁸² *Idem*, p. 112 (260).

⁸³ *Idem*, (261).

⁸⁴ *Idem*.

foram capazes de reconhecer nem a essencial distinção entre os dois componentes da faculdade de conhecimento (epicuristas e estóicos), nem a essencial conexão deles (os peripatéticos e platonistas). Afirma que o mal-entendido foi inevitável até que o espírito humano conseguisse, através de continuado esforço, tornar-se capaz de uma análise de sua faculdade de conhecimento tão precisa e completa quanto a que forneceu a *Crítica da razão* através da pura sensibilidade, pois sua teoria do conhecimento concedeu aos sentidos externos um papel epistemológico central, exatamente o que os gregos temiam, quando hesitaram em dar ao corpo um papel essencial no processo de conhecimento.

A conclusão das *Cartas* mostra que, depois de passar por tantas tentativas fracassadas, apenas pelo caminho da *Crítica* se pôde chegar à conexão das nossas faculdades subjetivas (entendimento e sensibilidade), pois apenas esta ligação pôde fornecer uma base filosófica, com arcabouço teórico válido para nos livrar do que Reinhold chamou de duplo mal da época: o espiritualismo e o materialismo.

Neste sentido, independentemente dos prováveis ‘esbarrões’ conceituais que talvez tenham limitado um pouco o desempenho das *Cartas*, até porque seu autor abordou várias e complexas teorias em seu desenvolvimento, é inegável o quanto elas contribuíram para os avanços sistemáticos inclusive no interior da própria *Crítica*, uma vez que a famosa e aperfeiçoada segunda edição da *Crítica da razão pura* estava para ser publicada. Isso sem falar que um dos principais objetivos das *Cartas* foi alcançado plenamente: a promoção da popularidade de Kant.

CAPÍTULO II

Teoria da consciência I

O que não pode ser representado sob a forma da representação é absolutamente não representável.

Reinhold, *Versuch*, § XVII, p. 250.

Introdução

Antes de definir o que é uma representação ou o que constitui em nós uma faculdade de representação, Reinhold menciona no *Ensaio* exemplos de destaque na história da filosofia. Como leitor das filosofias do século XVII e começo do XVIII, inclusive a filosofia inglesa de Locke, Shaftesbury, Hume, não hesita em citar Locke e Leibniz como pensadores expoentes cujas teorias da representação eram opostas em sua origem: Locke com seu empirismo que afirma a matéria dada como algo fora de nós, cujas representações simples das coisas exteriores eram influenciadas por essas coisas; já o intelectualismo de Leibniz confunde, segundo Reinhold, a simples forma da representação com a própria representação, “no que ele fez *produzir*, e não *gerar*”, a partir de uma matéria dada, as representações pelo representante...”. Ou seja, o que Reinhold procura não poderia estar nem no empirismo nem no racionalismo; pois:

¹Reinhold diferencia os termos produzir e gerar “*hervorbringen e erzeugen*”. A produção seria plenamente assumida pelo sujeito; a geração é uma causalidade parcial, pois seria preciso ainda uma doação da matéria.

A representação não pode se *dar* ao representante nem ser *produzida* (*hervorgebracht*) por ele, mas deve ser *gerada* (*erzeugt*) por ele. À geração pertence uma *matéria* (*Stoff*), que nenhuma força finita pode se produzir (produzir a matéria se chama criar [*erschaffen*]), e que, portanto, deve ser *dada*; e uma *forma*, que é o que é *produzido* na matéria. *Locke* pode *dar* representações simples à mente (*Gemüt*) (que não podem mais se dividir); *Leibniz* faz representações em geral serem produzidas da mente².

Nesse sentido, Reinhold só podia mesmo recorrer a Kant, pois, como sabemos, para produzir a sua “teoria crítica” Kant incorpora em sua filosofia elementos do empirismo de Locke e Hume e do intelectualismo de Descartes e Leibniz, cuja mudança proporcionada no alicerce do conhecimento é chamada, por motivos semelhantes aos dos astrônomos, de “revolução copernicana”, onde o conhecimento deixa de ser submetido à ditadura do objeto para passar a ser conduzido pelo sujeito. Com a junção desses elementos comuns às duas vertentes filosóficas, Kant elabora os juízos sintéticos *a priori*, os quais também vão provocar grandes discussões porque, na verdade, eles não foram bem compreendidos, conseqüentemente, não aceitos pela comunidade filosófica no momento da publicação da *Crítica*.

Dessa forma, a *Crítica da razão pura* avançou muito em relação ao que era

²*Beiträge I*, pp. 190-191. (Este cap. III intitula-se: “*Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*”). A tradução francesa de Goubet foi de grande ajuda na tradução das partes deste capítulo que tratam da *Neue Darstellung*. A *Neue Darstellung*, editada um ano depois (1790), é um texto de apoio ao *Versuch* (1789), embora rompa com ele ou mesmo o ultrapasse em alguns momentos. Isso ocorre devido à posição nuclear que o princípio da consciência ocupa na obra; aliás, muito mais central nesta que na de 1789, o *Ensaio*. Mesmo a expressão *Satz des Bewusstseins* só é mencionada de forma explícita neste texto, no *Ensaio* ela só aparece em espírito. Isso propicia opiniões de que Reinhold teria negligenciado esta questão no texto anterior, e que a *Neue Darstellung* foi escrita mais como um complemento do que como um suporte da anterior. Opiniões bastante plausíveis, a nosso ver, uma vez que a principal característica deste pensador é a autocrítica. A *Neue Darstellung* é citada pelos autores fluentes em Reinhold como *Fundamentallehre*. Adotamos também esta nomenclatura no trabalho.

vigente, no entanto, não tinha como alcançar o objetivo de dar validade apodítica à ciência, nem tinha este propósito, e Reinhold o sabia perfeitamente. A *Crítica* tem por fundamento a possibilidade da experiência, isto é, um fundamento que fornece como ponto supremo no sistema dos princípios do entendimento puro apenas uma lei fundamental para o uso do entendimento na experiência, a lei suprema enquanto tal é possível para a sensibilidade e o entendimento e também supõe, para não incorrer numa grave alegação sub-reptícia, e mesmo *poder ser provada*, as teorias verdadeiras da sensibilidade, do entendimento e da faculdade de representação³. Sendo assim, Reinhold não pode se satisfazer com a “possibilidade da experiência”, a qual constitui, no kantismo, o princípio de todas as proposições sintéticas, pois, na ‘revolução copernicana’, tal como Kant a concebeu, o sujeito transcendental cognoscente, por estar em relação dinâmica com o mundo que ele deve ter em conta, não engendra integralmente seu objeto, e, nesse sentido, a necessidade decorrente dos objetos da experiência só pode ser hipotética, própria à lei da causalidade (ou da série causal), cuja aplicação é submissa à contingência do objeto empírico. Ou seja, Reinhold conclui que a experiência possível segundo os moldes kantianos só pode ser contingente. Por conseguinte, o sistema kantiano não parte de um princípio absolutamente certo, *a priori*, e Reinhold procura, em vista de uma filosofia sistemática, basear-se num princípio que não se ampare no modelo heurístico do “se...então”, como o de Kant, isto é, procura uma filosofia com possibilidades de ser uma ciência rigorosa, apodítica, e não hipotética. Só um fundamento certo e evidente poderia pôr fim às querelas daquele momento. É na *Filosofia elementar*

³ Cf. *KrV*, A 148 e B 188.

(*Elementarphilosophie*), com o princípio da consciência (*Satz des Bewußtseins*), compreendido como a faculdade das representações (*Vorstellungsvermögen*), que o autor propõe uma complementação do sistema crítico kantiano. É neste sentido que Reinhold diz no *Ensaio*⁴ que prefere usar o termo faculdade de representação em detrimento da força representante (*vorstellender Kraft*), já que normalmente se entende por força a faculdade tomada com o sujeito desta, a substância representante. É exatamente o contrário que ele quer fazer, seu interesse por enquanto é definir a força pela faculdade, “pois a força só manifesta a sua faculdade ativa ou passiva nos seus efeitos e não há outro modo de conhecer uma força senão procurando averiguar nos seus efeitos aquilo que, em primeiro lugar, os possibilita, isto é, a sua *faculdade*”. Uma força não pode ser incluída num conceito de faculdade sem cair num círculo vicioso⁵.

O princípio de representação reinholdiano, tendo em vista numa única raiz do conhecimento as três faculdades superiores da mente: sensibilidade, entendimento e razão, oferece vantagens sistemáticas e universais de enunciar as propriedades de

⁴ *Versuch*, § VIII, pp. 202-4.

⁵ É importante mencionar que em todo o *Ensaio* Reinhold pouco menciona o conceito de força representante, com exceção do parágrafo LXXXVI, onde expõe as linhas fundamentais (*Grundlinien*) da faculdade de desejar e a força representante terá um papel acentuado. O que também merece ser mencionado é o modo como Lazzari lê a representação reinholdiana. Ele o faz tendo em vista quatro interpretações (feitas por ele) do conceito de força representante: a) a força representante deve ser propriamente o *fundamento da efetividade da representação* e deve estar presente no sujeito representante; b) a força representante é a espontaneidade por meio da qual o sujeito representante engendra meramente (*bloss*) a forma na matéria de uma representação; c) que entende por força representante a faculdade de representação em geral (espontaneidade e receptividade) dada na mente, a qual é apenas fundamento da possibilidade de representação e, por fim, d) a força representante incorpora o próprio exercício para a forma em fluxo da faculdade de representação. E afirma que isso não quer dizer que, para Reinhold, “entre a faculdade de representação e a bem entendida força representante não exista nenhuma relação, como se poderia ter numa primeira aparência. Ao contrário, a faculdade de representação, como fundamento de possibilidade da representação, é ao mesmo tempo a faculdade da força representante, que pode externar-se apenas conforme a sua faculdade [faculdade de representação] (*Versuch*, p. 560)” (Cf. *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 119). Podemos concluir dessas interpretações que elas são bastante viáveis, a considerar que o texto de Reinhold realmente oferece essas interpretações.

todos os tipos de representação, pois seu conceito engloba “o que tem em comum a sensação, o pensamento, a intuição, o conceito e a ideia”⁶.

Teoria da representação em geral⁷

A base da faculdade de representação é a consciência, cujo princípio é a possibilidade bem determinada para o sujeito representante representar, um princípio ausente de pressuposições, simples e que tenha evidência imediata, o que não requer uma dedução transcendental como a do modelo kantiano, que tem como princípio supremo proposições sintéticas, as quais tornam este princípio evidente por sua prova, não por ele mesmo. O princípio de consciência de Reinhold, ao contrário, fica num nível mais profundo e é determinado por ele mesmo, ou seja, seu sentido (*Sinn*) não pode ser determinado por um princípio superior. Com efeito, ele

só pode ser desenvolvido *analiticamente* (elucidado), mas apenas pelo que ele determina (*sinteticamente*), que resulta dele mesmo e somente dele mesmo, e isso porque ele é pressuposto enquanto constituído (*als ausgemacht*). A definição não só não enuncia o que estaria originariamente contido no princípio de consciência, mas também nada que não pudesse estar compreendido sem a pressuposição que ele formula⁸.

Assim, nas palavras de Morujão, Reinhold não está preocupado em saber,

⁶ *Versuch*, §§ X, XI e XII.

⁷ Ocupa todo o segundo livro de *Versuch* (§§ 6-37).

⁸ *Fundamentschrift*, p. 83. Chenet acrescenta que esse princípio supremo é o princípio de todos os princípios, com valor universal, e não um primeiro princípio da metafísica ou da lógica, mas da filosofia enquanto tal. Então, tudo o que é admitido como certo enquanto se tem necessidade de um princípio para ser assegurado contra mal-entendidos, deve ser determinado imediatamente ou mediatemente por esse primeiro princípio, e não se trata aqui nem de dados históricos, nem de dados físicos, mas somente de problemas filosóficos reais e, particularmente, de razões ainda incertas de nossos direitos e deveres, bem como de nossa esperança em uma vida futura (Cf. a apresentação de sua tradução parcial da *Elementarphilosophie*, p. 130).

como Kant⁹, a qual faculdade de conhecer pertence todas as nossas representações, “ele dá uma espécie de passo atrás em relação à investigação kantiana defendendo que os nossos diversos poderes de conhecer pressupõem já, em nós, a exigência de uma faculdade de representação”¹⁰. Também Chenet¹¹ diz que “a faculdade de representação traz a vantagem de deduzir o que Kant pressupõe”, uma vez que a espontaneidade nela não é mais inerente ao entendimento, mas sim à faculdade de representar em geral, a faculdade de conferir a seus objetos a forma da representação¹². Reinhold também não aceita a relação entre forma e matéria como é apresentada na primeira Crítica kantiana, mas, assim como Fichte fará na *Doutrina-da-Ciência*, não dispensa a relação de ambas em sua teoria, pois, do contrário, teriam uma proposição tautológica que impossibilitaria qualquer conhecimento. Assim, em sua teoria, Reinhold quebra a dicotomia forma/matéria ao colocar graus de representação no aparato de conhecimento, e com isso, desencadeia o processo idealista, o qual não vai mais aceitar a separação dessas instâncias heterogêneas.

A proposição da consciência proposta pelo autor enuncia: “Na consciência, a representação é distinta do sujeito e do objeto, como também reportada a um e a outro, pelo sujeito”¹³. Esta descrição do fato da consciência revela uma ligação da consciência com a representação e mostra que, entre ambas, não há prioridade de uma ou de outra, mas que, ao contrário, a consciência em geral é inseparável de

⁹ *KrV*, A 216 e B 316.

¹⁰ Morujão, C.- “Karl Leonhard Reinhold, da crítica da razão à busca do princípio incondicionado de todo o saber”, p. 741.

¹¹ Chenet, *op. cit.*, p. 4.

¹² Cf. *Versuch*, p. 270. A espontaneidade pertence ao sujeito apenas indiretamente, isto é, apenas à medida que este sujeito tem a faculdade de representação. Mas à faculdade de representação ela pertence diretamente, e por meio dela pertence ao sujeito, cujo predicado é a faculdade de representação como um todo.

¹³ *Beiträge I*, VI, cap. III, primeira parte (*Fundamentallehre*), § I.

representação em geral. Por isso que não há representação sem consciência. No entanto, Reinhold diz no início de terceiro livro do *Ensaio* que a consciência em geral é essencialmente diferente da representação em geral, ela é mais ampla porque comporta a representação, pois é nela que o sujeito e o objeto são distintos da representação¹⁴.

Onde em Kant encontra-se sensibilidade e entendimento como dois diferentes caules do conhecimento humano, Reinhold parte da raiz comum desses caules e deduz, de um único princípio mais alto, a possibilidade da faculdade de representação, em que as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), do entendimento (as doze categorias) e da razão (as três formas das ideias – alma, liberdade e Deus) presentes na natureza da representação em geral, são originariamente apenas propriedades da mera (*bloÙe*) representação¹⁵.

A aprioridade das formas das representações é provada na *Crítica* por sua *necessidade*, e essa necessidade é provada pela *possibilidade da experiência*. Na *Teoria da faculdade de representação*, a *aprioridade* das formas das representações não é provada por sua necessidade, mas sua necessidade é a partir de sua aprioridade, e sua aprioridade a partir da *possibilidade da consciência*. Mostra-se, com efeito, que a consciência em geral seria impossível se a unidade produzida do diverso dado, em que consiste a *forma da representação em geral*, não fosse determinada na mera faculdade de representação¹⁶.

Isso mostra que o fundamento da filosofia elementar tem de poder se

¹⁴ Cf. *Versuch*, p. 323.

¹⁵ Cf. Roehr. S. – *A Primer on German Enlightenment*, p. 138.

¹⁶ *Beiträge I*, cap. IV, “Sobre a relação da teoria da faculdade de representação com a *Crítica da razão pura*” (*Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*, p. 27).

expressar por um princípio que não pode absolutamente ser deduzido de outro¹⁷, ele é primeiro e absoluto e, por essa razão, é preciso que ele seja um princípio imediatamente evidente pela simples consciência. Segundo Piché, apesar de passar despercebida por não oferecer dificuldade de operação, a dedução das categorias está bem presente na *Filosofia elementar*. Todavia, a prova é bem mais confortável ali porque não há a coação da possibilidade da experiência. “O fundamento da prova é o fato da consciência [ali ocorre a síntese], de onde emanam *a priori* todos os componentes formais da representação” e, sendo assim, a dedução reinholdiana das categorias se dá unicamente pelas determinações das formas do objeto *em geral* enquanto representado e, por esta razão, “ela pode se apoiar exclusivamente na evidência interna da faculdade de representação”¹⁸. A representação torna-se um conceito genérico em Reinhold. Aliás, a *Filosofia elementar* tem por meta definir o conceito de representação, o que Kant não fez, segundo Reinhold. A representação na *Crítica* é a determinação de um fenômeno e confunde-se com o conceito de intuição. As formas das intuições dos conceitos e das Ideias são o que há de mais importante na *Crítica*. Nas palavras de Chenet¹⁹, Kant passou tão rapidamente sobre a dicotomia dos juízos analíticos e sintéticos, principalmente sobre o próprio conceito de juízo sintético, que deixou na sombra, insuficientemente analisados, certos conceitos como os de *consciência, representação, forma, aprioridade, objeto, relação ao objeto*. Concordamos plenamente com Chenet, esta insuficiência é ainda mais sentida quando passamos para a leitura da *Crítica da faculdade de julgar*.

¹⁷ Reinhold tenciona pôr fim à regressão ao infinito kantiano, pois o primeiro princípio deve ser ausente de pressuposições.

¹⁸ Piché, *Kant e seus Epígonos, le jugement critique en appel*, p. 100.

¹⁹ Apresentação de sua tradução parcial da *Philosophie Élémentaire*, p. 19.

A possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é um problema que persiste na filosofia transcendental e é a grande pergunta dos adversários da *Crítica*. No capítulo II da primeira *Crítica* denominado “Dedução dos conceitos puros do entendimento”, Kant mostra que, para tratar dos princípios do puro conhecimento teórico e produzir um juízo de experiência, é preciso uma dedução transcendental das categorias porque, segundo o autor das *Críticas*, “não podemos nos servir com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental”²⁰. Dessa forma, os fenômenos em conformidade com as leis estabelecidas pelas categorias podem ser conhecidos como objetos da experiência, constituindo a experiência possível, a qual deve estar em conformidade com essas leis em todo o seu campo.

O que retomamos aqui é o antigo problema da ligação do transcendental com o particular, pois se trata de estabelecer uma unidade entre instâncias diferentes, entre a síntese sensível e a síntese formal, o qual precisa ser resolvido para que se possa explicar o juízo sintético de conhecimento. Kant atribui à imaginação a tarefa da mediação entre um domínio e outro que, por meio dos esquemas transcendentais, o juízo subsume o conteúdo sensível às devidas categorias, ou seja, faz a conexão entre o sujeito e o predicado para possibilitar a unidade sintética e efetivar a representação, isto é, o conhecimento. Os esquemas transcendentais têm uma dupla natureza, sensível e intelectual, o que possibilita o acordo entre os opostos e determina qual categoria usar em dada representação. Ele é sensível porque a representação se dá no tempo, a forma do sentido interno, pois o acesso das percepções na consciência é sucessivo, logo, todos os esquemas que possibilitam as representações, embora

²⁰ KrV. Isso é afirmado mais adiante, na Dialética, A 669 e B 697. “na base deste juízo situam-se conceitos *a priori* da unidade sintética do múltiplo da intuição para pensá-lo como determinação de um objeto”.

formais, estão ligados à sucessão temporal, e assim, são também empíricos. É dessa forma que o entendimento realiza a unificação sintética do diverso e propicia ao sujeito o conhecimento objetivo, o valor objetivo dos conceitos sintéticos, que são as categorias.

Não faltaram críticas sobre este ponto na dedução de Kant, uma delas foi a de Maimon, em seu comentário sobre a *Crítica da razão pura: Ensaio sobre a filosofia transcendental*²¹. Todo seu incomodo se concentrou no fundamento e viabilidade da síntese como gênese da objetividade. O que garante, segundo ele, que esta síntese seja objetiva e tenha necessidade real e não apenas formal ou meramente simbólica? Não crê que Kant tenha resolvido o problema de como aplicar o conceito *a priori* a uma intuição, nem respondido suficientemente à questão *quid juris?* na dedução transcendental das categorias. O conceito de causalidade, por exemplo, é a prova cabal da insolubilidade da questão, pois não prova a realidade objetiva da conexão e não autoriza a transposição do plano lógico para a ordem dos fatos. Conclui que a questão *quid juris?* cai numa irremediável circularidade, pois as categorias que possibilitam a experiência dependem dela ao mesmo tempo para obter realidade, ou seja, as condições da experiência vêm de sua possibilidade, mas a demonstração da possibilidade da experiência depende dessas mesmas condições. Afirma que a questão *quid juris?* só é solucionada em juízos analíticos, onde a relação sujeito e predicado tem pertinência necessária.

Naturalmente essas explicações simplificam sobremaneira tanto a dedução da *Crítica da razão pura* quanto as observações de Maimon contidas em sua obra sobre a

²¹ Cf. *Recepção da Crítica da razão pura*. Coordenação de Fernando Gil, p. 208.

Crítica da razão pura, mas elas são suficientes para entendermos porque Reinhold foge desta circularidade e, em vez de aderir ao esquematismo kantiano, opta pelos graus de espontaneidade, ou graus de representação, já que a espontaneidade é inerente à faculdade de representar em geral.

A representação *sensível* expressa o primeiro grau de representação, que surge imediatamente do modo pelo qual sua receptividade é afetada. Nesta representação a espontaneidade é bem mais passiva que ativa, ela gera a si própria ativamente e sua ação é *apreensão*, ação que coincide com o dado. O segundo grau já é uma espontaneidade ativa do *conceito*, e a matéria dessa representação não é o dado imediatamente afetado como a do primeiro grau, ou matéria crua, como Reinhold a chama, mas a matéria que já recebeu a forma da representação, isto é, já foi processada pela espontaneidade e, por conseguinte, já é representação, pois age numa multiplicidade já representada. O terceiro e mais elevado grau de representação fica por conta da razão e é uma espontaneidade ativa da *Ideia*, que produz através dos conceitos do entendimento. Essas três teorias: da sensibilidade, do entendimento e da razão constituem o terceiro livro do *Ensaio*, o qual será examinado nos dois próximos capítulos.

No entanto, dizer graus de espontaneidade não significa dizer que são espontaneidades diferentes. Trata-se da mesma espontaneidade porque as três são faculdades, elas apenas se apresentam em diferentes configurações e variam de acordo com o tipo e o grau da ação. No terceiro grau, a razão age na ligação da multiplicidade determinada pelo entendimento através da mera forma dos conceitos. Os conceitos, por sua vez, são meros produtos da espontaneidade de segundo grau. Assim, a ação da

razão está para a ação do entendimento como esta para a ação da apreensão²². Reinhold organiza essas operações no início da teoria da razão: “O objeto (*Objekt*)²³ da intuição é o objeto (*Gegenstand*) direto; o objeto (*Objekt*) direto do conceito é a intuição, pela qual o objeto (*Gegenstand*) é objeto (*Objekt*) indireto do conceito; o objeto (*Objekt*) direto da Ideia são os conceitos, pelos quais a intuição pode ser o objeto (*Objekt*) indireto da Ideia”²⁴.

Neste processo, Reinhold não menciona a faculdade da imaginação, e conseqüentemente, também parece desprezar o esquematismo. No entanto, Baum faz uma afirmação meio bombástica sobre isso ao concluir que, numa relação com Kant, “a *Filosofia elementar* pode ser explicada muito claramente: a faculdade de representação na filosofia de Reinhold é apenas outro nome para a imaginação de Kant, a mera representação de Reinhold não significa nada mais que o esquema transcendental da *Crítica da razão pura*”, ou ainda, “que a *Satz des Bewußtseins* não é outra coisa senão a mais conseqüente e mais clara fórmula da dedução transcendental de Kant”²⁵. Concordar com essas opiniões de Baum seria ignorar justamente o projeto principal de sistematicidade de Reinhold, ignorar a inversão que o autor faz no processo de dedução transcendental para escapar da circularidade censurada no esquematismo kantiano e ignorar, principalmente, que o ponto de partida de Reinhold é o de chegada de Kant, ou melhor, o ponto onde Kant pretendeu

²² Cf. Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 97

²³ Reinhold, assim como Kant, distingue os termos *Objekt* e *Gegenstand*. Este significa aquilo que pode ou não ser representado, aquele, significa um objeto real. Adotaremos aqui o uso dos parênteses apenas quando a palavra se tratar do *Objekt*, porque a recorrência desta no texto é bem menor que a recorrência daquela. Sendo assim, sempre que aparecer escrito objeto, sem identificação entre parênteses, tratar-se-á do *Gegenstand*. Em alguns momentos, como nesta citação, será preciso colocar os dois entre parênteses para evitar confusão.

²⁴ *Versuch*, p. 499.

²⁵ Baum, “Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des Transzendentalen Idealismus”, p. 96.

chegar: na consciência do eu pensante. Partindo de uma única raiz, o princípio de representação reinholdiano engloba as três faculdades da mente e, com isso, abrange todos os tipos representações. O máximo que podemos dizer é que a teoria dos graus de espontaneidade pode sim ter tido como base a teoria do esquematismo (até porque Reinhold preza e busca a transcendentalidade do kantismo), porém, mais para se diferenciar dela e não apenas para revesti-la com outras palavras.

A origem do conceito de faculdade de representação

Reinhold distingue as representações em três sentidos: amplo (*weitere Bedeutung*), estrito (*engere Bedeutung*) e mais estrito (*engste Bedeutung*). No sentido **amplo**, a faculdade de representação engloba o sujeito representante e o objeto (*Objekt*) representado, na medida em que contribuem para a representação e pertencem direta e primeiramente às condições da representação, pensada como um todo. Até hoje, acrescenta Reinhold, a representação em sentido amplo foi vista como a força (*Kraft*) de uma substância simples ou de um corpo orgânico, ou ainda como um resultado da combinação de ambos. Já em sentido **estrito**, de todo o conteúdo da representação, só as condições internas são consideradas (apenas a mera representação), logo, como pertencem às condições externas, o sujeito representante e o objeto (*Objekt*) representado do sentido **amplo** são excluídos de seu conteúdo, pois estas são distintas *da mera faculdade de representação*. Nesta só estão contidos a sensibilidade, o entendimento e a razão, ou seja, apenas a mera matéria e a mera forma tomadas juntas, porque pertencem às condições internas da sensibilidade, conceito e Ideia, que são englobadas pelo termo *representação em sentido amplo*.

Nessa depuração, então, já é de se esperar que a representação em sentido **mais estrito**, exclui de seu conteúdo total não só o sujeito representante e o objeto (*Objekt*) representado, mas também a sensibilidade, o entendimento e a razão, “contendo apenas o que não pertence nem exclusivamente à representação da sensibilidade, nem à representação do entendimento, nem à representação da razão, mas à *representação em geral*, a representação *por excelência* (*κατ’ ἐξοχην*)”²⁶.

É importante destacar bem a diferença entre *mera representação* e *representação em geral* porque aparecem bem confundidas nos textos que comentam a filosofia de Reinhold. Até mesmo no texto do próprio autor elas, às vezes, chegam a confundir. Mesmo assim, durante a leitura é importante ter em mente que Reinhold determina com precisão o *contorno* (*Umriss*) que circunscreve a faculdade de representação em geral, porque, em suas palavras,

nada é ganho exceto o conhecimento *do que não pertence a este conceito*, mas muito é ganho para a filosofia se um tal delineamento sustentar a prova de validade universal [*Allgemeingültigkeit*] (a qual eu não quero afirmar sobre a minha própria), o que compensaria o esforço de um desmembramento (*Zergliederung*). [...] Mas este delineamento vazio deve ser preenchido: além das determinações do meramente *negativo* do conceito da faculdade de representação deve haver uma *positiva*²⁷.

Para tanto, é preciso investigar o que são realmente essas *condições internas* da mera representação para se obter o *conceito positivo* designado pelo termo faculdade de representação no **mais estrito sentido**. Reinhold tem a convicção de que para se garantir contra qualquer possibilidade de ambiguidade, este conceito deve ter

²⁶ *Versuch*, p. 219.

²⁷ *Idem*.

validade universal (allgemeingültig), uma rígida determinação e estabelecimento dos conceitos de sensibilidade, entendimento, razão, faculdade cognitiva e seus *limites (Gränzen)*. Esse cuidado faltou até a Kant, segundo Reinhold, pois se não é conhecido o que pertence a cada espécie de representação, o que pertence à *representação em geral*, ao *gênero (Gattung)* representação, não é possível separar as três faculdades, como fez Kant, nem atribuir a elas validade universal. Toda a filosofia depende desta determinabilidade originária²⁸, a qual oferece fundamento à retidão da especulação, evitando, a cada vez, o apoio em outro princípio filosoficamente demonstrável e, conseqüentemente, o perigo de se incorrer num círculo vicioso. O problema é que confundiram a pergunta: em vez de questionarem o que é que constitui a representação, quiseram saber o que a representação constitui em nós, de onde vem e como se formam em nós as representações. No entanto, as condições externas da representação que ocorrem fora do conteúdo da mera representação e devem ser diferenciados dela estão, ao mesmo tempo, ligadas a ela como condições necessárias, ou seja, são distintas, mas ligadas ao mesmo tempo. Com as internas ocorre o contrário, não devem ser diferenciadas porque constituem os elementos essenciais da mera representação.

Como Reinhold explica, então, a mera representação ou as condições internas da representação, de forma a atribuir a ela uma determinação positiva? No parágrafo XIII do *Ensaio* ele diz:

O conjunto (*Inbegriff*) do que pertence apenas às condições internas da representação em geral, ou a faculdade de representação no sentido mais estrito, de

²⁸ Sabe-se que Kant foi censurado por não ter mostrado a origem do conceito.

acordo com sua natureza, não pode ser derivado nem do sujeito representante, ou da alma, nem do objeto (*Objekt*) representado, mas apenas do exato conceito de *mera representação*²⁹.

Reinhold deixa bem claro que não se trata de investigar a causa, a origem da representação, mas sim aquilo no que ela consiste, no que consiste o conceito de mera representação. E aí se põe o problema, pois se houvesse uma definição da representação por excelência, ela não seria a premissa que serve a todas as possíveis explicações, pois haveria algo acima dela definindo-a e, assim, infinitamente, e essa discussão seria totalmente estéril. Mas, apesar da impossibilidade de uma definição, Reinhold diz que é possível e necessário ao menos *pensar* (*denken*) sobre o conceito de faculdade de representação para se chegar a um acordo e poder conceber o que afinal pertence às condições internas da representação, na medida em que são concebíveis.

O conceito de representação (aqui se deve estabelecer representação no mais estrito sentido, *κατ' ἐξοχην*) é certamente representação, mas não é ele mesmo a representação no mais estrito sentido, *κατ' ἐξοχην*, ele é representação, mas não a representação, ele é representação que é um conceito (*Begriff*) e pertence, conseqüentemente, a uma *espécie* (*Art*) de representação enquanto seu objeto, representação no mais estrito sentido é *gênero* (*Gattung*)³⁰.

²⁹ *Versuch*, enunciado do § XIII, pp. 220-1.

³⁰ *Versuch*, p. 228. Uma definição dele conduziria para uma circularidade, mas isso não significa um empecilho para a configuração de uma teoria da faculdade de representação, pois independentemente de uma explicação, a mera representação permanece possível, na qual se pode especificar os atributos pelos quais ela é concebida. Sem os mesmos não se pode conceber a representação. Nessa explicação do conceito de representação deve aparecer uma dissecação ou esgotamento total do conceito de representação, ou seja, tem que ser dado *tudo* o que é representável neste conceito e indicar *tudo* o que é representável à medida que é representável (Cf. Lazzari, op. cit., p. 69).

Para prevenir contra mal-entendidos, como também e, principalmente, assegurar um fundamento universalmente aceito (*allgemeingeltenden*) para o princípio de filosofia, como requer uma teoria da faculdade de representação “digna deste nome” (palavras de Reinhold), a discussão deve *esgotar completamente* pelo conceito de representação *tudo* o que é representável neste conceito e à medida que é representável. A depuração do que é representável nele deve ser levado até o limite real da representação, “e este limite deve ser claramente determinado e mostrado de um modo universalmente válido (*allgemeingültig*)”³¹. Reinhold diz que há critérios para tornar possível a descrição completa do conceito: a) ele deve conter em si poucos atributos devido à sua *generalidade* (*Allgemeinheit*)³²; b) apenas atributos essenciais e não contingentes devem ser possíveis e permitidos na discussão dessa descrição; c) assim que encontrados, os poucos atributos essenciais produzem um critério por meio do qual é possível mostrar imediatamente o que é realmente representável da própria representação, e o que tem que ser pressuposto dela como não representável. Reinhold acredita que a descrição completa do conceito de mera representação em geral, tal qual ele a descreveu, mostra-se viável para atender esses requisitos. No entanto, há boas razões para afirmar que a filosofia anterior não fez este trabalho, ela nunca teve esse pressuposto. Nas palavras de Debru:

Reinhold, conforme os métodos de análise transcendental descobre, em 1789, na defesa e ilustração que ele empreende mais uma vez da *Crítica*, o conceito de representação como um pressuposto do conhecimento. Segundo ele, no

³¹ *Idem*, p. 229.

³² Reinhold lembra que, de acordo com a lógica, à medida que se amplia a extensão do conceito o seu conteúdo torna-se menor (*Versuch*, p. 229). O primeiro princípio deve ser o mais livre, mais simples, o que tem o menor número possível de determinações, ou de predicados.

conhecimento, é a atribuição de predicados ao objeto, que não pertencem senão à mera representação, que é responsável pela incompreensão da qual a *Crítica* foi objeto [*Ensaio*, p. 62]. Essa confusão entre conhecimento e representação é, de fato, o signo do problema crítico que nunca foi percebido pelos leitores de Kant, na medida em que ele encontra sua origem, por exemplo, na questão posta de 1772 sobre a relação da representação ao objeto. O desconhecimento da questão e a confusão dos dois termos são uma só e mesma coisa. Ora, é preciso separar mantendo-os juntos, conhecimento e representação: esta última é um pressuposto³³.

A faculdade de representação em geral, então, torna-se o princípio mais alto da consciência, uma proposição, ou pressuposto fundamental indeterminável que exprime o gênero supremo de toda representação, o predicado mais geral que está em todos os outros predicados, pois é atribuído aos conceitos que aparecem pela reflexão. Todos esses conceitos são espécies do gênero representação. A intuição, o conceito e a Ideia, bem como a sensibilidade, o entendimento e a razão são todas representações ou faculdades de representações, e o que lhes é comum é a *faculdade de representação em geral*. Todas elas estão sob o pressuposto desta faculdade no mais estrito sentido, que se manifesta como o primeiro princípio depurado e indeterminado.

As partes materiais e formais também decorrem dela. As formas da receptividade e espontaneidade são *representações*, mas à medida que são dadas na mente são disposições da faculdade de representação, e à medida que são manifestadas na mera representação em geral são, na verdade, características *necessárias e gerais* dela. A representação da receptividade e espontaneidade fundada no sujeito é apenas possível à medida que o próprio sujeito é representável. Uma vez que a receptividade e espontaneidade constituem a faculdade de representação, elas

³³ Debru, *Analyse et représentation*, p. 178.

são o fundamento de toda representabilidade e, conseqüentemente, também da representabilidade do próprio sujeito³⁴.

A partir do parágrafo XV do *Ensaio*, Reinhold introduz os conceitos de matéria e forma, pois toda representação consiste na união de ambas, já que esses dois componentes não são separáveis na consciência e determinam a pertinência entre sujeito e objeto. A matéria é elemento essencial da mera representação. Ela pertence à representação como condição interna e corresponde ao *objeto representado*, o qual é diferenciado da representação pela consciência. Devemos salientar que Reinhold diferencia matéria e objeto, conceitos que até então se confundiam, pois consideravam tudo o que é representado e pode ser representado como a matéria de uma representação. Ele diz que “ser a matéria de uma representação pode significar duas coisas: ou ser dada *na* mera representação, como o que corresponde ao objeto distinto dela, ou ser o objeto de uma representação, como distinto da mera representação”³⁵. Só para o primeiro caso Reinhold utiliza a palavra *matéria*, para o segundo a denominação apropriada é *objeto*. O mal-entendido conceito de matéria colaborou muito para a má compreensão da representação.

Toda representação, sem exceção, deve ter alguma matéria, logo, também a representação em geral é inconcebível sem matéria tanto quanto qualquer forma de uma coisa real sem matéria. Isso demonstra que o primeiro princípio elaborado por Reinhold é formal, mas não é puramente analítico, porque em sua constituição possui uma matéria dada pronta para ser atualizada. Nenhuma representação pode ocorrer

³⁴ Cf. *Versuch*, § XXI, p. 273.

³⁵ *Versuch*, § XV, p. 230. Mais adiante Reinhold os denomina respectivamente como matéria subjetiva e matéria objetiva.

sem matéria e, “aquilo para o qual em uma representação nenhuma matéria pode corresponder é absolutamente não representável”³⁶, até mesmo as representações vazias, que são admitidas por Reinhold. No entanto, essas representações devem ser diferenciadas das meras representações. A pretensão de que “há representações que não têm objeto” pode significar exatamente o mesmo que “há representações cujos objetos não são reais” ou a cujos objetos só por erro pode ser atribuído o predicado de realidade. Representação *vazia* é a melhor expressão para essas representações reais, as quais têm matéria, mas não correspondem a nenhum objeto real, de modo que, como diz o autor, possa ser mantida a expressão mera *representação* só para aquela representação a que é realmente adequada, isto é, aquela que, pensada por si mesma, é distinta de seu objeto mediante a consciência.

A forma, enunciada no parágrafo XVI, também pertence como condição interna à representação, sendo algo pelo qual a pura matéria torna-se uma representação. “Na mera representação, a matéria é dada ao sujeito, e a forma é produzida por ele”³⁷. Assim, *representar* significa receber (e não dar) uma matéria para a representação e aplicar àquela a forma da representação. É pela representação que voltamos à mera representação, aos atributos internos da representação e é então graças à noção de matéria que formamos o conceito de coisa em si, origem irrepresentável da representação sensível externa.

Forma e matéria são distintas, mas estão sempre juntas, são inseparáveis. Já o objeto, distinto da representação, só pode aparecer na consciência (ser representado), sob a *forma da representação*, que recebe necessariamente na mente a matéria que lhe

³⁶ *Idem*, p. 235.

³⁷ *Fundamentallehre*, § XV.

corresponde. É isso que conduz Reinhold à tese da irrepresentabilidade da coisa em si, pois o objeto nunca pode aparecer como coisa em si, porque a forma da coisa em si é diferente da forma da representação, logo não pode retornar à mera representação. A forma da representação é aquilo mediante o qual a representação se diferencia do que não é representação. Por isso, ao se admitir que a forma da representação das coisas em si não é uma representação, também tem de se admitir que a forma da representação não corresponde a ela. A forma objetiva da representação tem que ser diferente da forma subjetiva e, para que exista representação e o objeto seja por ela representado, tem de receber a forma da representação, que se diferencia dela enquanto mera matéria³⁸ e que não pertence ao objeto.

A forma sob a qual o *objeto*, por intermédio da matéria correspondente aparece na consciência é, pois, essencialmente distinta da forma que tem que ter fora da mente (em si), e esta última, pela qual ele é pensado como coisa em si, não é representável de maneira absolutamente nenhuma, a não ser *negando-lhe a forma da representação*³⁹, e essa forma é justamente aquilo pelo qual a representação é distinta de tudo o que não é representação, por isso a coisa em si só é representável negativamente, como conceito de algo que não é representável. Portanto, é impossível qualquer representação daquilo que o *sujeito* e o *objeto* são *em si mesmos*, porque os predicados representáveis não são predicados da coisa em si.

Reinhold diz no parágrafo XIII da *Nova exposição* que nenhum objeto é representável como coisa em si. Um objeto é *coisa em si* à medida que a mera matéria se reporta a ele, e ele é *representado* à medida que é a representação (a matéria sob a forma da representação) que o faz. Então, se ele [objeto] pudesse ser um representado enquanto coisa em si, seria preciso que a mera matéria pudesse ser ao mesmo tempo

³⁸ Tanto a mera forma quanto a mera matéria em geral são irrepresentáveis (*Versuch*, § XXII).

³⁹ *Versuch*, § XVII.

representação, portanto, ser igualmente a forma da representação; e a consciência, que não é possível senão por uma diferença essencial entre matéria e forma, seria impossível⁴⁰. A coisa em si não é da ordem representativa, é algo além da representação, fora dela, e o que não entra na consciência não pode ser representável, não pode ser conhecido.

Deve-se então, numa representação, atribuir ao objeto a forma e a matéria simultaneamente. Querer, na consciência, reportar a ele [objeto] só a matéria, significaria também querer conhecê-lo sem representação, ou querer ter dele uma representação sem a forma da representação, ou seja, uma representação que não seria representação⁴¹.

O parágrafo XVIII da *Nova exposição* enuncia: “Se, na consciência, a distinção do representante e do representado deve ser possível graças à representação, é preciso que a matéria da representação seja a de um *diverso*, e a forma da representação a *unidade* do diverso”.

A representação deve já conter o fundamento da possibilidade da distinção do objeto e do sujeito, e esse fundamento se encontra apenas na diversidade. O argumento do parágrafo XXI da *Nova exposição* diz que “no sujeito representante, as formas da receptividade e da espontaneidade são dadas *com* e *na* faculdade de representação, da qual elas constituem a natureza, portanto, elas estão presentes antes de toda representação”. Ou seja, é importante salientar, as formas estão presentes na representação antes da efetivação desta. A receptividade só constitui a faculdade de representação por sua *forma* enquanto poder de receber um diverso, o mesmo

⁴⁰ *Fundamentallehre*, primeira alínea do § XIII.

⁴¹ *Fundamentallehre*, pp. 187-188, Escólio do § XIV.

acontece com a espontaneidade enquanto faculdade de ligar o diverso. Com efeito, essas formas são também inseparáveis da faculdade de representação e estão presentes no sujeito representante com e graças a ela. Portanto, antes de ter uma representação efetiva, é preciso que o sujeito da consciência tenha receptividade (faculdade de receber a diversidade da matéria determinada) e espontaneidade (faculdade de produzir a unidade do diverso dado).

Já no final da teoria da faculdade de representação em geral Reinhold entra com os conceitos de matéria *a priori* e *a posteriori*. Mas explica mais claramente quando os retoma na *Nova exposição*. Nesta, ele diz que a matéria necessária às representações das formas da receptividade e espontaneidade⁴² origina-se do fato de que ela se dá à receptividade como a matéria empírica. Portanto, nesse sentido, ela origina-se igualmente *a posteriori*, e, “embora seja a espontaneidade que determina *a posteriori* na receptividade, segundo sua efetividade enquanto matéria, a matéria simplesmente determinada *a priori* na faculdade de representação, segundo sua possibilidade, é de um comportamento passivo”⁴³, ou seja, é passivamente que a matéria é recebida pela *receptividade*⁴⁴; e nessa medida, ela só se origina *nesta* [receptividade] graças a uma modificação, ao longo da qual o sujeito se comporta passivamente.

“Chama-se *afecção* a modificação que acontece no sujeito pelo fato de que uma matéria se dá à receptividade deste, e se chama *afetar* a ação pela qual a matéria

⁴² “As formas das representações são unicamente determinadas *a priori* nas formas da mera faculdade de representação, e o que lhe é *dado a priori* são as simples formas da receptividade e da espontaneidade, que não são dadas *a priori* enquanto matéria de representações. *Fundamentallehre* § XXI.

⁴³ *Fundamentallehre*, § XXI.

⁴⁴ Para Reinhold, esta ação da apreensão do sujeito representante é *forçada*, pois é uma reação necessária como ação contrária para um efeito. Trata-se do primeiro grau de espontaneidade.

é dada”⁴⁵. Receber a matéria é sempre sofrer uma afecção, dar a matéria é sempre afetar. A matéria da representação é o dado *a posteriori* que é marcado pelo dado *a priori* das formas da faculdade de representação (do que não é dado como matéria). Estas [formas da faculdade de representação] não são dadas ao sujeito por meio de uma afecção, mas elas devem estar pressupostas em toda afecção do sujeito; já aquelas [a matéria da representação] só podem, entretanto, ser dadas por meio de um afetar. Hartmann⁴⁶ aponta duas diferenças importantes entre Reinhold e Kant que seguem paralelas. Entendê-las é pressuposto para compreender a teoria da representação:

Primeiro: Kant tinha atribuído a receptividade aos sentidos, mas a espontaneidade ao entendimento. Reinhold diz que não basta, como mostra a *Crítica*, deixar à percepção sensível a sua forma particular; pelo contrário, esta, como toda a forma, tem de ser reconhecida como espontânea. Receptividade é, por sua vez, toda a faculdade que recebe a matéria. Mas não são apenas os sentidos que têm tal poder, pois a matéria pode ser diferente conforme o afetante. Nem toda a matéria provém da coisa em si, pode vir também do sujeito⁴⁷. Assim, pode-se distinguir a matéria subjetiva da matéria objetiva. Tanto a receptividade quanto a espontaneidade têm as suas formas que precedem à Ideia na qualidade de condições e que, por isso, são dadas *a priori*. Mas, as formas da receptividade, como todas as formas são subjetivas. Ora, uma vez que toda a matéria só é apreendida pela receptividade, necessariamente toda a matéria das apresentações é ao mesmo tempo “subjetivamente determinada”. Isso é evidente tanto para a matéria subjetiva como para a objetiva. Assim, do mesmo

⁴⁵ *Fundamentallehre*, § XXII.

⁴⁶ *A filosofia do idealismo alemão*, pp. 17-18.

⁴⁷ A forma refere-se ao sujeito apenas, mas a matéria refere-se aos dois: sujeito e objeto.

modo que ocorre na determinação subjetiva, aqui o sujeito recebe também a matéria objetiva mediante as formas particulares da receptividade.

Segundo: A mesma faculdade de representação pode ser também o afetante. Neste caso as formas de representação são a matéria⁴⁸. Mas visto que estas têm caráter *a priori*, trata-se aqui da matéria *a priori* ou “pura”. O contrário desta é a matéria “empírica”, que é “subjetiva” na afecção interna e “objetiva” na afecção externa, e só neste último caso deriva da coisa em si.

No parágrafo XXIII da *Nova exposição* Reinhold fala da matéria subjetiva (ou *a posteriori* - interna) e objetiva (ou empírica - externa). A matéria é considerada subjetiva quando é determinada pela forma da receptividade (e, nessa medida, o sujeito), e objetivamente quando o objeto a determina, do qual ela é correspondente na representação. A matéria empírica só se deixa dar à medida que a receptividade possa recebê-la. “Ela é *determinada* pela afecção à medida que sua *natureza* (*Beschaffenheit*) *objetiva* na receptividade depende unicamente da afecção; ela é *dada* pela afecção, à medida que sua simples presença enquanto matéria na receptividade depende da afecção”⁴⁹. A natureza subjetiva da matéria na representação depende do quanto e como o sujeito é afetado de fora. Reinhold ilustra essa relação com um famoso exemplo do parágrafo XV do *Ensaio*, que é o mais claro de todos, e é impossível não lançarmos mão dele:

Quem quiser ter uma imagem intuitiva da diferença entre matéria e objeto⁵⁰ de uma

⁴⁸ Segundo grau de representação, ou espontaneidade.

⁴⁹ *Fundamentallehre*, argumento do § XXIV.

⁵⁰ Já mencionamos a necessidade de separar esses dois tipos de matéria: lá Reinhold dizia que ela ou pode ser dada *na* mera representação, como o que corresponde ao objeto distinto dela, ou ser o objeto de uma representação, como distinto da mera representação. Na realidade, trata-se da matéria subjetiva

representação, pense numa árvore a uma distância que torne impossível divisar qual a sua espécie, forma ou tamanho, assim como as suas qualidades mais próximas. Aproxime-se, então, pouco a pouco da árvore: nessa mesma proporção, a sua representação irá adquirindo mais e mais *matéria*. A matéria da sua representação irá se *modificando*, aumentando, enquanto o objeto em si permanecerá sempre o *mesmo*.

Logo, notamos que a existência de objetos externos a nós é, portanto, tão certa quanto a existência de uma representação em geral⁵¹ (aquela que é pressuposto de toda representação). A matéria [subjativa] é determinada precisamente pelo objeto, mas também tem de receber certas modificações na representação, pelas quais cessa de ser mera matéria de uma representação e se torna representação efetiva. “Estas modificações advêm-lhe através da faculdade de representação e não devem de modo algum ser transferidas para o objeto, o qual é distinto da mera representação e à qual não pertence”⁵². O objeto pertence às condições externas da representação, representação no sentido amplo, como explicamos no início da teoria. Assim temos que, segundo Reinhold, o modo individual do afetar é determinado objetivamente pelo objeto, mas a matéria é determinada objetivamente *na* receptividade apenas pela afecção. Em todas as representações, sem exceção, é preciso que a matéria seja *dada* pela afecção, e a matéria que não é determinada como matéria pela afecção, “em relação à sua presença na receptividade, mas é, em relação à sua natureza objetiva, se chama matéria empírica”⁵³, e a representação originada desta última, uma representação

e objetiva, termos que o autor acrescenta depois no texto.

⁵¹ Reinhold diz isso no § XXIX do *Versuch*.

⁵² *Versuch*, § XV.

⁵³ A matéria deve ser chamada empírica quando sua natureza só é determinável *a posteriori* no sujeito, e a representação que surge por ela não pode se reportar a nada de determinado *a priori*. Por isso ela é chamada de empírica.

empírica”⁵⁴.

Se é preciso que não somente a existência (*Dasein*), mas ainda a natureza da matéria sejam determinadas pelo afetar no representante, a matéria não pode então se reportar a nada de determinado *a priori*; ela não pode então, na representação, ser a representante de nada que não estivesse já presente na mera faculdade de representação⁵⁵.

Fica claro que Reinhold insiste em comprovar a existência (*Dasein*) da coisa fora de nós numa tentativa de refutar o idealismo. A representação que tem uma matéria dada de fora, ou seja, objetiva, deve ter um objeto externo ao sujeito. Nisso Reinhold concorda plenamente com Kant: ambos rejeitam o idealismo, embora Reinhold tenha deixado um grande legado aos idealistas com o seu princípio da consciência.

O princípio da consciência

O relacionar (*Bezogenwerden*), e o distinguir (*unterschieden*) são as duas ações fundamentais da consciência em geral (ou representação em geral), e só através dessas duas ações que a efetivação da representação acontece, pois “só se é consciente de *algo* quando se representa algo, ou melhor, quando uma representação se reporta ao objeto e ao sujeito”⁵⁶. A representação surge *na* e *com* a consciência. A consciência é possível mediante a representação onde esta possa ser referida a um objeto e a um sujeito dela distintos. Também não é possível a representação sem consciência para

⁵⁴ *Fundamentallehre*, § XXV.

⁵⁵ *Idem*, segunda alínea do § XXV.

⁵⁶ *Idem*, p. 219. “representação de terceiro grau”, sendo a forma da representação do segundo grau que ela toma por matéria.

fazer tal referência. Uma representação sem consciência teria de ser uma representação que *nada* representasse, ou que *não* representasse, pois representar significa referir a um sujeito e a um objeto⁵⁷. Este ponto muito polêmico na teoria de Reinhold despertou muitas objeções de seus intérpretes, como a de Schulze, por exemplo, a mais ácida de todas e a qual analisaremos a seguir. Em nosso tempo, Bondeli e Henrich também elaboraram pontos críticos, bem como Goubet, que afirma que Reinhold, ao ‘expulsar’ o sujeito e objeto da representação pura, colocando-os como pertencentes às condições externas da representação, torna-os individuais e, com isso, a possibilidade do *relacionar* mostra o sujeito e o objeto como ocasiões, como exterioridade juntando-se por acidente à representação. “Daí a considerá-los como coisa basta apenas um passo”⁵⁸. Já Piché, reconhece a vantagem de uma determinação integral do próprio conteúdo da consciência. “Eis onde Kant falhou. Ele foi incapaz, segundo Reinhold, de capitalizar essa determinação autônoma da representação, essa determinação que não é em nada tributária do conteúdo das diversas representações particulares, mas que, ao contrário, torna estas possíveis dotando-as de uma forma comum”⁵⁹.

No entanto, Reinhold não teria acatado a crítica de Goubet porque, ele afirma, a faculdade de representação em geral reconhece que o objeto deve receber, antes de qualquer coisa, *a forma da representação*: “À representação em geral pertence algo como condição interna (como parte constitutiva essencial da mera representação), mediante o qual a mera matéria torna-se representação. A este “algo”

⁵⁷ *Idem*, p. 219.

⁵⁸ Goubet, apresentação de sua tradução de *Le principe de conscience*, pp. 39ss.

⁵⁹ Piché, *op. cit.*, p. 113.

chamo forma da representação”⁶⁰. Como por exemplo, a *forma de uma estátua* é a matéria de uma estátua que deixa de ser mera matéria para passar a ser estátua. Já a *forma da representação* é aquilo que tem de haver na representação em geral e mediante o qual a matéria desta é representação. Assim, só pela união de ambas (matéria e forma) se constitui a representação. No entanto, são partes constitutivas da representação *essencialmente distintas*, e se confundidas causam grandes equívocos. O princípio lógico: “tudo o que corresponde a um atributo essencial de uma coisa, corresponde à própria coisa”, só não conduzirá a erro se o conceito da coisa de que se trata for determinado mediante a distinção dos seus atributos. Aqui, de novo, somos avisados para evitar a troca entre os predicados próprios de cada um, tal como já foi feito em relação à distinção entre matéria e objeto. Não é permitido afirmar a respeito da representação em geral algo que nela só é válido em relação à forma, ou em relação à matéria. No exemplo do mármore branco de uma estátua, haverá erro de predicação se eu afirmar que esta estátua provém de Salzburg, já que é o mármore (matéria) e não a estátua (forma) que vem de Salzburg. Também, pelas mesmas razões, não posso dizer que a estátua foi extraída do mármore pelo escultor. A afirmação correta é que a estátua é de *mármore* de Salzburg.

Explicado deste modo, concluímos que cada representação deve ser constituída por algo que se refira ao objeto (matéria – aquilo mediante o qual o representado [objeto] pertence à representação) e por algo que se refira ao sujeito, sempre lembrando que ambos devem ser distintos entre si e em relação à representação na consciência.

⁶⁰ *Versuch*, § XVIII, p. 256.

Ainda neste parágrafo o autor afirma que *transformar em representação* pode significar duas coisas: ser causa da representação e distinta dela ou ser parte constitutiva inerente a ela (condição interna), mediante a qual a mera matéria é *representação*. A primeira é a *força representante*; mas a segunda é a *forma* da representação em geral⁶¹, que também pertence à mente, mas não como acidente da substância e sim como efeito da causa. Forma da *representação em geral* é forma *universal* de todas as representações, do *gênero* representação. Chama a atenção para mais uma possível ambiguidade: A *forma da representação* tem de ser diferenciada com precisão da *forma do representado* [objeto], porque a forma da *representação* não pode ser conferida pelo objeto, mas sim pelo sujeito.

A forma peculiar da *mera matéria* que poderíamos chamar de forma *objetiva* para diferenciá-la da forma da *representação*, cuja matéria determinada pelo objeto deve receber *na* mente e que poderia apropriadamente ser chamada de forma *subjetiva*, não pode, de modo algum, *ocorrer separadamente* desta última *na consciência*, ou seja, sem a forma da representação. O objeto de uma *representação* só alcança a consciência através da representação, isto é, apenas através da matéria que lhe corresponde, deixando de ser *mera matéria* e recebendo a forma da representação⁶².

Por isso, nenhum objeto pode ser representado na sua forma independente da forma da representação. Esta consideração é importante, segundo Reinhold, porque ela levou à má compreensão da *Crítica da Razão Pura*, onde o conceito de representação não foi bem analisado⁶³. Ele salienta que esta indefinição do conceito de

⁶¹ No fim do *Ensaio*, nas “Grundlinien”, Reinhold relaciona as duas e deriva dessa relação o conceito de *impulso*, de *desejo* e de *faculdade de desejar*.

⁶² *Idem*.

⁶³ Refere-se aos supostos antigos e modernos, para quem as representações são imagens das coisas e de

representação foi devido à confusão feita entre a impressão (*Eindruck*) sensível e a representação sensível, confusão que leva à outra ainda maior, ou seja, à incontestável semelhança da *impressão* com o *objeto* e a *semelhança* da *representação* com o *objeto*, o que é impossível. A *impressão* não é representação e a sua forma não é *forma* da representação. E sem a forma da representação, a matéria fornecida por aquela também não pode ser representação. A representação apenas fornece a matéria para a receptividade da mente. A matéria, só na mente recebe a forma da representação e, mediante esta, se torna representação. Esta representação apresenta ao sujeito da consciência o objeto a que se refere, mas somente sob a forma que a matéria correspondente ao objeto recebeu na mente, e da qual não se pode separar sem que a representação, e com ela a consciência do objeto, seja suprimida.

A imagem (*Bild*), diz Reinhold ainda no parágrafo XVI, “não tem para mim nenhum original; não é, pois, imagem, e sim o próprio original”, porque seria impossível legitimar as nossas representações como imagem das coisas.

Eu nunca posso comparar a representação da *rosa* enquanto *imagem* com a própria *rosa* enquanto *original*. Na verdade, se eu penso a *rosa* como *objeto* diferente da minha representação dela, isso me é possível apenas porque refiro a mera representação da *rosa* a algo fora de mim, que só conheço mediante este *referir*; e aquilo que é independente da representação em que todos os seus predicados se dão é para mim um mero sujeito = X. Portanto, não posso passar da imagem dada ao original sem transformar essa mesma imagem no original⁶⁴.

Com isso, Reinhold mostra que os antigos e modernos estavam equivocados

que entre as representações e as coisas em si há necessariamente uma semelhança, cuja verdade (conformidade) tem de consistir nesta semelhança.

⁶⁴ *Versuch*, pp. 242-3..

quando diziam que as representações são as imagens das coisas. E, para mostrar que também estão equivocados a respeito da semelhança entre as representações e a coisa em si, ele diz que, se o conteúdo [matéria] não deve se confundir com o objeto [se dá na representação e a constitui] da representação, então teremos, pelo contrário, que reconhecer que em toda a semelhança pressuposta entre a mera matéria e o objeto, esta matéria não é o próprio objeto, e que é só a matéria e não o *objeto em si que* recebe a forma da representação. Assim, a matéria, ao receber a forma da representação, perde nesta mesma medida a sua semelhança com o objeto em si.

Devemos reconhecer, diz Reinhold, que toda a representação humana tem uma origem, que não existiu sempre e que nem sempre esteve presente na nossa consciência. A representação só é possível na consciência, porque nesta é dada uma matéria à forma da representação, isto é, porque duas coisas diferentes se unem, pertencendo uma ao sujeito, que é ele próprio diferente daquilo com que se une, e a outra ao objeto, que também é diferente do que se une. É impossível que sujeito e objeto tenham a mesma origem. Só a mera forma, que é aquilo mediante a qual a representação se refere ao sujeito, é que pode originar-se da faculdade do sujeito. A matéria, ao contrário, aquilo pelo qual a representação se refere ao objeto, o que nela é próprio do objeto, não pode nascer da faculdade do sujeito, tendo que ser *dada* a este.

Se na representação, não só a *forma*, mas também a *matéria* fossem produzidas pela mente, toda a consciência, toda a diferença entre a mera representação, o sujeito e o objeto seria impossível, pois a diferença só pode ser pensada porque na mera representação está contido “algo” que não provém da ação da mente, ou seja, não é efeito da ação da mente. Este algo está pressuposto na ação do

sujeito e é próprio do objeto. Só por isso é que a representação não pode ser referida exclusivamente ao sujeito, pois há algo que está presente nela e que não surge pela ação da mente, que é o *dado*. “É o conjunto do ser-dado da matéria e do produzir a forma sobre a matéria dada que constitui propriamente a história da geração de cada representação”⁶⁵.

Dispostos desse modo os elementos da representação, constata-se que a aprioridade das formas de conhecimento deriva da condicionalidade da forma de todas as representações; da condicionalidade material da representação empírica da coisa deriva a *existência necessária da coisa em si*, mas da determinação formal subjetiva da receptividade, a *impossibilidade de uma representação da coisa em si*.

Reinhold explica no parágrafo XVIII do *Ensaio* que, uma representação, em que o sujeito representante se representa a si próprio e é simultaneamente sujeito e objeto (*Objekt*) da sua representação só é possível porque o sujeito se diferencia de si mesmo enquanto *objeto* (*Objekt*), na medida em que é *sujeito* desta representação. Ele se pensa como representante e representado distintamente, em qualquer das referências da representação propriamente dita. Enquanto representante, só se pensa como *efeito* da sua ação na representação e, enquanto representado, não é efeito da sua ação, e sim *dado* na representação. Se não fosse assim, teria que ter produzido a si próprio na sua representação e pela sua própria representação. Por outro lado, à medida que cada sujeito é o fundamento do predicado (enquanto receptividade e espontaneidade tomadas juntas como faculdade de representação), ele é também o predicado do sujeito representante, e o sujeito deve ser visto como o fundamento da

⁶⁵ *Versuch*, p. 257.

receptividade e espontaneidade. Mas, por esse motivo,

ele permanece *representável* sempre *apenas* como o fundamento *lógico* da faculdade de representação, isto é, como um sujeito que concede aqui somente o mero *substrato lógico* do predicado. Quando é separado de seu predicado ele nada retém senão o conceito vazio de um sujeito em geral⁶⁶. O sujeito *apenas* torna-se *representável* por meio do *predicado*: a faculdade de representação é predicado do *representante*⁶⁷ - e só é representável por meio da faculdade de representação. O sujeito *distinto* da faculdade de representação nunca pode ser representado como o fundamento *real* (*reell*) da faculdade de representação. *Receptividade* e *espontaneidade*, à medida que estão presentes no sujeito em si como distinto da representação, devem comporta-se em toda recepção da matéria e em toda a produção da forma somente como *aquele que recebe* e *que produz*. Eles devem ser *sujeito* em toda representação e nunca podem, enquanto isso, ser *objeto*. O representante, *na medida* em que é o *sujeito* de toda representação, nunca pode ser o *representado*, tão pouco quanto o olho é capaz de ver a si próprio⁶⁸.

Esta é claramente uma crítica a Kant a respeito do eu que se pensa e se intui como fenômeno sem diferenciar-se como sujeito e objeto (*Objekt*). Nessa reestruturação transcendental, Reinhold acredita apresentar uma solução ao problema da “relação entre a unidade originária da apercepção do eu pensante com a autoafecção do eu compreendido no tempo como fenômeno”, problema que

⁶⁶ O “eu penso” kantiano também é apenas uma função lógica. “Mas à medida que a proposição “eu penso” significa “eu existo pensando”, não é mera função lógica, mas a determinação do sujeito (que é ao mesmo tempo objeto) relativamente à existência e não poderia realizar-se sem o sentido interno, cuja intuição nunca dá o objeto como coisa em si, mas simplesmente como fenômeno (*KrV*, B 430). Mas isso nada contribui para a psicologia racional, completa Kant.

⁶⁷ Reinhold chama de representante o sujeito enquanto fundamento lógico da faculdade de representação. Com a autoconsciência, o sujeito representante é representado como representante, e a representação do eu (autoconsciência) apenas é possível através de representações *a priori* das formas da receptividade e espontaneidade. O sujeito não pode representar-se a si mesmo senão somente como objeto (*Objekt*), e não há outro predicado senão o do *representante*.

⁶⁸ *Versuch*, § XXI, p. 273-4. Reinhold diz que isso mostra a razão das tentativas frustradas de se querer alcançar a natureza da alma quando para isso destinavam a substância em vez da mera faculdade de representação.

apontamos na introdução deste capítulo em relação à dedução transcendental kantiana. Vale salientar o acento, ainda maior que em Kant, dado ao sujeito na teoria de Reinhold. A consciência (assim como em Kant) é sempre ‘minha consciência’, sendo que o sujeito aparece duas vezes: uma como forma da representação (substrato lógico), unidade da ligação do diverso, e outra como presença em si, elemento subjetivo onde todas as representações se inscrevem. Essa presença em si acompanha o “eu penso” para todas as modificações do espírito.

Cada representação *finita* e cada representação que se origina na consciência e com a consciência tem de ser engendrada, e cada geração integra dois elementos: algo que só mediante ela se torna real e que é *produzido* [forma], e algo que não é produzido no engendrar, tendo que existir como *dado* [matéria]. Se a mente tivesse que produzir a matéria da sua representação, teria que criar a sua representação, teria que produzir a partir do *nada*. E se a produção da forma sobre o dado não fosse o seu trabalho próprio, então, não seria somente a matéria, mas também a forma, e a própria representação que lhe teria de ser *dada*; desse modo, haveria uma representação fora da mente. Enfim, a mente (a consciência) não seria o *representante*⁶⁹ se a forma da representação não fosse produzida por ela sobre a matéria dada, e então, a mente não seria *nada*, ou seria como se fosse *infinita*, como se também tivesse que produzir a matéria da sua representação.

⁶⁹O sujeito representante é também chamado de alma (*Seele*). “Nós conhecemos a alma apenas como sujeito representante, como um sujeito que tem receptividade e espontaneidade e que se manifesta pela representação. O conhecimento (*Kenntnis*) que podemos ter de nossa alma se comporta como nosso conhecimento (*Bekannschaft*) das naturezas primitivas e adquiridas da faculdade de representação”(Fundamentallehre, p. 204).

As objeções de Schulze ao primeiro princípio de Reinhold⁷⁰

Schulze concorda com Reinhold que só um primeiro princípio absoluto poderia elevar a filosofia ao patamar de ciência rigorosa. Mas contesta que o princípio da consciência possa fornecer um princípio absolutamente primeiro, integralmente determinado por ele mesmo e livre de contradição ou de imprecisões. Ele quer mostrar que a filosofia elementar de Reinhold não possui todas as perfeições exigidas por seu autor, ou seja, para ter como resultado os princípios da filosofia teórica e prática, ela precisa ser o mais alto dos princípios filosóficos, o mais simples, com evidência imediata e cientificidade apodítica, o que gera dúvidas no autor do *Enesidemo*. Não tencionamos analisar esta obra inteiramente, mas apenas três pontos da crítica que consideramos os principais e que derivam as outras objeções:

Primeiro: o princípio de consciência, diz Schulze, não é um princípio absolutamente primeiro, sem subordinação e determinação de uma proposição superior, porque, como proposição e como juízo, ele é submetido ao princípio de contradição, última regra de todo juízo. Como averiguar se tudo o que pode ser pensado, se toda ligação do sujeito com o predicado não contém caracteres contraditórios ou, como averiguar a validade do princípio de consciência, como proposição, sem a pré-existência do princípio de contradição? Nas *Contribuições*⁷¹ Reinhold explica que, derivar de outras proposições a partir de um princípio, significa derivar do princípio a necessidade da ligação das representações que nelas ocorre. Assim, diz Schulze, se a ligação do sujeito e do predicado no princípio da consciência é inegavelmente determinada, o é pelo princípio de contradição e, dessa forma, o

⁷⁰As objeções estão contidas em *Aenesidemus oder Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Obra publicada anonimamente em 1792.

⁷¹*Beiträge I*, p. 115.

princípio de consciência deve estar subordinado a ele.

No “*Fundamentschrift*”⁷² Reinhold diz que “o princípio de consciência seguramente é submisso ao princípio de contradição, mas não como um princípio pelo qual ele seria determinado, e sim unicamente como uma lei à qual não se pode revogar”. Schulze não aceita esta afirmação porque, segundo ele, se não se pode revogar o jugo de uma lei, então esta lei e sua fórmula determinam como um princípio. Além disso, se uma lei, apesar de ser irrevogável não determina, também o princípio de consciência, que exprime a lei do representar, não determina outras proposições, muito menos poderia ser o princípio de todas as proposições filosóficas; seria, no máximo, uma lei à qual essas proposições não poderiam revogar. E por fim, se Reinhold admite nas *Contribuições*, que o princípio de contradição determina a ligação entre o sujeito e o objeto no princípio de consciência, este não poderia de modo algum ser uma proposição sem essa ligação, logo, ele só pode ser determinado pelo princípio de contradição.

Segundo ponto: o princípio de consciência, tal como o expõe a *Filosofia elementar*, não é uma proposição integralmente determinada por ela mesma, pois ela não poderia ser compreendida com exatidão, pela simples reflexão, sobre a significação das palavras que a exprimem, e os caracteres que compõem o fundamento não poderiam estar ligados aos conceitos da proposição, o que impede a univocidade dos caracteres que todos os homens associariam a esse princípio. Isso infringe o enunciado que está nas *Contribuições*⁷³ de que “os conceitos de sujeito, de objeto e de representação estabelecidos pelo princípio de consciência são

⁷² *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 85.

⁷³ *Beiträge I*, “Fundamentallehre”, p. 354.

determinados pela *ação de distinguir e de relacionar* que esse princípio exprime”. Ou seja, o princípio mais alto do conhecimento não se determina a si mesmo, porque sua formulação requer outros conceitos, como os de “relacionar” e “distinguir”, que ele mesmo não fundamenta, mas pressupõe. Schulze entende, então, que o princípio da consciência não expõe nada de maneira imediata fora do fato que se produz na consciência, conseqüentemente, a distinção entre sujeito, objeto e representação não se dá num plano objetivo e real, mas subjetivo. Ele também reclama a falta de informação sobre o *modo* de determinação nessa proposição. Como e de que maneira a representação é diferenciada do sujeito e do objeto? Ou seja, o mais alto princípio da *Filosofia elementar* é o contrário do que pretendeu seu autor, é uma proposição expressa de maneira tão indeterminada, que autoriza interpretações dos mais variados tipos e, em sua maioria, desfavoráveis a ela.

Terceiro ponto: o princípio de consciência não é nem uma proposição universalmente válida, nem uma proposição que exprime um fato independente de toda experiência determinada ou de um certo raciocínio, que acompanharia todas as experiências possíveis e todos os pensamentos dos quais nós tomamos consciência. Além da falta de univocidade da representação da consciência há ainda outros motivos, diz Schulze, que apontam sua ousadia ao pretender o estatuto de uma proposição universalmente válida e garantida. Ele diz que em *qualquer* manifestação da consciência, a representação, o sujeito e o objeto encontram-se como componentes e têm entre eles relações particulares. Só que o autor da *Filosofia elementar* não leva em conta que, em certas manifestações efetivas da consciência, não aparecem todos esses componentes e, por isso, não faz sentido o princípio da consciência afirmar uma

proposição universal exprimindo e determinando as características de toda representação e o que há de essencial em todas as manifestações da consciência. Ou seja, o que Schulze afirma é que há outros tipos de consciência que não podem ser reduzidos a um relacionamento entre representação, sujeito e objeto.

Na intuição de um objeto que se supõe existir efetivamente fora de mim, posso discernir bem o meu eu (*Ich*), que intuíção, e uma representação que constitui o conteúdo de uma intuição; mas falta nesta intuição, e ao longo dela, a percepção de um objeto diferente do meu eu e da representação que está presente nele⁷⁴.

Assim, nada me garante que, durante a ação de intuir, a representação seja absolutamente distinta do objeto ao qual ela deve se relacionar. Além disso, ao refletir, mesmo estando consciente do eu pensante e dos conceitos que ele compara, não se é sempre consciente de um objeto particular diferente dos conceitos. Às vezes, há estados da representação e da consciência em nós em que aparecem todos os componentes apresentados pelo princípio de consciência como pertencentes essencialmente a cada um dos estados, mas outras vezes isso não acontece, que é quando a diferença dos componentes não aparece em várias atividades do espírito pelas quais algo é representado.

Ora, conclui Schulze, sendo assim, há um conflito na proposição da consciência: “na consciência a representação é diferenciada do objeto e do sujeito, e relacionada aos dois, pelo sujeito”, a qual se declara universalmente válida. Nesse sentido é legítimo perguntar do que se trata então o princípio de consciência se ele não

⁷⁴ *Énésidème*. Lemos o *Enesidemo* com a tradução francesa, p. 89 (72). Em parênteses fornecemos a paginação alemã da edição da MEINER apontada na bibliografia.

é o que se propusera ser. Schulze arrisca dois palpites: a) o princípio de consciência é uma proposição sintética; b) o princípio de consciência é uma proposição abstrata.

É sintética porque o predicado diz do sujeito (consciência) algo que não está já compreendido nele enquanto caráter e componente. Por uma simples análise do que pertence simplesmente ao conceito de sujeito numa proposição, não se pode encontrar os conceitos e a ligação dos componentes da proposição da consciência. Ao contrário do proposto por Reinhold, Schulze afirma que a

verdade real dessa proposição se funda nas experiências que mostram que várias manifestações da consciência [todas para Reinhold] comportam uma representação, um sujeito, um objeto, e um relacionar da primeira com os dois últimos. E sem essas experiências não teríamos o menor conhecimento da representação, nem de sua relação ao objeto e ao sujeito na consciência, tampouco da consciência em geral, cuja natureza teria sido expressa no princípio de consciência⁷⁵.

Schulze tira então a sua severa conclusão: a *Filosofia elementar* é construída sobre um fato e sobre a análise desse fato, portanto, não pode mais garantir a validade do resultado dos enunciados derivados de sua primeira proposição, já que são baseados nos objetos da experiência e por eles nunca podemos ter certeza do que foi constatado. E mais: nem um exame profundo e minucioso dos caracteres do fato que funda essa consciência o salvaria, pois não há nele nada que necessitasse de uma retificação importante ou mesmo um remanejamento total em sua estrutura.

Afirma que o princípio da consciência é uma proposição abstrata porque, segundo ele, a esfera e extensão dos caracteres e conceitos que o princípio de

⁷⁵ *Idem*, p. 91 (75).

consciência estabelece foram determinados por uma abstração, portanto, trata-se de caracteres e conceitos genéricos, pois o que há em comum em certas manifestações da consciência é expresso por esse princípio através de abstração, isto é, ele separa o que elas concordam do que elas divergem. Então,

se o primeiro princípio da *Filosofia elementar* devesse ser uma proposição universal e possuir todas as propriedades que Reinhold pensa encontrar nele, essa filosofia, no que concerne ao conjunto de doutrinas e afirmações derivadas do princípio de consciência e fundadas nele, não poderia pretender mais certeza e imutabilidade senão aquelas que retornam à determinação dos conceitos e das abstrações que foram indicadas no princípio de consciência⁷⁶.

Diz que, necessariamente, haveria um arbítrio nos resultados da *Filosofia elementar* se a determinação dos conceitos não se submetesse a uma regra imutável, “que não permitisse conceber nos conceitos estabelecidos pelo princípio de consciência uma quantidade variável de caracteres”⁷⁷.

Schulze critica o princípio de Reinhold ao mostrar como ele não é incondicional, mas condicionado tanto formalmente quanto materialmente pelos conceitos e princípios que tacitamente pressupõe. No entanto, nos parece que suas objeções estão mais voltadas para os dois primeiros textos da *Filosofia elementar*, o *Ensaio* e as *Contribuições*. Mas no “*Fundamentschrift*”, Reinhold esclarece mais coisas que o autor não deve ter considerado ao contestar em seu *Ensidemo*. Neste texto, Reinhold revela que distingue o fundamento da *Filosofia elementar* em

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

material e formal:

um é a *consciência como fato*, o outro é constituído dos *princípios da consciência* e das *definições* que aí são imediatamente deduzidas e que elas determinam integralmente. De *um* é tirado o *conteúdo* da filosofia elementar, os caracteres *mais simples* que contêm a matéria originária das ciências da faculdade de representação, de conhecer e de desejar; o outro determina, sob *um* princípio, a *forma científica* da filosofia elementar, a ligação completa de sua matéria, a unidade do diverso, o que há de *sistemático* nela⁷⁸.

Com esta passagem, notamos que a característica de inseparabilidade da matéria e da forma fica preservada também no fundamento da filosofia elementar. A matéria (*Materie*) para o fundamento da filosofia elementar é dada na consciência junto com o fato, mas é o princípio da consciência, e só ele, que pode elevar esse material utilizado para o nível de material do fundamento verdadeiro⁷⁹. Reinhold chama seu exemplo costumeiro para ilustrar esse raciocínio: o bloco de mármore. Este só se torna uma estátua real pela forma que recebe do artista. O “artista” na metáfora equivale ao princípio de consciência. Isso tudo faz da *Filosofia elementar* a “fonte *científica* dos princípios de todas as partes da filosofia derivada, seus resultados são os princípios da filosofia teórica e prática, ou seja, da filosofia pura e da filosofia empírica por intermédio da filosofia pura”⁸⁰.

O princípio de contradição pode fundar apenas verdades lógicas, portanto, só verdades reais que são lógicas, que dependem apenas do pensamento ou da correção gramatical, como por exemplo, o Pégaso, cavalo alado imaginário que habita as

⁷⁸ *Fundamentschrift*, pp. 109-110.

⁷⁹ Cf. p. 110.

⁸⁰ *Idem*, p. 118.

lendas da mitologia grega. Seu sujeito e seu predicado só têm validade lógica, uma vez que, no juízo, o predicado alado está ligado ao conceito de cavalo, mas esses juízos não recebem nessa ligação uma necessidade e uma verdade reais, pelo simples fato de que nunca ninguém viu, em sua consciência, um cavalo com asas; então não é possível provar, pelo princípio de contradição, a realidade do cavalo alado, mas somente pela experiência. Reinhold recorre a Crusius⁸¹ para mostrar a esterilidade do princípio de contradição, porque, segundo suas opiniões, este filósofo pouco conhecido foi o único, antes de Kant, a ter um olhar tão perspicaz e justo sobre este princípio, ele pôde ver aí com precisão o que Hume apenas pressentira. Crusius afirma que, por estarmos acostumados a tirar conclusões dos conceitos já pressupostos, não buscamos as razões da realidade da natureza deles e, por este caminho, ou não se chega muito longe ou se comete o erro de querer dar aos simples conceitos a própria realidade, e, com isso, se confunde simples consequências hipotéticas tiradas dos conceitos que se tomou por proposições reais. Ele salienta que não se pode saber, pelo princípio de contradição, que algo que acontece tenha uma causa, ou que algo que possa ser considerado uma não-existência deva ter ocorrido. Decorre disso que o princípio de razão suficiente e, portanto, a realidade nos conceitos de causa e efeito, deve ter originariamente em nosso entendimento outro fundamento que não o de princípio de contradição.

Reinhold explica que, em virtude da lei de contradição, para que uma proposição ou ligação de um sujeito com um predicado possa sempre ser aplicada, ela depende de uma condição que não é dada pelo próprio princípio, a saber: “que exista

⁸¹ Christian August Crusius (1715-1775), nasceu em Leune (Saxônia). Estudou teologia, filosofia e foi professor em Leipzig.

realmente no conceito do sujeito (e por uma razão realmente suficiente), um dos contrários pelo qual o outro é excluído do sujeito”⁸². Essa impossibilidade do contrário é critério da necessidade de uma proposição e deve sempre ser pressuposta no princípio de contradição. Por exemplo, se o predicado *não redondo* contradiz o conceito de *círculo*, esta ligação *não é* resultado do princípio de contradição, mas do fato que o predicado *redondo* está já dado no conceito de círculo, ou seja, é concebido na representação de um só e mesmo objeto a *redondeza* e o *círculo*, que estão na representação imediata ou na *intuição* deste, isto é, a intuição do círculo é inseparável de seu conceito. O mesmo não acontece com o juízo “o cavalo é alado”. Se trocarmos o predicado por seu contrário, teremos que o cavalo não é alado, e isso não contradiz o conceito de cavalo porque ele não contém o predicado de alado, logo, este juízo *é* consequência do princípio de contradição. Assim, só o princípio de contradição, sob essas condições, pode ser aplicado ao juízo “o círculo é redondo” ou “o cavalo não é alado”. Portanto, este princípio é de grande ajuda para provar algo arbitrário, infundado, ou mesmo absurdo que possa decorrer de uma ligação cujo predicado não corresponde adequadamente ao sujeito.

A proposição “tudo o que acontece tem uma causa”, ou dita de outra forma, “deve ser um efeito”, costuma ser provada pelo princípio de contradição. Mas nessas provas não se assume nada mais nada menos do que aquilo que elas realmente tinham para demonstrar, ou seja: “que o conceito do evento só poderia ser pensado pelo predicado do efeito”. A questão de saber se o conceito de evento já contém o conceito de ser um efeito é bastante espinhosa na história da filosofia. Para Reinhold não há

⁸² *Fundamentschrift*, p. 36.

qualquer possibilidade de concluir isso através do princípio de contradição, pois nele não se encontra nem o conceito de evento nem o de efeito, ao contrário, pressupõe-se daí “ou que o conceito de *ser um efeito* esteja já compreendido no conceito de *evento*, ou que haja fora dele uma razão para ligar o predicado de *ser um efeito* com o conceito de *evento*”⁸³. Na verdade, Kant chama o primeiro desses juízos de *analítico*, porque ele exprime a ligação do predicado no sujeito como pré-existente ao juízo, e o segundo de *sintético*, porque o juízo exprime a ligação de um predicado que não está contido no sujeito,

mas que está ligado a ele por uma razão que se encontra fora do conceito, e restringe, por essa razão, o princípio de contradição à demonstração dos juízos *analíticos*, porque ele só prova *quando* o predicado é já pensado no sujeito, e só prova rigorosamente se o predicado é rigorosamente pensado no sujeito⁸⁴.

Reinhold menciona os autores que responderam negativamente à questão de que o conceito de ser um efeito já está no de evento, são os que negam: Espinosa, Crusius, Hume e Kant. Já Leibniz afirma não haver outro conceito de evento senão um conceito compreendendo o de efeito. A disputa mostra, apesar dos prós e contras, que o princípio de contradição não pode fornecer o conceito de evento, mas ele o supõe na medida em que “todas as demonstrações pelas quais as partes em conflito expõem que é preciso pensar ou que não é preciso pensar o *evento* como um *efeito*,

⁸³ *Idem*, pp. 37-8.

⁸⁴ *Idem*, p. 38. Exemplo de juízo analítico em Kant: “O corpo é extenso” – predicado inerente ao sujeito. De juízo sintético: “O corpo é pesado” - predicado fora do sujeito, mas em ligação com ele. A extensão já está contida no conceito de corpo, o que não ocorre como o peso, pois um corpo pode não ser pesado.

são tiradas de seus conceitos de *evento*”⁸⁵. No entanto, alerta Reinhold, o princípio de contradição não supõe a precisão do que é pensado em cada uma das suas aplicações, ou seja, que o predicado que deve ser atribuído ao sujeito já é pensado no conceito de sujeito.

É preciso que eu tenha pensado antes o *cavalo alado* com as *asas*, o *evento* como *efeito*, para que o contrário desses predicados dados lhes contradiga, e que a necessidade desses predicados resulte da impossibilidade de pensar o que é contraditório. Mas do simples pensamento *efetivo* desses sujeitos por esses predicados, não se pode ainda tirar seu pensamento verdadeiro⁸⁶.

Isso posto, o princípio de contradição não poderia, absolutamente, ser o princípio fundamental da filosofia, pois ele é apenas uma condição da forma do discurso racional, exprime apenas a razão da simples possibilidade do pensamento, não a da realidade. Assim, pelo princípio de contradição, uma proposição tem apenas uma verdade lógica, que deve, na verdade, sempre ser pressuposta em cada verdade real, mas jamais vai constituir por ela mesma a verdade real, ao contrário, ela a pressupõe apenas. Logo, uma proposição que é verdadeira logicamente, pode não ser na realidade, até porque ela não pode substituir a proposição real no caso da falta desta.

Afirma que só depois de muito tempo, na história da filosofia, foi percebido que a forma da ciência em geral consiste na sistematicidade e, então, que ela deve ser determinada por princípios que subordinem tudo a um primeiro princípio. Este primeiro princípio dado até então, como fundamento, era o de contradição, algo que a

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*, p. 40.

filosofia futura não aceitará mais porque ele não contém a matéria do fundamento da filosofia elementar. Assim, “ele foi até o momento pouco utilizado como primeiro princípio da filosofia elementar e, por ela, na filosofia em geral, a qual será própria para ser utilizada, no futuro, para esta função. A escola leibniziana o tinha utilizado como primeiro princípio da metafísica; a filosofia futura o reconhecerá e o utilizará como primeiro princípio da lógica”⁸⁷.

Já vimos que a inseparabilidade da matéria e da forma é critério no fundamento da filosofia elementar. A matéria é o critério para a evidência possível do conteúdo deste fundamento, conteúdo dado imediatamente, por simples reflexão, independentemente de todo raciocínio. Este critério impossibilita a análise dos conceitos, que já são simples neste fundamento e se apresentam originariamente; em suma, este critério da matéria é a natureza de fato dos caracteres que compõem o fundamento. Já no que concerne à forma, o critério desse fundamento

é o que há nele de estritamente sistemático, a determinação integral de todos os seus princípios a um só é único princípio. O critério de união da verdadeira matéria e da verdadeira forma nesse fundamento é a autodeterminação do primeiro princípio que lhe confere o nível de princípio absoluto por excelência e que faz que o fundamento que ele exprime seja o fundamento último⁸⁸.

Por conseguinte, a ciência que está no topo da filosofia elementar não deve absolutamente ser entregue à metafísica, tampouco à lógica dessa ciência. Nenhuma das duas pode receber a determinação integral da filosofia elementar enquanto ciência.

⁸⁷ *Idem*, cf. p. 110.

⁸⁸ *Idem*, (112).

Mesmo com a sua doutrina elementar (*Elementarlehre*), afirma Reinhold, a *Crítica da razão pura* não poderia ser a filosofia elementar porque a lógica geral a precede, tanto que a analítica e a dialética, que são as duas últimas partes da doutrina elementar, recebem o nome de lógica, mesmo ela sendo distinta da geral e recebendo o nome de lógica transcendental. A lógica geral, em relação à transcendental, se comporta como uma espécie de lógica especial, que, mesmo sendo a verdadeira lógica absolutamente falando, se limita em suas explicações simplesmente às regras segundo as quais certos objetos (aqui, os objetos transcendentais) devem ser pensados. “É certo que depois de algum tempo ela teve de provar princípios, teoremas e consequências tendo valor geral, mas apenas como simples proposições”⁸⁹.

Diante de tudo isso, Reinhold está convicto ao afirmar que a filosofia elementar verdadeira não pode e não deve absolutamente ser fundada na lógica, mas é a lógica que deve se fundar nela. O conceito de pensamento não pode ser determinado integralmente senão pela ciência da faculdade de representação⁹⁰. Tampouco ela [a filosofia elementar] “deve ser simplesmente limitada à metafísica da natureza, que, sob esse nome, não foi suficientemente diferenciada pelos kantianos da metafísica da natureza sensível e supersensível, que se opôs apenas à metafísica dos costumes e aos objetos cognoscíveis ou fenômenos”⁹¹.

No entanto, diz Kant na *Crítica*⁹², em filosofia não se deve imitar a matemática começando por definições, pelo menos não na filosofia crítica, e muito menos na ciência elementar da filosofia verdadeira. Com efeito,

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*, cf. p. 121.

⁹¹ *Idem*, p. 121.

⁹² *KrV*, A 731 e B 759.

como essas definições são apenas análises [*Zergliederungen*] de conceitos dados, temos primeiro *esses conceitos*, embora sejam ainda apenas confusos, e a exposição imperfeita precede a exposição perfeita, de modo que, de qualquer caráter que tiramos de uma análise ainda incompleta, podemos aí concluir vários outros, antes de se chegar à exposição perfeita, ou seja, à definição⁹³.

Só que, segundo Reinhold, essa afirmação de Kant cai por terra diante da *Filosofia elementar*. A representação e o princípio de consciência são o objeto de uma verdadeira *definição*, porque esta, sendo constitutiva na *Filosofia elementar*, já é ela própria, uma exposição (*Exposition*), e a única coisa que precede essa definição “não é uma exposição nem completa, nem incompleta; não é absolutamente uma exposição do *conceito* de representação, mas a exposição imediata do fato da consciência, evidente por si, cuja definição constitutiva tira imediatamente sua exposição completa”⁹⁴.

A exposição de uma representação já está completa na definição constitutiva da consciência, por isso não faz sentido raciocínios fundados nela que conduzam a uma outra mais completa. Não há essa “escala” na exposição da representação. O mesmo vale para o conceito originário, que Reinhold diz ser o único objeto da definição e que a precede. Dizer que a forma e a matéria da representação o completam é querer elucidar o conceito sem compreendê-lo.

As provas e explicações das exposições completas da filosofia elementar só foram descobertas porque a *Crítica* precedeu-as com suas explicações das incompletas. Por conseguinte, a *Crítica* só pôde avançar nessas explicações porque ela

⁹³ *Fundamentschrift*, pp.103.

⁹⁴ *Idem*, p.104.

não é a filosofia elementar, mas prepara o campo para esta. Dessa forma, afirma Reinhold, a tarefa da *Crítica* deveria terminar com a definição constitutiva absoluta da representação, porém, a filosofia cessa de ser crítica precisamente com esta explicação constitutiva, ao começar, com ela, a filosofia elementar, a ciência do fundamento da filosofia absolutamente falando (sem alcunhas - *ohne Beinamen*). “Ela é a última no caminho que conduz à ciência, mas a primeira no caminho que está a própria ciência”⁹⁵. Nem é preciso dizer, como o faz Reinhold, que essas afirmações caíram como uma pedra nas cabeças dos kantianos que, como tais, estão convencidos de que as coisas devem permanecer sempre como Kant as expôs, “e que não pode existir outra filosofia possível senão aquela que *para eles* se chama filosofia crítica”⁹⁶.

Pensamos que, com o exame dos conceitos contidos neste último tratado da *Elementarphilosophie*, pudemos tornar um pouco mais claras as objeções de Schulze, uma vez que ele foi bastante conciso na exposição das ideias de Reinhold, mas nada econômico em suas acusações a respeito dos problemas ali existentes.

Reinhold e Fichte

Fichte também procura um princípio supremo para a filosofia. Na sua resenha ao *Enesidemo* diz que o ceticismo de Schulze o fez perceber que essa pretensão está longe de se concretizar na história da filosofia. Na primeira parte de seu livro ele analisa o primeiro princípio da filosofia reinholdiana, onde esboça a conclusão de Schulze, ou seja, as objeções que analisamos acima. Diante das observações de *Enesidemo*, Fichte acredita que o princípio válido para toda a filosofia

⁹⁵ *Idem*, p.105.

⁹⁶ *Idem*.

tem de ser um ainda mais alto que o da representação e do representado. Quanto ao princípio de contradição, lembra que Reinhold nega um princípio real, como também Kant, para a filosofia teórica e o reserva apenas para uma validade formal e lógica. Fichte concorda até este ponto, pois não pode ser diferente quando se trata das leis do pensar. Assim, a reflexão sobre o princípio da consciência, enquanto forma, está sob o princípio lógico da não contradição, como o próprio Reinhold confessa “que dele não se pode revogar”. Porém, a matéria deste princípio não é determinada por ele, isto é, o princípio de contradição, para Reinhold, é puramente formal e seu princípio supremo é uma proposição analítica.

Como foi visto, *Enesidemo*, no entanto, nega a validade universal do princípio de consciência porque ele só expressa um *fato* “ligado a algumas experiências determinadas e a alguns raciocínios”. Ele também apresenta diversas manifestações da consciência dadas na experiência, nas quais as ações de distinguir e de relacionar os três componentes exigidos em toda consciência não aparecem, segundo ele. Por isso ele nega que este princípio seja determinado por ele mesmo e afirma que a proposição da consciência é sintética e abstrata.

Fichte, no entanto, acredita que este ponto pode ser mais aprofundado do que Schulze o descreveu. Ele diz:

Certamente, se nenhuma consciência é pensável sem esses três elementos [para Reinhold], eles residem no conceito de consciência e a proposição que os expressa é, como proposição de reflexão e como validade lógica, uma proposição analítica. Porém, a ação mesma de representar, o ato da consciência, é evidentemente uma síntese, posto que nela se distingue e se relaciona, e, em particular, a síntese suprema e o fundamento de todas as outras possíveis. Assim, surge aqui a questão

tão natural de como é possível reduzir todas as ações do espírito a um compor, de como é pensável uma síntese sem pressupor uma tese e uma antítese⁹⁷.

Neste ponto, Fichte aponta uma direção diferente tanto da de Reinhold quanto da de Schulze. A síntese para ele não pode ser um fato, mas um ato⁹⁸. Não nega a anterioridade lógica na sua fundamentação metafísica, ao contrário, diz que seu recurso de pensamento é inevitável. Até aí Reinhold não discorda.

Reinhold também não aceita a afirmação de Schulze de que sua proposição da consciência seja abstrata, pois como vimos em nossa análise, seu fundamento não prescinde da sensibilidade, do conceito e da ideia, antes, essas faculdades encontram-se juntas no fundamento de conhecimento. No entanto, Fichte analisa esta questão por meio da seguinte linha de raciocínio: se neste princípio se abstrai das condições da intuição conceito e Ideia, então o conceito de mera representação [o qual Reinhold coloca na base de seu fundamento]⁹⁹ não deve fundar-se neles, mas os conceitos deles só são possíveis pela distinção e relação de várias representações simples enquanto tais, ou seja, o conceito de representação em geral pode ser determinado sem os de intuição conceito e Ideia, mas estes não o podem sem aquele já estar determinado. Mas, como este princípio está no topo de toda filosofia, pode-se mostrar o contrário, ele não se funda em nenhuma abstração, seja ela determinada ou geral. Assim,

se tudo o que se pode descobrir no espírito é um representar e todo representar é

⁹⁷ Fichte, *Reseña del Ensidemo*, p. 64. (I, 7)

⁹⁸ Na nota desta mesma página encontra-se uma rápida exposição dos três princípios fundamentais do pensamento de Fichte. Para se chegar à relação recíproca entre o Eu e o Não-Eu divisíveis (síntese) são necessárias a autoposição do Eu absoluto (tese) e sua negação (antítese).

⁹⁹ Acréscimo nosso.

inegavelmente uma determinação empírica do espírito, então o próprio representar, com todas as condições puras, é dado à consciência só mediante sua representação, portanto, empiricamente, e toda reflexão sobre a consciência tem por objeto representações empíricas. Sendo assim, o objeto de cada representação empírica se apresenta determinado (no espaço, tempo etc.)¹⁰⁰.

Com esse raciocínio, Fichte conclui, então, que o princípio da consciência, colocado no topo de toda filosofia, funda-se na auto-observação empírica, pois na representação do representar em geral se abstrai necessariamente das determinações empíricas do objeto dado, ou seja, este princípio certamente expressa uma abstração.

É interessante ressaltar que a crítica de Fichte concentra-se mais no princípio entendido como derivado de dados empíricos. No entanto, ele sequer toca no importante problema da universalidade. É certo que ele defende Reinhold das acusações de Schulze, mas há quem diga que a preocupação aí não é a de omitir uma possível concordância com o *Enesidemo*, mas sim, que sua reserva sugere um particular interesse pelo princípio de consciência¹⁰¹. Tanto que concorda com Schulze sobre a abstração da primeira proposição reinholdiana, mas não descarta o princípio da consciência como ele o fez no *Enesidemo*, ao contrário, sugere uma retificação, pois afirma que o problema desta proposição está apenas em sua base, com o fato. Ele diz: “evidentemente temos de ter um princípio fundamental real e não meramente formal, porém tal princípio não tem de expressar precisamente um fato (*Tatsache*), pode expressar também um ação (*Tathandlung*)”. Ou seja, segundo ele, foi só o

¹⁰⁰ *Idem*, p. 65 (I,8).

¹⁰¹ Goubet diz que é possível dizer que o fichteanismo é uma crítica da representação (há uma tese de doutorado defendida na Sourbone em 1995 sobre este ponto “Fichte et la Critique de la Représentation” (Cf. Goubet, introdução do *Le principe de conscience*, p. 11, nota 27).

pressuposto incorreto que ocasionou o problema, mas entende que o princípio de consciência é um princípio que se funda em outro, uma vez que pode ser “rigorosamente demonstrado *a priori* e independente de toda experiência”¹⁰².

Fichte conclui que deve haver um princípio superior que possua por si uma validade real, isto é, que determine a forma das representações além de sua matéria e fundamente não só o princípio de consciência, mas também o de não contradição. “Com isso passa de uma lógica transcendental (Kant) a uma metafísica do ser como subjetividade (idealismo)”¹⁰³. Um princípio autossuficiente no qual a forma e o conteúdo se determinem entre si, isto é, precisamente, o que ocorre na posição do eu puro, posto que o conteúdo, a autoidentificação, coincide com a forma, a identidade (eu=eu). Assim posto,

para Fichte, o princípio que reúne todas estas exigências analisadas para ser o primeiro na construção sistemática da filosofia é a *Tathandlung*, a atividade absoluta (incondicionada, pura e não empírica), que consiste na mera autoafirmação do eu, em sua autoidentificação. Trata-se de um atuar no qual se esgota a essência da subjetividade, de uma autogênese em que não tem nenhum substrato anterior à própria ação, posto que atuante, resultado e ação coincidem¹⁰⁴.

No texto: *Extratos dos elementos do quadro da filosofia no início do século XIX*, que Reinhold escreveu em 1801, há uma passagem em que trata da filosofia de Fichte, onde afirma que também ele não chegou ao primeiro princípio puro e absoluto com a sua *Tathandlung*. Fichte chamou a representação de Reinhold de empírica, no

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ Introdução à *Reseña de Énésidème* de Virginia Elena López Domingues, p. 20.

¹⁰⁴ *Idem*.

entanto, ele afirma, a imaginação, tão cara à filosofia de Fichte, também está no âmbito do empírico.

Reinhold diz no *Extratos*¹⁰⁵ que Fichte sem dúvida penetrou mais do que Kant no verdadeiro espírito do idealismo transcendental, porque, a partir de duas filosofias críticas de Kant, a teórica e a prática, que não só se opõem em seu princípio, mas também em seu resultado, ele criou um edifício doutrinal único e integral. Ele reconheceu e aplicou, na *Doutrina da ciência*, aquela atividade de objetivação de si da subjetividade absoluta como princípio de toda filosofia, e não só da prática, porque qualificou de produto da subjetividade absoluta não somente a consciência, mas também a experiência.

Para Fichte, ao contrário de Kant, o conceito provisório de conhecimento que a filosofia deve aprofundar é o mesmo tanto no âmbito da filosofia teórica quanto no da prática, pois quando chama experiência de conhecimento, entende por isso as representações acompanhadas de um sentimento de necessidade. Chama de realidade da consciência a característica comum apresentada pela fé do conhecimento e o saber empírico, porque os dois são um só conhecimento; e esta realidade que ele está incumbido de examinar, explicar e aprofundar tem no sentimento necessidade própria a certas representações. Ou seja, o fundamento que ele quer dar a essa realidade do conhecimento, não é outro senão o fundamento da necessidade como sentimento. Assim, Fichte define que a tarefa primordial da filosofia é reconhecer uma validade objetiva para o que é subjetivo, e isso é algo que podemos considerar como supostamente estabelecido na própria tarefa do aprofundar. Basta instituir por que

¹⁰⁵ *Extratos*, nº II, p. 82.

meio encaramos e tratamos também como objetivo o que, em si, é e permanece simples subjetivo.

Ora, o que o institui é essa simples subjetividade na medida em que, elevada ao absoluto, deve servir, por essa razão, de princípio explicativo. O eu puro, ou melhor, a simples subjetividade, revela-se livre e ilimitada enquanto absoluto; mas necessário e limitado enquanto subjetivo. Desde que ele sofra uma limitação em si e para si, ele é objetividade relativa, logo, verdade explicável; mas desde que ele se limite simplesmente nele mesmo, é subjetividade absoluta, portanto, verdade original¹⁰⁶.

Com isso, Fichte se previne contra o perigo de alguém se equivocar sobre o que é para ele, antes do ato de aprofundar, o conhecimento do aprofundar.

No entanto, Reinhold conclui que Fichte, embora tenha avançado mais que Kant em direção ao idealismo transcendental, não alcançou o absoluto puro e simples porque seu eu puro, na medida em que é ilimitado **em e para** o ato de se limitar ele mesmo, só é absoluto como simples subjetividade. Enquanto ilimitado, ele possui apenas idealidade; realidade, portanto, ele só possui ao tornar-se limitado. Dessa forma, ele só é o verdadeiro original **na** simples especulação **e** para ela. E, embora Fichte tentasse deduzir uma fé natural no absoluto real, em uma verdade original que não fosse mais uma simples especulação, mas Deus; ainda assim, a relatividade, ou a simples idealidade do absoluto, a finitude do infinito¹⁰⁷ se limitaria à subjetividade como tal e, em vez do aniquilamento do finito infinito e de sua impossibilidade pura e

¹⁰⁶ *Extratos*, p. 85, § 2.

¹⁰⁷ Cf. R. Lauth: “Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre” in *Philosophie aus einem Prinzip*, pp. 225-276. Neste artigo, ele defende que Reinhold jamais aceitou essa infnitude do eu.

simples, ele apenas seria reenviado do domínio do saber para o da fé.

É reconhecido, diz Reinhold, pelos próprios filósofos transcendentais, que a consciência imediata (intuição do absoluto) não pode resultar do sentido externo, é preciso um sentido interno, e para remediar tal situação, eles lançam mão de uma intuição intelectual, ou seja, não sensível, e, assim, podem atender às exigências do sentido interno. Mas, quando lhe dão este nome, esquecem que só a imaginação (que pertence ao reino do sensível) torna possível tal intuição intelectual. Imagina que eles devem pressupor então, para contornar o problema, uma imaginação especial, transcendental, que eles exprimem também **pelo e como** o ato puro de retornar em si mesmo. Porém, só os filósofos transcendentais dotados deste talento especial, deste dom da natureza podem se dar bem ao querer contemplar e pensar o absoluto retorno em si. Isso eles também reconhecem. Mas não é isso que faz o eu individual de Fichte e de Schelling. O “eu desses senhores”, afirma Reinhold, que decide e se põe em situação de representar e apresentar nele mesmo, no eu de cada um deles, é absoluto por meio de uma intuição sem dúvida simplesmente intelectual por seu objeto pretendido, mas de uma natureza inteiramente sensível.

CAPÍTULO III

Teoria da consciência II

Na consciência, a representação é diferenciada do sujeito e do objeto, mas relacionada a ambos pelo sujeito¹.

Reinhold, *Fundamentallehre*, III, § 1

Introdução

Na consciência há três componentes: representação, sujeito e objeto, e cada um deles se reporta ao outro pela ação do sujeito. “Enquanto se pode *representar* cada um dos três componentes da consciência em geral *particularmente*, e fazer de cada um o objeto de uma consciência particular”², lida-se com exatamente três espécies de consciência: *a consciência da representação* (nela ocorre uma representação efetiva e particular, ou seja, o objeto de uma representação e, nessa medida, torna-se o objeto de uma consciência particular, objeto pelo qual se toma consciência de uma

¹ Esta proposição incomoda Dieter Henrich, mais precisamente as duas palavrinhas contidas nela, a saber: *na* (consciência) e *pelo* (sujeito). Ele alega que há uma ambiguidade escondida na proposição porque Reinhold afirma que a autoconsciência é o ponto mais alto para o qual todo o conhecimento deve convergir, no entanto, ele não começa por ela ao desenvolver uma definição do que são sensibilidade e entendimento. É a estrutura da representação que se torna o fato básico, e não a consciência, pois as palavrinhas indicadas referem-se a certa unidade *na* consciência que, de alguma maneira, precede a relação; por outro lado, há o sujeito *pelo* qual a relação inteira parece ser estabelecida. Então, fica difícil saber o que está primeiro na representação: a estrutura relacional ou o sujeito? Segundo ele, o texto de Reinhold oscila ora para um ora para outro, mas uma leitura mais atenta da proposição mostra que há uma predominância secreta do sujeito, cuja atividade é a relação e a diferenciação. Conclui que, dado o fundo kantiano do empreendimento de Reinhold, esta secreta predominância do sujeito não é surpreendente. Também suspeita que a relação e distinção ocorram na consciência *depois* da representação. Se assim for, a análise não leva a nada, na medida em que não teríamos um, mas dois fatos elementares. (Cf. *Between Kant and Hegel*, pp. 124-34). O problema é que essa conclusão põe abaixo a ideia de sistema de Reinhold, uma vez que se questiona se a estrutura da representação é realmente geral como quer seu autor. Resta-nos avaliar as duas teorias com cuidado para conferir tal suspeição.

² *Fundamentallehre*, § XXIX, p. 220.

representação enquanto representação); *a consciência do representante* (consciência de si – nela o sujeito da consciência, enquanto representante, torna-se objeto de uma representação particular e, graças a esta, o objeto de uma consciência particular, pela qual se é consciente de seu *eu*); e por fim, *a consciência do representado* (nesta um *simples objeto* da consciência torna-se o objeto de uma representação particular e, “graças a esta o objeto de uma consciência particular, pela qual se é consciente dele à medida que ele é um *representado*, consciência na qual é preciso, então, que aquilo que já estava representado seja representado *enquanto tal* por uma nova representação”³. Isso tudo explica bem o que Reinhold pensa quando diz que a efetividade de uma representação acontece devido às ações de *relacionar* e *distinguir* da consciência.

Reinhold chama de consciência *clara (klar)*⁴ aquela que é consciente da representação de algo, pois se pode ser consciente de algo sem ser consciente da representação deste algo. A isso ele denomina consciência obscura (*dunkel*), em que há a presença de consciência, mas ainda não interveio nela a consciência da representação. Antes de uma consciência clara sempre deve haver uma obscura, pois é preciso que já se tenha uma representação, que já se tenha representado antes de se poder representar esta representação. Ele aponta três espécies de consciência clara: enquanto é simples consciência da representação; enquanto é acompanhada da consciência da representação pela qual o sujeito é representado enquanto representante; e consciência do representado, enquanto é acompanhada da consciência da representação pela qual o representado é representado. Neste estágio, a consciência ainda não é consciência de si. Ela só é consciência de si quando a consciência em

³ Cf. *Fundamentallehre*, p. 221.

⁴ *Idem*, § XXX.

geral é *distinta* (*deutlich*)⁵, ou seja, quando ela é consciente do representante enquanto tal e, nesse caso, é precedida pela consciência clara, a qual é consciente de sua representação, mas pode não ser ainda consciente de si mesma enquanto representante, ou seja, “sem que se represente *particularmente* (por uma representação própria a isso) seu si, sem que pense seu próprio eu como o que origina a representação representada. Nesse caso, há a representação da consciência clara, mas não distinta”⁶. E da mesma forma que a consciência obscura precede a clara, a clara precede a distinta, “pois é preciso que já se tenha representado a representação enquanto representação antes de poder se representar como o representante. O caminho que leva da consciência indistinta à consciência distinta passa, então, a cada vez, pela consciência clara”⁷. Nesse sentido, há também três espécies de consciência distinta: a consciência do representante (consciência de si); a consciência da representação e a consciência do representado.

A consciência se chama *conhecimento* (*Erkenntnis*)⁸ quando o objeto (*Objekt*) não é nem mera representação, nem o representante, mas um representado distinto de um e de outro. E com isso Reinhold entra na teoria da faculdade de conhecimento em geral, cujo princípio é: “No conhecimento, o objeto representado se distingue tanto da representação representada quanto do representante representado”⁹. Isso quer dizer que cada um deve se submeter à sua reflexão sobre sua própria consciência para se convencer da efetividade do fato (*Faktum*) enunciado pelo princípio da consciência, pois a consciência clara e distinta é *essencial* para todo conhecimento, caso contrário, o próprio conhecimento sequer pode ser pensável.

⁵ *Idem.* § XXXI.

⁶ *Idem.*, p. 222.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.* § XXXII.

⁹ *Idem.* § XXXIII.

Porém, isso não basta. “O conhecimento pode ser uma consciência clara e distinta, ele pode ainda ser acompanhado da consciência da representação e da consciência de si, sem por isso ser, sempre, acompanhado da clara consciência da representação e da consciência de si distinta”¹⁰. Assim, Reinhold adverte: por não se ter o conceito exato de consciência e de representação, afirmam-se absurdos como representações sem consciência e representações obscuras (ao se negar a consciência obscura), da mesma maneira afirmam também a efetividade e possibilidade do conhecimento sem que haja consciência da representação ou consciência de si, o que é igualmente um absurdo. De acordo com o autor, isso ocorre porque

havia o *hábito* de se admitir, no conceito primitivo de conhecimento, que é preciso tirar somente da consciência atributos extraídos de hipóteses, de sistemas e de raciocínios filosóficos que, se eles não quisessem perder seu fim (*Zweck*), teriam de pressupor o conceito *puro* de conhecimento *determinado na consciência*, e não separá-la¹¹.

Ora, na *Filosofia elementar*, o conhecimento é composto de consciência clara, de consciência distinta e de consciência do objeto. Assim, só se pode chamar *conhecimento* propriamente dito, a consciência de um objeto (*Objekt*) que é distinto do sujeito e de todas as representações, ou melhor, seguramente, é o *relacionar* (*Bezogenwerden*) da representação com um objeto determinado que pode ser chamado conhecimento. Porém, nem todo relacionar da representação com um objeto determinado pode ser chamado conhecimento, é preciso estar em condições de demonstrar que a expressão *objeto determinado* só pode ser usada para os objetos do conhecimento, e mostrar previamente o que se entende por esses objetos.

¹⁰ *Idem*, pp. 224-5.

¹¹ *Idem*, p. 226.

Todas as representações que foram elevadas a graus de perfeição lógica, chamadas *claridade* e *distinção* da representação (não da consciência) têm *objetos* (logicamente) *determinados*, ainda assim estes seriam efetivamente objetos (*Objekte*) tais que o mundo inteiro negaria serem cognoscíveis (*Ekennbarkeit*)¹².

Ademais, a representação representada e o sujeito representado são “objetos plenamente determinados” na consciência da representação e na consciência de si, pois a eles se reportam representações. No entanto, é preciso que não se confunda o conhecimento com a consciência de si ou com a consciência da representação, pois, para que um objeto seja determinado na consciência, ele deve ser determinado sobre dois modos muito diferentes: *enquanto objeto na mera representação*, mediante uma matéria dada (mera matéria) que se reporta imediatamente à coisa em si (a algo que não seja nem uma representação, nem o próprio sujeito), “de onde é tirada a representação, pela qual o objeto ainda não representado, torne-se um representado”¹³; e *enquanto objeto representado na consciência* (graças a uma segunda representação). Agora é possível entender melhor quando Reinhold quebra a dicotomia forma e matéria e coloca graus de representação no aparato de conhecimento. Neste segundo modo, enquanto objeto representado na consciência, graças a uma segunda representação,

pela qual o objeto é elevado pela primeira ao grau de representado, ou seja, é elevado ao grau de objeto (*Objekt*) da consciência, enquanto *representado*. Graças à primeira dessas representações, o mero objeto torna-se um *representado*, graças à

¹² *Idem*, p. 231-232. Sobre isso Goubet comenta na nota 157, p. 124 do *Le principe de conscience* que, “não é porque os objetos são pensados adequadamente enquanto puros conceitos que a existência retorna a eles. A existência busca a certidão, não predicados de um conceito qualquer. A consciência é justamente o lugar onde certos objetos se realizam efetivamente, e é apenas ela que permite atribuir a eles a existência, e não apenas uma perfeita ausência de contradição”.

¹³ *Fundamentallehre*, pp. 232-3.

segunda, ele torna-se [algo] *conhecido*; a primeira é imediatamente oriunda da matéria *dada* que é a representante imediata do mero objeto (*Objekt*) nela, a segunda é oriunda da *representação* reportada ao objeto, portanto, de uma matéria que não é a representante do mero objeto (*Objekt*) nela senão *mediante* a representação reportada a este. Graças à primeira, o simples objeto é *intuído* mediante a matéria que é sua correspondente, graças à segunda, ele é *pensado* (*gedacht*) por uma representação particular *produzida* a partir da representação reportada imediatamente a ele¹⁴.

É neste ponto que se percebe um maior afastamento de Reinhold em relação a Kant, porque, embora permaneça na *Filosofia elementar* a distinção entre o dado e o produzido, ela é fortemente atenuada à medida que Reinhold põe escalas na representação. Assim, no primeiro patamar da atividade da representação, que é espontaneidade e receptividade para todos os níveis, a sensibilidade não é tão diferente do entendimento. No grau inferior, quando a forma é revestida de uma matéria estranha, a faculdade de representação toma o nome de sensibilidade, e fornece, assim, uma representação “em primeiro grau”. O entendimento tem por matéria o que constitui a forma do primeiro patamar e constitui, assim, uma “representação em segundo grau”, e a razão finaliza esse estágio constituindo uma “representação de terceiro grau”, sendo a forma da representação de segundo grau que ela toma por matéria¹⁵.

Dessa forma, Reinhold ainda mantém os conceitos de sensibilidade e espontaneidade, sensibilidade que oferece o múltiplo e o entendimento que pensa e liga esse múltiplo, mas não são mais duas instâncias absolutamente heterogêneas como em Kant, a espontaneidade é agora a faculdade de conferir a forma da representação para seus objetos. A matéria é recebida, dada à receptividade, mas ela

¹⁴ *Idem*, pp. 234.

¹⁵ *Idem*, p. 234.

não existe na e pela receptividade senão à medida que a espontaneidade da faculdade de representação proporcione o que vai afetar a forma da representação, transformando-a em matéria da representação. Desse modo, é colocado no fundamento da faculdade de conhecimento a faculdade de representação em geral, e a ela se atribui a espontaneidade. A receptividade aqui é, então, uma faculdade ainda mais passiva que em Kant.

O enunciado do parágrafo XXXIV da *Nova representação* diz:

Duas representações diferentes pertencem à consciência do objeto enquanto tal e, conseqüentemente, também ao conhecimento em geral; a primeira se reporta imediatamente ao mero objeto e se chama *intuição*, a segunda se reporta por meio da primeira indiretamente ao mero objeto e se chama *conceito*.

Assim, podemos ver na representação sensível, a representação imediata, direta, e na representação do entendimento, a indireta. Intuição e conceito, antes duas entidades opostas, acabam tendo aqui uma natureza comum, tornando-se como que duas espécies do gênero representação, pois nessa natureza comum da intuição e do conceito encontra-se a espontaneidade dessa faculdade. No terceiro grau, que veremos com pormenores adiante, o papel da reflexão é ainda mais forte, pois a espontaneidade incorpora uma *absoluta autoatividade*, e a unidade produzida por ela é *absoluta* ¹⁶.

¹⁶ É fácil constatar que a reflexão na *Filosofia elementar* tem um papel bastante ampliado, como também se verifica na terceira *Crítica* o destaque dado a ela por Kant em relação às outras duas *Críticas*. A reflexão, ou espontaneidade, é responsável pelas modificações na consciência, tão caras à teoria da representação, ou na *Crítica*, responsável pela modificação em nosso estado da mente, que ocorre na ocasião de uma representação bela. Naturalmente há diferenças entre as duas: na *Crítica* trata-se de uma representação que diz respeito ao sentimento de prazer e desprazer, e este sentimento nada tem a ver com a determinação do objeto, mas sim com a determinação do juízo ou do sujeito que julga, pois a expressão estética nesse caso é aplicada apenas às ações do Juízo e não à intuição empírica, e muito menos às representações do entendimento, não se tratando, portanto, de uma representação

Um objeto enquanto meramente representado é o que diferencia um objeto da consciência de um objeto da representação em geral (este está ainda indefinido), na medida em que é preciso que não se possa pensar a consciência sem a representação do já representado enquanto tal. Para que um mero objeto seja elevado ao nível de representado, a consciência deve já ter uma representação, porque é por ela que ele se torna representado e objeto (*Objekt*) da consciência. A *intuição* é a representação responsável por esse ‘tornar-se um representado’ na medida em que ela se reporta imediatamente ao objeto, e assim, através dela, esse representado torna-se um objeto de uma nova representação chamada *conceito*, que tem a intuição por objeto (*Objekt*) imediato, mas por objeto (*Objekt*) mediato, essa nova representação tem o representado pela intuição, o simples representado. É, então, através do *relacionar* dessas duas representações ao simples objeto (que já está na consciência) que nasce o conhecimento (*Erkenntnis*).

Todavia, esse relacionar pressupõe a presença de duas representações, as quais se distinguem dos meros objetos (*Objekte*) enquanto *meras representações*. A intuição enquanto mera representação, ou *mera intuição*, é, então, uma representação que *pode* se reportar imediatamente a um mero objeto (*Objekt*). A representação *efetivamente* reportada de imediato ao mero objeto (*Objekt*) não pode, nessa medida, chamar-se nem mera representação, nem ainda mera intuição, porque ela é reportada ao objeto (*Gegenstand*). Esta se chama assim à medida que é, na consciência, a representação distinta do mero objeto (*Objekt*). Como essa distinção da mera intuição com o mero objeto (*Objekt*) é possível na consciência, será mostrado na *teoria do entendimento*¹⁷.

objetiva (ainda que contenha as condições subjetivas para um conhecimento em geral). Em Reinhold também a espontaneidade não é atributo direto do entendimento, mas sim da faculdade de representação em geral. É viável dizer que Reinhold se apodera da terminologia da terceira *Crítica*, principalmente se levarmos em conta que este texto (*Fundamentallehre*) já contava com a publicação da *Crítica do juízo* (Cf. Kant, “Primeira introdução”, seção VIII, in *Duas introduções à Crítica do juízo*. Org. Ricardo R. Terra, pp. 58ss).

¹⁷ *Fundamentallehre*, p. 235.

Reinhold avisa, prevenindo-se já dos ataques de quem não compreendeu bem este conceito, que a intuição é o começo e um dos elementos de todo o conhecimento, mas só com ela nenhum conhecimento é possível, já que “ela não se deixa pensar de outra forma senão como uma representação pela qual um mero objeto (*Objekt*) é elevado ao nível de mero representado, ou seja, representado imediatamente”¹⁸. Isto vale também para o conceito. O conhecimento por meio de um mero conceito é tão pouco pensável quanto uma mera intuição sem conceito. Nisso Reinhold segue os preceitos kantianos de que intuição sem conceito é cega e conceito sem intuição é vazio. “Reportar imediatamente uma intuição a um objeto (*Objekt*) ainda não representado se chama *intuir* [*Anschau*en]; reportar uma representação a um objeto (*Objekt*) já representado se chama *conhecer* [*erkennen*], e não meramente pensar [*denken*]”¹⁹. No entanto, é através do *pensar* que se dá o conhecer, na medida em ele gera um *conceito*, sendo o conceito responsável pela ligação dos atributos de um objeto ou de um representado, os quais, na consciência, tornam-se atualizados porque pertencem a uma unidade objetiva. Esta unidade é adquirida pelo pensar ao engendrar um conceito ou ligar ao novo o diverso do representado. É esse diverso que constitui os atributos que, como componentes transcendentais, conferem necessidade e universalidade ao conhecimento. Assim, conclui Reinhold, é a soma dos diferentes atributos que constitui o objeto (*Objekt*) representado, não pela mera intuição, mas por um *conceito*.

A intuição é passividade, o conceito é ação. Aquela resulta do mero objeto e nasce de uma afecção por meio de uma modificação no sujeito, passivamente; este resulta de uma ação da espontaneidade, mas a partir de uma

¹⁸ *Idem*

¹⁹ *Idem*, p. 239.

intuição, seu objeto (*Objekt*) imediato, portanto, de um dado perante uma afecção. O conceito nasce, então, graças a uma modificação durante a qual a mente (*Gemüt*) se comporta ativamente. “A espontaneidade é igualmente ativa durante a intuição, na medida em que ela produz a forma da intuição no dado pela afecção”²⁰. Mas uma intuição *enquanto tal* não nasce desta ação da espontaneidade, mas de um comportamento passivo da receptividade no qual a espontaneidade faz forçosamente aparecer a forma da representação na matéria dada. Quanto ao conceito, este não nasce de uma ação imposta, mas da manifestação natural da atividade espontânea, que liga “de novo uma matéria já ligada por ela e que, portanto, se ocupa de uma matéria que ela não obteve imediatamente por uma afecção”²¹.

No fim do segundo livro do *Ensaio* Reinhold diz que:

assim como a natureza da faculdade de representação em geral pode ser descoberta apenas pela eficaz determinação do conceito de mera representação em geral, também as faculdades de representação *sensível*, do *entendimento* e da *razão*, podem apenas ser reconhecida a partir de meras representações da sensibilidade, entendimento e razão²².

São essas teorias que devemos examinar, ou melhor, como realmente Reinhold conduz a passagem de um grau de representação para o outro, como ele procede para deduzir todas as representações de um princípio mais alto. Vimos no segundo capítulo que Reinhold, em sua teoria da representação, tomou um caminho diferente da dedução de Kant, mas o fato da consciência (*Tatsache des Bewußtseins*) tal como foi pensado por ele, tem apenas a tarefa de tornar mais clara a dedução transcendental das categorias de Kant. Reinhold observou que o sistema crítico

²⁰ *Idem*, p. 240.

²¹ *Idem*.

²² *Versuch*, p. 312.

repousa num fundamento que expressa a experiência possível, e que a possibilidade da experiência depende das categorias, formas do conceito, *a priori*, e da matéria sensível de natureza empírica. Como aplicar, então, um conceito *a priori* a uma intuição sensível? É o fato da consciência, expresso pelo princípio de consciência que deve ser considerado o ponto mais alto da dedução das funções de juízo e das categorias, assim como é a última instância do fundamento para a prova da validade (*Gültigkeit*) real das proposições consecutivas (*Folgesätze*). Bondeli explica que Reinhold oscila entre um conceito forte e um fraco de “dedução”. Por um lado, é necessário uma dedução no sentido de uma prova rigorosa das proposições consecutivas pelo princípio. Por outro lado, é o discurso que deve ser entendido como princípio em um processo de dedução apenas como fundamento determinado do sentido de proposições consecutivas. Com isso é obviamente levantada não mais a pretensão de uma prova, mas apenas um desenvolvimento sistemático de uma ordem de sequências ou do contexto das proposições. Por fim, esta pretensão também corresponde muito mais com o que Reinhold, de fato, pretende com sua dedução. No que a arquitetura do sistema diz respeito com a dedução nos textos de 89-91, o autor expressa um modelo linear de dedução. É aceito que a estrutura da evidente *Satz des Bewußtseins* pode ser transferida passo a passo para as proposições consecutivas²³.

Assim, Reinhold lança mão de um meio original de chegar à faculdade superior de conhecer, ao conhecimento do *a priori*. O conhecimento *a priori* tem por objeto formas da representação, independentes de toda afecção, logo, só se pode alcançá-lo pela reflexão sobre a forma, a qual retoma, por sua vez, uma nova representação de ordem superior. Até porque, como muito bem observa Morujão,

²³ Cf, Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*, p. 21.

a teoria da faculdade de representação é uma ciência que não se preocupa diretamente com o conhecimento sensível, com o diverso dado à intuição, com os conceitos do entendimento e com as Ideias da razão: o seu único objeto é tudo aquilo que pode ser conhecido *a priori* acerca dessas representações, ou seja, a *forma* dessas representações, as suas propriedades essenciais e a sua natureza²⁴.

Teoria da sensibilidade²⁵

Como faz em toda a obra, aqui também Reinhold mostra primeiramente o que sua teoria traz de novo em relação à tradição materialista e espiritualista. No parágrafo XLVI do *Ensaio*, ele diz que, até então, o *conceito fundamental de sensibilidade* necessariamente era confundido à medida que foi assumido para conter certos atributos, fossem eles demonstráveis ou reais, pois imputaram esses atributos a seu sujeito (como substância) em vez de imputarem à mera faculdade de representação. Então Reinhold pergunta:

como a substância representante deve ser constituída se é para ser capaz de representações *sensíveis*? Como a própria representação deve ser constituída se é para ser capaz de representações sensíveis? Do que *surge* a sensibilidade da faculdade de representação e no que ela *consiste*? As repostas de tais questões têm sido totalmente confusas até hoje. Como também se originou, por exemplo, a diferença entre o *eu* e a organização [corporal] representada, ou seja, consideram o eu como uma substância totalmente diferente da organização, uma substância existindo por si²⁶.

²⁴ Morujão, “Karl Leonhard Reinhold: Da ‘crítica da razão’ à busca do princípio incondicionado de todo o saber”, pp. 738-9. Klemmt compartilha esta opinião ao dizer que *a Filosofia elementar* é apenas o fundamento para a filosofia teórica e prática. Ela não investiga de modo algum a sensibilidade, o entendimento ou a razão em relação ao cognoscível, mas sim em consideração ao representável em geral (Cf. *Karl Leonhard Reinholds Elementar Philosophie*, p. 117).

²⁵ Inicia o terceiro livro do *Ensaio* e é seguida pelas teorias do entendimento e da razão.

²⁶ *Versuch*, pp. 351-2. Na tábua dos *Schemata*, Reinhold explica que o sujeito enquanto sujeito, é determinado como existindo no tempo, como substância no tempo, duração (*Beharrlich*). No entanto, se ele é algo para ser mais que meramente pensável, tem de ser intuído no espaço, e a matéria que corresponde ao durável no tempo deve ser dada ao sentido externo (que vamos analisar na próxima

Para manter isso, tentaram justificar para si próprios com base em observações da experiência, que a sensibilidade consiste na faculdade de ser afetada pelos órgãos dos sentidos, ou no limite da força representante fornecida pela própria organização. Por fim, Reinhold anuncia no que restringe a sua afirmação: restringe-se à mera faculdade de representação sensível, cujo atributo da organização não deve estar separado desta faculdade, “o sujeito da faculdade de representação pode ser em si meramente espírito (*Geist*), meramente corpo (*Körper*), ou espírito e corpo simultaneamente”²⁷. A mera representação é *sensível* porque surge imediatamente do modo em que sua receptividade (*Receptivität*) é afetada. Sua espontaneidade é bem menos ativa que no conceito e constitui o primeiro grau de espontaneidade: “ela gera a si própria ativamente nesta representação sensível, e sua ação, que consiste em sua coincidência com o dado, é *apreensão*”²⁸. Nesta faculdade, a espontaneidade liga a mera matéria pela qual uma *única* representação é unificada. Já no conceito ela liga a multiplicidade já representada e, por meio desta, dá *duas representações*. Quando se relaciona com o sujeito (uma das duas *ações* que compõem a consciência), a representação sensível é chamada *sensação* (*Empfindung*) em sentido estrito, e é apenas uma modificação no próprio estado (*Zustand*) do sujeito (não é apenas a consciência de uma modificação no estado, que seria uma representação da

seção), pois o próprio durável é cognoscível apenas no espaço. No entanto, seja o que for que é para ser reconhecido como uma substância, como durável no tempo, deve ser algo fora de nós, que preenche o espaço e é intuído, e adquirir o predicado de extensão. É o caso do sujeito de nossa representação. O que pertence ao domínio da substância meramente pensável, incognoscível, é a alma (Cf. *Versuch*, p. 470-1). Kant: “A alma é substância” (*KrV*, A 350).

²⁷ *Idem*, p. 356. Neste texto (*Versuch* – 1789), Reinhold já tem mais claros os conceitos de alma e corpo que esboçou na sexta *Carta* (*Briefe*) de 1786 (ver nosso capítulo I). Esses conceitos são agora descritos como referência ao eu representante e objeto representado. “O eu pensante pode ou deve agora se diferenciar em relação a seu corpo, assim como deve se diferenciar da representação pensada do próprio corpo (e este é o caso), porque o eu pensante deve se diferenciar de toda a sua representação pensada. Tudo isso apresenta uma diferença diante da sexta *Carta*” (Lazzari, “Zur Genese von Reinhold *Satz des Bewußtseins*”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 34).

²⁸ *Idem*, p. 357.

modificação, uma consciência clara) causada pelo ser afetado (*Afficiertwerden*) da representação e pela reação da espontaneidade. Nesta situação o sujeito é praticamente passivo, e ainda não tem consciência clara. É o relacionar (*Bezogenwerden*)²⁹ enquanto sensação que é essencial ao sujeito neste primeiro estágio de representação.

Na outra ação da consciência, quando a representação sensível se relaciona com o objeto (*Objekt*) ela é chamada *intuição*, ou melhor, essa ação transforma a representação em intuição³⁰. É só por meio da representação que se torna disponível à mente o que foi captado no processo de intuição ao objeto, não por ele mesmo, como é em si. Assim, diz Reinhold no parágrafo XLIX: “A faculdade para realizar representações pelo modo no qual a receptividade é afetada é chamada *sensibilidade* em sentido estrito”³¹. A teoria da sensibilidade deriva, então, de condições internas e externas. O sentido externo (*äussere Sinn*) é a faculdade determinada da receptividade para ser afetada de fora, tanto em relação ao sujeito (sensação externa - *äussere Empfindung*) quanto em relação ao objeto [*Objekt*] (intuição externa - *äussere Anschauung*). Este sentido externo, que Reinhold também chama de receptividade (*Empfänglichkeit*), à medida que pode ser sentido e intuído, é determinado pela matéria objetiva e deve *preceder* na mente a organização [corporal] e sua sensibilidade (*Reizbarkeit*)³², isto é, isso pressupõe a receptividade (*Receptivität*)³³ da

²⁹ Nota-se que a própria palavra já exprime uma passividade. Aqui Reinhold utiliza o “werden”, em outras situações usará o “sein” (*Bezorgensein* e também *Afficiertsein*)

³⁰ Os que confundiram essa ação da mente (a de relacionar) com o entendimento concederam a este a faculdade de intuir. O que é totalmente impróprio.

³¹ *Idem*, p. 362.

³² Chenet traduz *Reizbarkeit* por excitabilidade (*excitabilité*) e na tradução em inglês aparece como *sensitivity*.

³³ Reinhold joga com os termos *Empfänglichkeit* e *Receptivität*. Mas não fica claro no texto se há diferença no significado desses dois termos, mais parece que para o autor trata-se da mesma coisa. Em francês, Chenet não fez essa diferença em sua tradução parcial da *Filosofia elementar*, usando receptividade (*réceptivité*) para as duas. Já Mehigan e Empson, na tradução para o inglês do *Ensaio*, mantiveram receptividade (*receptivity*) para *Receptivität* e suscetibilidade (*susceptibility*) para

faculdade de representação como disponível *a priori* na mente. Já os sentidos da organização corporal “podem ser representados apenas com base nas representações *a posteriori*, nas quais a matéria correspondente a eles é dada de fora à faculdade de representação”³⁴.

As sensações e intuições internas ocorrem à medida que a receptividade foi afetada de dentro na apreensão da matéria dada de fora. É nessa apreensão que a matéria passa a pertencer à mente. No entanto, Reinhold explica: a receptividade tanto no sentido externo quanto no interno é *uma* e a *mesma*, mas como faculdade um se diferencia essencialmente do outro.

O sentido *externo* é a receptividade determinada para impressões de objetos que estão fora do sujeito representante; o sentido *interno* é a receptividade determinada para impressões que pertencem à espontaneidade do sujeito representante. A matéria dada ao sentido externo reporta-se aos objetos fora do sujeito representante; a matéria dada ao sentido interno, ao contrário, reporta-se em parte às meras modificações no sujeito representante e em parte (na representação *a priori*) às formas da faculdade de representação, conseqüentemente, à própria disposição do sujeito representante à medida que é um representante³⁵.

Com isso, Reinhold denomina os atributos próprios da receptividade e da sensibilidade como *formas* dos sentidos *interno* e *externo*, porque eles devem indicar o modo no qual a receptividade tem de ser afetada no contexto das representações sensíveis, que pertencem ou ao sentido externo ou ao interno, ou ainda aos dois juntos. A forma da intuição externa é uma forma da representação determinada *a priori* que consiste na unidade da multiplicidade encontrada externamente, no

Empfänglichkeit. Embora tecnicamente correta, esta conduta atrapalha a fluidez do texto. Neste sentido, optamos, como Chenet, por não diferenciar os termos.

³⁴ *Idem*, p. 367.

³⁵ *Idem*, p. 369-370.

espaço³⁶; e a forma da intuição interna consiste na multiplicidade dada sucessivamente, no tempo³⁷, porque também a forma determinada *a priori* do sentido interno se funda na possibilidade determinada da *sucessão* (*Nacheinandersein*) da multiplicidade na representação, que surge pela receptividade à medida que a multiplicidade é dada na conexão, nas partes sucessivas.

Ao se referir à *intuição interna* ou ao *sentido interno*, Reinhold parece pensar exatamente como Kant na Estética transcendental: a forma interna da intuição ou o tempo dado *a priori*³⁸. Mas para Reinhold não se trata apenas de uma condição formal *a priori* onde se dá todos os fenômenos, mas de um tempo qualitativo que está para as mudanças no representante, ou seja, para o caráter temporal dinâmico da faculdade de representação³⁹.

À medida que o ser afetado *de dentro* também pertence em essência à representação do sentido externo, a unidade da multiplicidade dada sucessivamente é a *forma geral* de toda representação sensível e, conseqüentemente, também de toda intuição em geral, e a *sensibilidade em geral* consiste na faculdade determinada *a priori* para alcançar representações através da multiplicidade sucessivamente dada à receptividade⁴⁰.

Logo, afirma Reinhold no parágrafo LVIII do *Ensaio*, as representações das formas determinadas *a priori* da representação sensível da intuição externa e interna são *representações a priori*. Hartmann resume esse processo de forma bem clara, como lhe é peculiar:

³⁶ Reinhold, diferentemente de Kant na Estética transcendental, não chama o próprio espaço de intuição *a priori*, mas apenas a representação dele.

³⁷ Forma determinada da intuição interna. Assim como o mero tempo pode apenas ser representado por uma intuição, as partes do tempo são apenas representadas por conceitos.

³⁸ KrV, B 46ss.

³⁹ Cf. Bondeli, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁰ *Versuch*, p. 384.

A teoria da sensibilidade deriva da distinção entre sentido interno (matéria subjetiva) e sentido externo (matéria objetiva). Ambas mostram multiplicidades de naturezas diferentes. Por isso, a forma *a priori* delas também tem de ser diferente: a multiplicidade externa mostra uma justaposição contínua, cuja unidade é o espaço. A multiplicidade interna mostra uma sucessão contínua, cuja unidade é o tempo. A aprioridade de ambas resulta imediatamente do seu caráter formal, mas ao mesmo tempo, com a aprioridade, resulta daqui a tese kantiana de que ambas não valem como coisas em si, mas sim exclusivamente como fenômeno, pois só este é o objeto da intuição empírica⁴¹.

Reinhold ressalta a importância das formas *a priori*, ou aprioridade dos atributos próprios da receptividade e da sensibilidade porque, quando algo é representado, é a ação da espontaneidade na representação que determina *a priori* a matéria determinada de acordo com sua realidade. Assim, é somente através do sujeito representante e da mera faculdade de representação que pode estar presente na representação aquilo que pertence à representação sensível. Ou seja, o que é pressuposto de toda a matéria empírica para a possibilidade de representação, enquanto está disponível na faculdade de representação, não pode ser dado à mente pela matéria empírica nem pela afecção externa. Assim, segundo a *efetividade* (*Wirklichkeit*) da matéria, quando algo é representado, sua determinação vem por meio da matéria determinada na representação pela ação da espontaneidade; mas, segundo sua própria constituição (*Beschaffenheit*), a matéria é determinada antes de toda representação na mente pelo objeto disponível na faculdade de representação (o modo determinado da afecção externa e interna), isto é, representado por uma representação *a priori*. Se a distinção entre a mente e os objetos representados enquanto situados fora da mente fosse suprimida completamente, e igualmente, se o que pertence à mera representação e, conseqüentemente, vem à representação pela

⁴¹ Hartmann, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 20.

faculdade de representação, fosse derivado das coisas fora de nós (*Aussendinge*), a *consciência distinta* (consciência de si) não seria possível, pois,

o fundamento da possibilidade da distinção entre a mente e as assim chamadas coisas fora de nós só pode consistir no fato de que na representação das coisas externas, que a mente se representa na *consciência distinta*, algo pertence propriamente à mente como representante e algo a essas coisas externas. A saber, representa-se como o representante por meio dos predicados (*Prädikate*) das formas do sentido externo e interno e representa o que existe fora dela, que é diferente do representante, por meio dos predicados (*Prädikate*) da matéria objetiva que recebeu a forma da representação sensível. Nesta *consciência*, em que tanto o *eu* como as *coisas externas* são representados, é preciso que a mente distinga aquilo em que é afetada, e que os sentidos externo e interno representem simplesmente como sua propriedade daquilo pelo qual é afetada, a coisa externa, que é representada numa representação particular. Se a forma da sensibilidade, entretanto, não fosse determinada *a priori*, a tal *consciência distinta* não seria possível⁴².

Isso significa que, tudo o que pertence apenas à forma da *mera representação*, seja sensível ou não, deve ser fundado na constituição da mente determinada *a priori* na faculdade de representação, e a possibilidade determinada no sujeito para representar, entretanto, constitui a efetiva faculdade de representação. Mas isso vale só para o que pertence unicamente à mera forma da mera representação, que *está a priori determinado* nela. Não vale para aquilo que, cuja possibilidade *não está determinadamente* presente na mera faculdade de representação e é apenas determinado na faculdade de representação externa, pressuposta nela, pois esta só pode, conseqüentemente, constituir uma faculdade empírica, uma faculdade que Reinhold chama de *derivada*, a qual não tem os atributos de *necessidade* e *universalidade* como a faculdade original do sujeito.

⁴² *Versuch*, pp. 386-7.

Essa exigência de determinação *a priori* na constituição da mente foi o que faltou ao autor da Crítica da razão, segundo Reinhold, e que o colocou diante de uma ambiguidade na concepção de faculdade. Frequentemente se toma a faculdade como apenas uma possibilidade *indeterminada* (mera não impossibilidade). Nesta definição, acaba-se admitindo que se tenha tantas faculdades de representação quanto o número de representações sensíveis individuais. Ao contrário, a possibilidade determinada que compõe a faculdade de um sujeito, é determinada ou pela constituição (*Beschaffenheit*) do próprio sujeito ou por algo distinto dele, logo, trata-se ou de uma faculdade *original* no sujeito ou de uma faculdade *derivada*. Reinhold afirma, então, que não seria possível uma faculdade de representação, que é própria unicamente ao sujeito representante, por ter consciência clara das coisas externas, provir de uma habilidade derivada que não é determinada no sujeito, mas sim por algo fora dele⁴³. O autor afirma que toda representação *a priori* deve preceder uma representação empírica, na qual o objeto da primeira demonstrou-se como forma da mera representação em relação à matéria objetiva, e ainda, que toda representação é *empírica* à medida que sua matéria não é determinada na mera faculdade de representação, mas por meio de um ser afetado (*Afficiertsein*) na mente.

Todos os objetos da mera faculdade de representação que são distintos da mente podem ser conhecidos apenas empiricamente, pois nada pode estar presente de modo determinado na mera faculdade de representação senão a sua mera forma. Os objetos do sentido *interno* distintos da mera faculdade de representação são mudanças dentro de nós, ou representações deles mesmos à medida que são sensações, e como sensações *internas* são determinadas por um ser afetado apenas pela espontaneidade, como externas são determinadas simultaneamente por meio do ser afetado *de fora*. Os objetos do sentido *externo* distintos da mera faculdade de representação, ao contrário, são os *objetos fora de nós*, para os quais uma matéria

⁴³ Cf. *Versuch*, pp. 387ss.

dada deve corresponder através do ser afetado de fora. Dos dois tipos de objetos distintos de nossa faculdade de representação, apenas as representações empíricas são possíveis e, conseqüentemente, também apenas *conhecimentos empíricos* são possíveis; e nosso conhecimento *a priori* é restrito unicamente à mera faculdade - e à própria faculdade de conhecimento, na qual as formas da receptividade (*Receptivität*) e espontaneidade, as formas da sensibilidade e, como será mostrado mais claramente na sequência, também do entendimento e razão, devem ser determinados como objetos da representação *a priori* antes de qualquer ser afetado⁴⁴.

O que pode ser cognoscível por uma intuição empírica à medida que é representada apenas pelas formas da intuição determinadas *a priori* na mente são os fenômenos, jamais *coisas em si*. Só os fenômenos são o objeto da intuição empírica, pois o espaço e o tempo são condições essenciais do fenômeno, e também são atributos essenciais de tudo o que pode ser conhecido distinto de nossa faculdade de representação, mas não de todas as coisas pensáveis (*Denkbar*), aquelas que não estão circunscritas dentro dos limites de nossa faculdade de conhecimento, como a natureza das coisas em si. Espaço e tempo são formas subjetivas da intuição, logo, o fenômeno é possível apenas subjetivamente, e deve pertencer unicamente à mente. Reinhold afirma que temos a capacidade de distinguir precisamente a região das coisas que podemos conhecer daquela que não nos é acessível, e os reais limites de nossa faculdade de conhecimento são dados como universalmente válidos (*allgemeingültig*).

Teoria do entendimento

Na teoria da sensibilidade, Reinhold parte da diferença entre os sentidos interno e externo da representação, ou seja, tempo e espaço, equivalente à Estética

⁴⁴ *Idem*, § LXIV, pp. 417-8.

transcendental da *Crítica da Razão Pura*, na teoria do entendimento ele parte das funções integradoras dos juízos, capítulo que equivale à Lógica transcendental na *Crítica* de Kant. Nesta teoria é tratado o que Reinhold chama de natureza do *pensamento*, região do pensável, que pode ser distinta e investigada pelo segundo componente essencial da faculdade de conhecimento, o *entendimento*, e esse será o segundo grau de representação (ou de espontaneidade).

O enunciado do parágrafo LXVII diz o seguinte: “É chamado *conceito em sentido estrito* a representação que surge diretamente pelo modo no qual a espontaneidade é ativa, e chama-se *entendimento em sentido estrito* a faculdade para chegar às representações através do modo no qual a espontaneidade é ativa”⁴⁵.

Este conceito que surge da ação da espontaneidade é, de certa forma, também uma intuição, uma vez que fará a ligação da multiplicidade à medida que é um tipo de representação em geral, a qual pede que haja uma correspondência entre sujeito e objeto. Só que a matéria dessa representação não é crua (dada imediatamente pelo ser afetado de fora – *Afficiertwerden*), mas uma matéria que já recebeu a forma da representação, já é representação e, conseqüentemente, já foi processada pela espontaneidade. Neste segundo nível de representação, a matéria passa a ser a multiplicidade já representada, e esta nova representação que surge já é um conceito e não uma intuição. Esta é uma representação que surge diretamente pelo modo de ser afetado (*Afficiertsein*) e só indiretamente pela ação da espontaneidade, na medida em que o ser afetado da receptividade liga o que é dado. O conceito, ao contrário, é uma representação que não se apoia no ser afetado, mas no próprio modo de ação da espontaneidade, que agora é bem mais ativa que no primeiro grau.

⁴⁵ *Versuch*, p. 422.

Em todo conceito em geral deve ocorrer duas representações ligadas: uma da qual o conceito surgiu, e o próprio conceito. A primeira representação acontece no próprio objeto e, nesta medida, é chamado o sujeito, ou o objeto. A segunda representação é representação do representado através da primeira, e é chamado predicado (*Prädikat*), ou marca característica (*Merkmal*) do objeto. O conceito é a representação que é relacionada através de seu atributo ao objeto. Relacionar um atributo a um objeto, ligar um predicado (positivo ou negativo) com o sujeito significa *judgar* no mais amplo sentido, e o produto de uma ação chamada juízo é uma representação que consiste em duas representações ligadas surgindo pela ligação: um conceito⁴⁶.

Normalmente a palavra entendimento é tomada como faculdade do juízo (*Urteil*), como faculdade para obter representações através da ação da espontaneidade. Mas é preciso distinguir juízo de silogismo, uma vez que se costuma confundi-los. O silogismo infere, o juízo julga. Inferir costuma significar uma relação entre sujeito e predicado que não é direta, em que o predicado da premissa maior relaciona-se com o sujeito pelo termo médio, que é outro predicado. Reinhold diz que o silogismo está para o juízo assim como o juízo direto está para o juízo indireto. Ou seja, o juízo no mais estrito sentido, que relaciona imediatamente o sujeito com o objeto, é direto. A faculdade para fazer inferências, para julgar por meio indireto, é *racional*, tanto que Reinhold vai empregar o silogismo na teoria da razão para a dedução das Ideias. O entendimento efetivo, que é uma faculdade diferente da razão e que não a inclui, pode apenas consistir na faculdade para julgar por meios diretos. Nesse sentido, implica dizer que o juízo intui, mas isso não significa que ele consista em uma mera intuição (até porque nada é julgado na mera intuição), mas intui porque neste juízo

o predicado é relacionado com uma mera intuição para uma representação, que

⁴⁶ *Idem*, p. 423-4.

imediatamente refere-se ao objeto não distinto dela pela representação na consciência, e cujo lugar ela, conseqüentemente, toma no juízo. No caso de um juízo que intui, o sujeito não é pensado, mas intuído e, conseqüentemente, o predicado não é relacionado ao que é pensado por meio de um atributo da representação indireta, mas ao contrário, é relacionado ao que é imediatamente representado, não ao próprio objeto. O predicado, entretanto, pode apenas ser uma representação que surgiu da mera intuição pela ação da espontaneidade, um conceito no mais estrito sentido⁴⁷.

Isso mostra que, no constructo da representação, o entendimento opera diretamente com a sensibilidade, não precisa da imaginação para a mediação. O conceito, então, é resultado do entendimento enquanto faculdade de julgar⁴⁸, ele é uma representação que se relaciona com o objeto por meio de um atributo (a mera intuição faz a mediação). Vamos ver no próximo capítulo que as Ideias que a razão fornece são representações que se relacionam com os objetos por meio de um atributo do atributo (por meio do conceito). O sujeito no juízo que intui não é pensado, ou melhor, o predicado não é ligado ao que é pensado por um atributo de representação indireta, o sujeito neste juízo é intuído, relacionado ao que é imediatamente representado, não ao próprio objeto. Esse predicado é uma representação que surgiu da mera intuição (não da coisa em si) pela ação da espontaneidade, ele é um conceito no mais estrito sentido da palavra e pertence ao segundo grau da representação.

Reinhold enfatiza a definição da unidade objetiva, produto da ligação da multiplicidade representada pela intuição, na medida em que a ligação dos atributos constitui a essência do que é pensado sob a palavra objeto. Ela é a forma mais geral na

⁴⁷ *Idem*, p. 426. Esta é uma diferença radical em relação a Kant, onde a imaginação sempre faz a ligação das instâncias heterogêneas, seja na passagem do sensível ao intelectual (esquematismo), seja na passagem da filosofia teórica à prática (simbolização), como faz na terceira *Crítica*. Nesta ela adquire um papel essencial, liberta-se das garras do entendimento e age livremente como produtora.

⁴⁸ *KrV*, A 80 e B 106. Aí Kant diz que a faculdade de julgar é a mesma que a faculdade de pensar, referindo-se ao entendimento.

qual o objeto de uma intuição é pensado, e o atributo mais geral de todo objeto cognoscível à medida que é capaz de ser pensado. A ligação dos atributos constitui a essência do que é pensado sob a palavra objeto, pois ele contém a síntese (*Zusammenfassung*) daquilo que é representado pela representação sensível e que está contido nela, a intuição, e a multiplicidade que é relacionada com o objeto. A unidade objetiva é também a forma sob a qual o objeto é pensado e não a forma de onde ele é intuído, a mera forma da intuição. Ela é também a forma da unidade da multiplicidade dada, “que consiste na ligação da multiplicidade que não está ainda representada e não recebeu ainda a forma da representação, mas é mera matéria”⁴⁹. A mera intuição (mera representação do objeto representado) surge pela ligação da mera matéria, que ainda não é distinta da mera representação. O que é distinto da mera representação é o conceito, o qual surge através da ligação do que é representado na intuição, mas por uma representação que é distinta da intuição. Esta é a representação de primeiro grau, representação sensível imediatamente relacionada à intuição. A unidade objetiva é representada sob a forma que ela recebe pela matéria correspondente a ela e pela forma da intuição na mente, e é pensada pelo conceito, “representada sob a forma dada a ela pelo entendimento, como a unidade distinta da mera representação, na qual os atributos que ocorrem na intuição estão sintetizados por uma ação particular da mente”⁵⁰. Ela é aquilo com o que a intuição está relacionada à sua matéria, e ocorre pela multiplicidade correspondente a ela na representação. Ela torna-se um objeto na consciência

apenas à medida que esta multiplicidade está ligada em uma unidade distinta da mera representação. A ligação da multiplicidade que ocorre na intuição é razão da

⁴⁹ *Versuch*, p. 430.

⁵⁰ *Idem*, p. 438.

origem da representação do objeto enquanto objeto, e neste aspecto não é outra coisa que a unidade da multiplicidade representada. Esta unidade é, entretanto, a própria *marca característica (Merkmal)* do objeto *pensável (denkbar)* em geral e, conseqüentemente, de todos os objetos enquanto são pensáveis como objetos. É o predicado (*Prädikat*) que deve acompanhar o *que é intuído*, se isso é para ser *pensado* como objeto, algo que é apenas possível pelo fato de que, como um predicado, a unidade objetiva como sujeito na consciência, está vinculada ao que é intuído⁵¹.

A unidade da multiplicidade representada em uma representação é, então, um objeto em geral, o predicado da unidade objetiva, mas este objeto só pode ser pensado ao apontar para algo (*Etwas*) que não é representação, mas apenas representável. Sendo assim, podemos dizer com precisão que essa unidade produzida pela espontaneidade, à medida que é chamada entendimento, não pode pertencer à *coisa em si*, já que é produzida internamente pela mente, não sendo dada pela matéria objetiva que nos afeta de fora. Reinhold alerta para o equivoco de considerar a coisa em si como algo pensável, como a coisa inteligível. A faculdade de pensar é o entendimento, que não é capaz de pensar o objeto como é em si, pode apenas pensá-lo como unidade produzida pela ligação de seus atributos intuídos, sob a forma que é determinada *a priori* de acordo com sua natureza como representação. A *coisa em si* é aquilo que está fora de nós, apropriado à mera matéria de nossa representação, mas sem a forma da representação, sem intuição e sem conceito para ser relacionada. “Se alguém tomar a coisa em si para ser apenas a própria unidade objetiva (como é universalmente o caso quando se deseja realmente pensar algo), a coisa em si será pensável, mas não como uma coisa distinta de sua representação e independente de sua faculdade de representação”⁵², mas ao contrário, apenas como mero conceito, que

⁵¹ *Idem*, p. 432.

⁵² *Idem*, p. 433.

não pode ser mais que isso porque não se relaciona com uma intuição, na qual a matéria é determinada por seu ser afetado (*Afficiertsein*)⁵³. Nisso a teoria de Reinhold não se diferencia muito da de Kant, que afirma que não se pode ter intuição da coisa em si, ela só pode ser pensada como um conceito, e pensar não é conhecer um objeto⁵⁴.

No entanto, Reinhold deixa claro em todo o seu texto que a coisa em si, que não é representável porque não tem a forma da representação, é fundamento da representação sensível. Ela é o que fornece a matéria objetiva para a intuição. No kantismo, a questão da coisa em si como causa é bastante debatida, e os que a consideram como causa costumam classificá-la como um “resto dogmático” na filosofia kantiana. Reinhold é apontado por muitos como um pensador que reforça o dogmatismo na crítica de Kant, mas ele se preocupa em afirmar a coisa fora de nós para escapar do idealismo de que Kant foi acusado, principalmente por Jacobi; e também, como diz Lazzari, “com base na tese de que a realidade da representação pressupõe uma matéria objetiva, Reinhold fornece, contra os céticos, uma prova legítima da existência dos objetos fora de nós”⁵⁵. Ademais, pensamos que no modelo reinholdiano de representação, o fato de que há ação do sujeito desde o começo, desde o primeiro grau de representação, pois é ele quem produz a forma unificadora pela qual ocorre a representação, defende Reinhold da acusação de dogmatismo. Afinal, a unidade objetiva é a forma determinada *a priori* do conceito em geral e, de fato, o conceito *a priori* é a representação dessa unidade, que também é a mais geral; ele é uma representação que surge de uma intuição pelo modo da ação da espontaneidade,

⁵³ Neste capítulo inteiro Reinhold se refere ao ser afetado como *Afficiertsein*, e não mais na forma passiva *Afficiertwerden*. Neste segundo grau de representação (consciência clara), a mente não é mais passiva, o *Afficiertsein* está nela e não é dado a ela de fora, como o *Afficiertwerden* no primeiro grau de espontaneidade.

⁵⁴ Como na *KrV*, A 348 e B 406.

⁵⁵ Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 71.

mas a forma do conceito mesmo não pode ser intuída, pode apenas ser pensada, e a representação dessa forma é um conceito e não uma intuição. Outro fator que o livra do dogmatismo é o fato de que na consciência ocorre síntese. Reinhold não dispensa o juízo sintético em nenhuma etapa da representação.

O parágrafo LXXI do *Ensaio* enuncia que reunir “a multiplicidade de uma intuição em uma unidade objetiva significa *julgar*; produzir a unidade objetiva a partir de uma intuição significa *julgar sinteticamente*, para ligar a unidade objetiva assim produzida em uma intuição significa *julgar analiticamente*”⁵⁶.

A intuição é a representação que faz o papel de sujeito de um juízo verdadeiro, e o predicado surge da intuição como atributo do sujeito, mas não é uma representação que se relaciona imediatamente ao objeto, e sim a um conceito por meio de uma intuição. O juízo analítico que se limita a decompor o conceito supõe sempre o sintético, ambos têm em comum o fato de serem juízos, ações do entendimento, mas são diferentes pelo fato de que a

determinação da referência de ambos, no caso da síntese, consiste na geração da representação referente, porém, no caso da análise, na ligação da representação referente à intuição e pelo fato de que esta última liga o mesmo predicado ao sujeito, o qual foi gerado pela primeira através da reunião da multiplicidade que foi intuída pelo sujeito. Toda análise deve ser precedida de uma síntese e todo juízo analítico deve ser baseado em um juízo sintético precedente. Através de um juízo analítico são produzidos um predicado dado e um sujeito apreendido sob uma unidade objetiva, estes tiveram de ser compreendidos previamente na unidade objetiva⁵⁷.

Isso significa que, na cognição, a representação tem de referir-se ao objeto

⁵⁶ *Versuch*, p. 435-6.

⁵⁷ *Idem*, p. 439.

determinado por meio de um juízo analítico⁵⁸, mas para isso ele tem de ser determinado previamente através de um juízo sintético, e a conexão dessas duas representações às leis do entendimento têm também de estar antecipadamente ligada de acordo com essas leis. A ação do entendimento tem a mesma forma geral tanto para juízos analíticos quanto para os sintéticos (que consiste na síntese da intuição da multiplicidade na unidade objetiva), mas a ação tem de considerar sempre que juízos analíticos são apenas possíveis através dos juízos sintéticos precedentes. No entanto, diz Reinhold, “embora a forma na qual toda análise é baseada tem de ocorrer inicialmente no juízo sintético, é só no juízo analítico que eles podem ser conhecidos na *consciência*”⁵⁹.

Até aí nada muda em relação à *Crítica da razão pura*, o desdobramento da dedução das categorias está ligada desde o início com as formas dos juízos e concluída com a tábua das categorias. As doze categorias, que são as formas originais da síntese, isto é, formas determinadas dos objetos concebíveis, que Reinhold trabalha a partir do parágrafo LXXII, norteiam as diferentes formas das relações possíveis entre sujeito e predicado. Tanto a tábua das categorias (apresentadas na página 449 do *Ensaio*) como a dos *schemata*, que é colocada no parágrafo LXXV, correspondem exatamente à *Crítica da razão pura*.

Segundo Reinhold, os conceitos *a priori* são as representações puras das categorias, representações dos atributos *necessários* e *gerais* dos objetos determinados pelo entendimento. Mas elas mesmas não são nem representações nem conceitos, são apenas *formas* de conceitos e, “à medida que elas são representáveis, são objetos de

⁵⁸Nisso Reinhold não se distancia muito de Kant, que no § 16 afirma: “[...] Só porque posso ligar *em uma consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*, isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de uma unidade sintética” (*KrV*, B 133).

⁵⁹*Idem*, p. 441.

representações que não podem ser representadas imediatamente pela intuição, mas apenas pelos conceitos cujas representações são conceitos”⁶⁰.

Com as categorias, Reinhold explora a natureza do entendimento em toda a sua amplitude, trata das modificações da unidade objetiva e dos modos de ação da espontaneidade, que especificam não apenas a ligação da multiplicidade representada e o mero gênero (*Gattung*) da unidade, mas também as formas dos modos e tipos particulares dos juízos e dos conceitos, e de como elas dependem da ação da espontaneidade. Para isso, é preciso procurar as formas lógicas dos juízos.

Reinhold insiste na anterioridade da determinação dos objetos na consciência. Eles não podem ocorrer como o entendimento os determinará, mas como já determinados, e não como seus próprios conceitos foram engendrados a partir da intuição, mas no modo como eles já são engendrados e relacionados a ela. É a partir deste requisito que entram as formas lógicas dos juízos, pois é um juízo *analítico* que relaciona, na cognição, o predicado ao sujeito. Reinhold chama o sujeito e o predicado que pertencem a cada juízo de *matéria lógica*⁶¹, e de *forma lógica* a relação determinada *sinteticamente* desta unidade objetiva, isto é, o modo no qual a multiplicidade representada é sintetizada na unidade objetiva⁶². Ou seja, ele quer mostrar os muitos tipos de composição próprios ao entendimento, próprios das funções do entendimento no juízo. Através dessas sínteses ou relações, as várias *formas lógicas* do juízo devem ser dadas e totalmente especificadas.

⁶⁰ *Idem*, p. 460.

⁶¹ Certamente porque a matéria neste nível de representação também é formal, é *Materie* e não *Stoff*.

⁶² Pela unidade objetiva o objeto é pensado como *objeto em geral*, e as *categorias* como objetos *determinados*, ou seja, elas têm de estar anexadas a todos os objetos determinados porque elas não podem ser determinadas sem eles, pois elas são atributos necessários e gerais dos objetos determinados. Todo juízo deve ter quantidade, qualidade, relação e modalidade, e nenhuma verdadeira ação do entendimento é possível que não deva ser determinada a partir desses quatro pontos de vista. Na relação com a faculdade do entendimento em geral, as categorias pertencem ao entendimento em *sentido estrito*, e em relação à sensibilidade, ao entendimento no *sentido mais estrito* (§74).

A matéria lógica do juízo é composta, em *primeiro* lugar, do *sujeito*, e este sujeito relaciona-se com a *unidade objetiva* do predicado (ou atributo), ou como *unidade*, ou como *multiplicidade*, ou ainda, como *unidade e multiplicidade ao mesmo tempo*. No primeiro caso *um* sujeito, no segundo, *vários*, e no terceiro caso *todos* os sujeitos são sintetizados em uma unidade objetiva do predicado, e o predicado vale ou em relação a *um*, a *vários* ou a *todos* os sujeitos, e o juízo é ou *singular*, ou *particular*, ou ainda, *universal*. Em *segundo* lugar, a matéria lógica consiste do *predicado*, e este se relaciona com a unidade objetiva do sujeito ou com o *objeto* enquanto *unidade* ou enquanto *multiplicidade* ou com as duas ao *mesmo tempo*. No primeiro caso, o predicado é tomado na unidade objetiva do sujeito, no segundo, é excluído deste, e no terceiro, por ser o predicado tomado na unidade do sujeito, algo do sujeito é excluído; algo é *posto* (*gesetzt*) no sujeito pelo predicado, ou algo do sujeito é *tomado*, ou *posto e tomado ao mesmo tempo*, e o juízo é ou *afirmativo* (*Bejahend*), ou *negativo* (*Verneinend*), ou infinito (*unendlich*) – *Indefinitum*⁶³.

O mesmo acontece com a forma lógica do juízo, que consiste do processo de síntese (*Zusammenfassen*) com a unidade objetiva, e é *primeiramente* determinada em relação ao que é sintetizado e depois com relação à própria síntese. Em relação ao sujeito e predicado tomados juntos na unidade objetiva, a síntese se dá pela unidade, ou pela multiplicidade ou ambos ao mesmo tempo. Se for pela unidade eles constituirão juntos um único objeto: o predicado é ligado *internamente* com o sujeito como o atributo com o objeto, e o juízo é *categórico* (*Categorisch*). Já o juízo *hipotético* (*Hypothetisch*), ocorre quando sujeito e predicado, sintetizados na unidade, relacionam-se pelo modo da multiplicidade e constituem juntos *dois* objetos conectados. Nesse caso o predicado é conectado *externamente* com o objeto e, por isso, com seu fundamento. E, por fim, quando a síntese de ambos se dá pelo modo de unidade e multiplicidade ao mesmo tempo, eles constituem, quando tomados juntos, “um objeto (*Objekt*) consistindo de vários objetos (*Objekten*), isto é, de uma

⁶³ *Idem*, p. 444-5.

comunidade (Gemeinschaft), e o predicado é conectado ao sujeito internamente e externamente, como um elemento que junto com a sua outra parte constituem juntos um sistema”⁶⁴. Mas disso também decorre que, se uma das partes que foram tomadas juntas carregar o atributo do todo (*Ganze*), ela exclui de si mesma sua outra parte e, nesse caso, o juízo é *disjuntivo (Disjunktiv)*.

No *segundo* aspecto da forma lógica do juízo, que consiste do processo de síntese com a unidade objetiva, Reinhold entra com a unidade sintetizadora, o *eu* representante como sujeito do entendimento, o qual é representável apenas pela consciência da síntese, isto é, pelo relacionar (*Bezogenwerden*) da síntese com o sujeito. O que equivale a dizer que, na medida em que é representável, a relação entre a síntese e a unidade sintetizadora pode consistir apenas do relacionar da síntese com o sujeito, ou melhor, da relação entre síntese e consciência. Reinhold diz: “agora a consciência relaciona-se com a síntese ou como uma unidade ou como multiplicidade ou as duas ao mesmo tempo”⁶⁵. Como unidade, a síntese ocorre na própria consciência e é relacionada com ela *internamente*, e o juízo é *assertórico (assertorisch)*, porque a síntese ocorre efetivamente. Como multiplicidade, essa conexão ocorre *externamente*, fora da consciência e, por isso, “é representada como algo distinto da consciência, ocorrendo na consciência não como uma ação, mas como um modo de ação, não como uma ação efetiva, mas como uma ação meramente possível”⁶⁶, e o juízo nesse caso é *problemático (problematisch)*. No terceiro caso, onde a consciência se relaciona com a unidade e multiplicidade ao mesmo tempo, o juízo é *apodítico (apodiktisch)*, porque a síntese é conectada interna e externamente com a consciência, e a mera representação da síntese é inseparável de sua efetiva

⁶⁴ *Idem*, p. 446.

⁶⁵ *Idem*, p. 447.

⁶⁶ *Idem*.

atividade, que é, precisamente por isso, realizada na consciência, e sua ação é efetiva porque é determinada na consciência por meio de sua possibilidade. Entretanto, ao acrescentar as categorias na operação o autor afirma:

Como todos os juízos, vários tipos de relação devem ser determinados pela natureza do entendimento, e há um número igual de possíveis relações internas fundadas nos juízos: 1) a relação do sujeito com a unidade objetiva, ou a *quantidade* (*Quantität*) do juízo; 2) a relação do predicado com a unidade objetiva ou *qualidade* (*Qualität*) do juízo; 3) a relação do sujeito e predicado juntos com a unidade objetiva, ou a *relação* (*Relation*) do juízo; 4) finalmente, a relação da unidade objetiva determinada nos três aspectos, ou do próprio juízo, ou da consciência, ou a modalidade (*Modalität*) do juízo⁶⁷.

Exatamente como a tábua das categorias de Kant, em que a última deriva das três primeiras. As quatro categorias são modificações lógicas de todo juízo em geral pela natureza do entendimento, e para cada uma delas três diferentes modificações são possíveis, o que soma um total de doze formas particulares de juízos. Dessas doze formas, “quatro devem estar de acordo com cada juízo, *uma* de cada dos quatro tipos de modificação contando *três* formas cada”⁶⁸. E também como em Kant, elas são divididas em duas classes principais: *matemática* (quantidade e qualidade) e *dinâmica* (relação e modalidade). Nas duas primeiras (matemáticas) quantidade e qualidade, elas se referem aos predicados que não são determináveis na intuição. No caso dos fundamentos da quantidade, em quantas vezes o sujeito é determinado como unidade objetiva em relação a um predicado; ou se o predicado na unidade objetiva é posto positivamente, negativamente ou pela limitação, no caso dos fundamentos da qualidade. Como Reinhold dividiu essas duas classes de categorias com base na

⁶⁷ *Idem*, p. 447.

⁶⁸ *Idem*, p. 448.

divisão das duas classes dos juízos (matéria lógica e forma lógica), ele também associa o predicado com o modo de agir do sujeito, ou seja, se ele agir como uma unidade (internamente – ação efetiva), é posto positivamente no sujeito, o objeto adquire o predicado de unidade quantitativa e está de acordo com o predicado de *realidade*, mas se essa unidade quantitativa não é a unidade objetiva, o predicado comporta-se em direção à unidade objetiva do sujeito enquanto unidade, “ele é algo que, através do processo de síntese que ocorre pela unidade objetiva do sujeito, é tomado no conjunto total (*Inbegriff*) da multiplicidade”. Se agir como multiplicidade (externamente, ação meramente possível), age negativamente e adquire o predicado de multiplicidade quantitativa, de acordo com a *negação*, a qual tem de ser diferenciada da multiplicidade em geral como a forma da matéria. “O predicado comporta-se em direção à unidade objetiva do sujeito como multiplicidade e é algo que através da síntese (que ocorre pela unidade objetiva) é excluído do conjunto da multiplicidade”. Como unidade e multiplicidade ao mesmo tempo (interna e externamente – inseparável da ação efetiva), a ação é pela limitação, e o predicado que o objeto adquire é de universalidade quantitativa de acordo com a *limitação*, que não se trata da totalidade geral, e por isso é limitação. Equivale ao juízo apodítico, na classificação dos juízos. Nesta ação, “o predicado é acolhido no conjunto da multiplicidade de tal modo que exclui o acolhimento (*Aufnahme*); o atributo positivo é posto ao mesmo tempo negativamente no sujeito e o objeto adquire o atributo de *limitação*”⁶⁹.

Assim, é essencial ao conceito de *qualidade*, enquanto unidade de cada um dos predicados, a multiplicidade do que é sintetizado no sujeito (multiplicidade qualitativa). A *qualidade determinada* do próprio objeto (não qualidade em geral)

⁶⁹ *Idem*, p. 452.

pode apenas ser pensada por meio das três categorias subordinadas ao conceito de qualidade: realidade, negação e limitação.

Na classe das categorias dinâmicas (relação e modalidade), que equivalem à classificação dos juízos quanto à forma lógica, elas concernem meramente aos predicados “que estão anexados aos objetos em consideração à *Existenz* dos mesmos, e não são determinados na matéria (*Materie*) dos juízos, mas na própria forma, não na intuição, mas no mero conceito, para resumir, na manifestação da força da mente (*Gemüt*)”⁷⁰.

O atributo de relação é adquirido quando esta tem o objeto como sujeito e predicado juntos, *comunitariamente*, para a unidade objetiva, e são *mutuamente* determinados. Se os dois juntos agem em direção à unidade objetiva, são conectados *internamente* em uma unidade objetiva como *unidade*. Mas se não são partes de *um* objeto, mas deles mesmos, constituem juntos um objeto, no qual o sujeito deve ser pensado como o próprio objeto; e o predicado, como algo *no* sujeito, é pensado como um atributo. Em relação ao predicado, então, nessa demarcação, o sujeito está na posição (*Rang*) de um sujeito em sentido estrito,

de um sujeito que não é um atributo do objeto, mas é o próprio sujeito, e o predicado em relação ao próprio sujeito é determinado como predicado no mais estrito sentido⁷¹, é algo que através de seu ser conectado enquanto predicado com sua contraparte (o sujeito), tem unidade objetiva e está presente em um objeto. O objeto adquire o atributo daquilo que existe nele mesmo, a substância, com respeito ao que é subjetivo nele, e com respeito ao que é predicativo nele, adquire o atributo de *acidente*⁷².

⁷⁰ *Idem*, p. 453.

⁷¹ Um predicado no mais estrito sentido é aquele que não pode tomar o lugar de seu sujeito, como existindo somente no sujeito. Ele não tem duração no tempo, é *acidente* no tempo, mutável.

⁷² *Idem*.

Agora, se sujeito e predicado juntos agem com *multiplicidade* em direção à unidade objetiva, são conectados *externamente* na unidade objetiva. Nesse caso, o predicado não constitui com o sujeito *um objeto (Objekt)*, mas um objeto (*Objekt*) particular que pode ser pensado como tal apenas através do estar *conectado externamente* com o sujeito. E o sujeito por meio desta determinação está na posição de um objeto (*Objekt*) que, “quando posto, põe um objeto (*Objekt*) que com ele se conectou, um objeto (*Objekt*) que, embora ele mesmo sendo um objeto (*Objekt*), ainda depende daquele objeto (*Objekt*) e é determinado por ele”⁷³. Nesta operação, um chama-se fundamento (*Grund*), o outro, consequência (*Folge*), e o objeto (*Gegenstand*), à medida que é determinado como o fundamento (*Grund*) de outro, adquire o predicado de causa (*Ursache*); assim como o outro, que é pensado determinadamente como consequência (*Folge*), adquire o predicado de efeito (*Wirkung*)⁷⁴.

Mas quando ambos, sujeito e predicado, são tomados juntos como *unidade e multiplicidade* em direção à unidade objetiva, são conectados a ela *externamente e internamente*, constituindo um único objeto (*Objekt*) que consiste de dois objetos (*Objekte*), e o sujeito obtém completamente a mesma posição do predicado, sem a menor distinção e, por isso,

pode também obter a posição do sujeito, e os *dois juntos* obtêm a posição de um objeto que consiste de vários objetos que, pensados como predicados, são conectados *internamente* um com o outro, pensados como sujeitos, são conectados *externamente* um com o outro, excluindo e determinando *mutuamente* um ao outro.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Cf. *Versuch*, p. 454. Se os predicados de causa e efeito devem estar conectados a objetos cognoscíveis, então devem ser representados pelo esquema de sucessão (série das coisas intuíveis no tempo) como determinação no tempo, uma multiplicidade intuída no mero tempo deve corresponder à causa cognoscível e efeito. Causa é ação (*Handlung*), porque é mudança no tempo; e efeito é passividade (*Leiden*) (sofre a ação) (Cf. *Versuch*, p. 471).

O objeto nesta relação adquire o predicado de *comunidade* (*Gemeinschaft*), mas seus atributos adquirem o predicado de *elementos constituintes* (*Glieder*), e a relação mútua deles com a unidade objetiva adquire o predicado de *concorrência* (*Konkurrenz*)⁷⁵.

Assim, segundo a categoria de relação da tábua kantiana das categorias, Reinhold deduz as Ideias transcendentais de *causa absoluta*, *sujeito absoluto* e *comunidade absoluta*. Isso foge completamente das intenções de Kant na dedução transcendental das categorias, no entanto, na seção “Das Ideias transcendentais”, Kant afirma que os modos dos conceitos puros da razão, compreendidos nos três títulos de todas as Ideias transcendentais, seguem o fio condutor das categorias, uma vez que a razão se refere aos conceitos que o entendimento tem dos objetos, os quais a ela mesma não tem acesso direto. E é justamente pela categoria de *relação* que a razão chega necessariamente ao conceito da unidade absoluta do *sujeito pensante*. É

apenas pelo uso sintético da mesma função de que se serve para o raciocínio **categórico** e como o procedimento lógico, no raciocínio **hipotético**, implica necessariamente a Ideia do absolutamente incondicionado na *série* de condições dadas e, por fim, a simples forma do raciocínio **disjuntivo** acarreta, necessariamente, o conceito de razão de um *ser* de *todos os seres* [...] ⁷⁶.

Kant deixa claro que não se pode obter nenhuma dedução objetiva dessas Ideias, mas também é claro nesta passagem do texto que o vocabulário, os termos de linguagem usados por Reinhold não marcam, mesmo do ponto de vista do conteúdo, um afastamento tão grande em relação a Kant, embora Kant use o termo “unidade absoluta” e não sujeito absoluto.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *KrV*, B 392-3. *Apud* Lazzari., op. cit., p. 79, nota 19. Grifos nossos.

Um objeto adquire o atributo de *modalidade*, na classe das categorias dinâmicas de Reinhold, quando é determinada a sua relação (enquanto unidade objetiva) com a consciência do representante (sujeito enquanto fundamento lógico da faculdade de representação). O objeto adquire o predicado de *realidade* (*Wirklichen*) quando ocorre um processo de síntese que conduz (*vorgehen*) a unidade objetiva real (o objeto) em direção à consciência. Reinhold frisa que este processo de síntese na consciência não ocorre como algo distinto dela, e também não é representado nela, mas que tem de ser proposto (*vorgenommen*) a ela.

Mas se a ação de síntese em relação à consciência envolve multiplicidade, o objeto adquire o predicado de *possível* (*Möglichen*), porque o processo de síntese ocorre como algo distinto da consciência e não é proposto a ela, mas é meramente representado *na* consciência. “A síntese nesse caso não é tomada em direção à unidade objetiva, mas apenas sua forma é pensada e o objeto adquire o predicado de possibilidade (de meramente pensável [*denkbar*], mas não pensado [*gedacht*)”⁷⁷.

Quando a ação envolve tanto multiplicidade quanto unidade, o processo de síntese, por ser representado na consciência, é também tomado em direção a ela, e o objeto, por ser representado como concebível, é pensado realmente. Com isso, sua possibilidade contém o fundamento (*Grund*) de sua realidade, conseqüentemente, ele adquire o predicado de *necessidade*.

Vimos, então, que o predicado de *modalidade* “não determina nada do objeto senão sua *relação com a consciência*, ao passo que o predicado de *quantidade*, *qualidade* e *relação* são determinações mais detalhadas (*nähere*) da própria unidade objetiva e, nesta medida, devem ser pensados como predicados *internos* do objeto”⁷⁸. No esquema de modalidade, Reinhold diz que por meio dele a relação das categorias

⁷⁷ *Versuch*, p. 455.

⁷⁸ *Idem*, p. 456.

de modalidade com a forma geral da intuição é determinada como possibilidade, realidade e necessidade do que pode ser intuído no tempo. No entanto, as três determinações são apenas lógicas: possibilidade lógica, realidade lógica e necessidade lógica⁷⁹.

É importante notar uma diferença importante entre as duas classes de categorias. Na dinâmica, as duas categorias (relação e modalidade) se apresentam sempre com um correspondente oposto, em que dois conceitos se relacionam diretamente e, parece-nos, necessariamente, um com o outro: substância e acidente, causa e efeito, todo sistemático e partes, realidade e irrealidade, possibilidade e impossibilidade, necessidade e contingência. O contrário acontece na classe matemática, que não tem correlatos porque ela consiste de relações unilaterais, ou do sujeito ou do predicado na própria unidade objetiva deles, enquanto que na dinâmica se dá a relação do sujeito e predicado enquanto sintetizados na unidade objetiva, “algo que, em relação à unidade objetiva, deve ser determinado *mutuamente* (*wechselseitig*) pela relação, ou em relação à consciência, por uma síntese negativa ou positiva enquanto modalidade positiva ou negativa”⁸⁰.

Diante desta análise da tábua das categorias, diante da dedução da ação do entendimento desenvolvida na aplicação dos mais simples elementos representáveis, Reinhold afirma que chegou

no limite de tudo o que é compreensível e mesmo representável pelo entendimento, um limite que não se pode transgredir sem perder-se na região sem limites do irrepresentável. O entendimento que deve ser pressuposto em toda explicação não pode ele mesmo ser explicado, e o modo de ação pelo qual o pensamento é determinado, uma vez reconhecido, não pode ser determinado pelo pensamento de

⁷⁹ Cf. *Versuch*, p. 475.

⁸⁰ *Idem*, p. 458.

modo algum de acordo com seus fundamentos (*Gründen*) externos⁸¹.

Com as categorias, Reinhold demonstra por que a coisa em si não pode ser representada. A realidade do objeto *pensado* (*gedacht*) é a única que depende do mero pensamento (*Denken*), a realidade do objeto depende da afecção (*Afficiertsein*) por uma matéria dada. Logo, da coisa em si nada é possível senão uma representação contraditória, pois sua realidade não se adapta a nenhuma dessas possibilidades.

Reinhold fala da importância da ação da espontaneidade na representação: tudo é atribuído a ela, tanto a realidade (*Realität*) objetiva (dos objetos pensados e também intuídos) quanto a realidade (*Realität*) subjetiva (dos objetos meramente pensados). Da palavra ato (*Wirken*), substantivo do verbo agir (*wirken*), é derivada a expressão *wirklich*, a qual indica tudo o que é produto de um *Wirken* na representação.

Toda realidade (*Realität*) e toda efetividade (*Wirklichkeit*) em nossas representações deve ser produto de um *Wirken*. O *subjetivo* de um *Wirken* de nossa espontaneidade, o *objetivo* de um *Wirken* das coisas fora de nós em nossa receptividade. À medida que um objeto é meramente pensado, sua representação (a representação da unidade objetiva) é um mero produto do entendimento. A representação que tem realidade (*Realität*) *subjetiva* e a efetividade (*Wirklichkeit*) que acompanha o objeto são meramente uma efetividade *lógica* (*logische Wirklichkeit*), que depende do *Wirken* da espontaneidade⁸².

Entretanto, Reinhold diferencia a efetividade lógica da efetividade real (*Reale*): esta depende de um *Wirken* da coisa fora de nós que afete nossa receptividade, a atividade da síntese daquilo que é dado na intuição através de uma

⁸¹ *Idem*, p. 459.

⁸² *Idem*, pp. 456-7.

ação fora de nós, independentemente do fato de poder ser *pensada* (*gedacht*) como efetividade apenas pelo pensamento (*Denken*). A existência de nosso eu representante é representável por uma afecção que é uma *Wirkung imediata* da mera espontaneidade. A existência dos objetos fora de nós por uma afecção que é uma *Wirkung imediata* das coisas fora de nós, não obstante a existência cognoscível de nosso eu representante, para o qual não podemos ter outro predicado senão a mera faculdade de representação. A existência é chamada *Wirklichkeit* não porque é a qualidade do objeto (através da existência nada é posto no objeto), mas porque pode ser mantida apenas como *existência* lógica (representante) de um sujeito que é pensado como objeto e, conseqüentemente, é determinado por um predicado positivo, isto é, tem realidade (*Realität*) lógica⁸³.

Esses são os dois atos (*Wirken*) de uma mesma espontaneidade, apenas com intensidades diferentes, que operam nos dois graus de representação: na sensibilidade e no entendimento. Vamos ver a seguir, como o *Wirken* é configurado na teoria da razão, terceiro grau de representação, ou de espontaneidade.

No parágrafo LXXV, Reinhold introduz a tabela dos *Schemate*, que são as categorias representadas na sua relação determinada à forma geral das intuições (mero tempo): 1) Quantidade no tempo, ou série no tempo. Número; 2) Qualidade no tempo, ou série no tempo. Grau; 3) Relação no tempo ou sequência (*Zeitordnung*) no tempo. Duração (*Beharrlichkeit*), efeito determinado (*bestimmte Succession*), simultaneidade determinada (*bestimmte Zugleichsein*); 4) Modalidade no tempo, ou tempo em seu conjunto temporal (*Zeitbegriff*). Ser para um tempo qualquer, ser para um tempo determinado, ser para todo o tempo.

No entanto, não nos interessa aqui fazer uma análise minuciosa desta tabela,

⁸³ Cf. *Versuch*, pp. 477-8.

mas é importante entender que os esquemas são as formas conectadas do pensamento e da intuição, e se lembrarmos de que a faculdade de conhecimento consiste na união da sensibilidade e entendimento, chegamos à conclusão de que os esquemas são as verdadeiras formas de conhecimento, do conhecimento *a priori*, porque o objeto é determinado antes de toda representação na faculdade cognitiva em duas formas, e não por uma matéria dada *a posteriori*. É por essas formas que

os atributos determinados dos objetos cognoscíveis pela natureza do entendimento e pela sensibilidade *a priori* são unificadas, as categorias *sensificadas* (*versinnlichet*), as formas da intuição *determinadas* pelo entendimento, e a pensabilidade e a intuitabilidade são levadas ao nível de cognoscibilidade. Assim, *nenhum objeto que o schemata contradiz é cognoscível, e todo objeto é apenas cognoscível à medida que o schemata pode ser atribuído a ele como predicado*⁸⁴.

Mas o mais curioso é que Reinhold, através dos esquemas, volta aos juízos, e isso confirma o que dissemos na introdução desta seção, que a dedução das categorias está ligada desde o início com as formas dos juízos. Segundo Reinhold, as representações dos esquemas, como conhecimentos *a priori*, devem ser resolvidas nos juízos (*Urteile*), uma vez que existem tanto esquemas quanto juízos, “juízos que, à medida que são determinados de acordo com seus conteúdos e suas formas na natureza da faculdade de conhecimento, são *juízos necessários*; e à medida que todos os objetos cognoscíveis em geral devem adquirir seus *predicados*, são juízos *universais* (*allgemeine*)”⁸⁵. Ou seja, com essas qualificações de necessidade e universalidade, e considerando as leis do entendimento e as leis da experiência possível que são intermediadas por eles, os juízos adquirem também, segundo

⁸⁴ *Idem*, p. 483.

⁸⁵ *Idem*, p. 484.

Reinhold, o estatuto de leis efetivas (*wirkliche Gesetze*) e de princípios (*Grundsätze*)

no verdadeiro significado da palavra, juízos originais do entendimento, e que **requerem tão pouco uma prova quanto não são capazes de uma**. São *juízos originais* porque consistem **imediatamente de representações que, não tendo outro objeto, já que são determinados na mente [*Gemüt*], como a forma do pensamento e intuição, e também porque não são derivados de outro juízo mais alto**⁸⁶.

É impossível não ver aqui a semelhança com a *Crítica do juízo*⁸⁷ e o quanto Reinhold se apropria dos elementos kantianos na sua teoria. É impressionante a sagacidade especulativa existente no *Ensaio* para antecipar respostas que Kant tinha como alvo só na terceira *Crítica*, a qual, na época, ainda estava em elaboração. O que ele descreve aqui, ou seja, um juízo como princípio que não depende de provas nem de outro juízo mais alto, um juízo que surge imediatamente de representações, que são determinados na mente não tendo outro objeto; em suma, um juízo autônomo. Há uma vertente de opiniões que afirma que Kant resolve o problema da dedução transcendental das categorias na *Crítica do juízo*, o que é bastante admissível. Será que Reinhold, a seu modo, percorre o mesmo trajeto? Considerando as diferenças entre as duas obras, é possível enxergar no juízo de gosto a fonte da configuração reinholdiana do juízo. O que não é tão surpreendente se considerarmos a pretensão de sistematização das duas obras, a de Reinhold e a *Crítica do juízo de Kant*.

⁸⁶ *Idem*, pp. 484-5. Grifos nossos.

⁸⁷ Kant, *KdU*, principalmente a partir do § 30. Reinhold tinha conhecimento da *Crítica do juízo* antes desta ser publicada, pois na célebre carta de 28 de dezembro de 1787, Kant revela a Reinhold as experimentações especulativas que pôs na via da terceira *Crítica*. Kant está à procura de um princípio *a priori* para a faculdade de prazer ou desprazer. E é confrontando as faculdades de conhecimento com as faculdades da mente em geral que ele alcança o sistema. Esta terceira *Crítica* lhe permite, então, fechar o sistema.

Depois de analisar essas duas teorias e a faculdade de representação em geral (segundo capítulo), temos elementos para discutir o argumento de Henrich que expusemos na primeira página deste capítulo. Ele alega que “há uma ambiguidade escondida na proposição da consciência, porque Reinhold afirma que a autoconsciência é o ponto mais alto para o qual todo o conhecimento deve convergir, no entanto, ele não começa por ela ao desenvolver uma definição do que são sensibilidade e entendimento, é a estrutura da representação que se torna o fato básico, e não a consciência”. Em primeiro lugar, poderíamos dizer que, se Henrich tivesse lido mais devagar o segundo livro do *Ensaio*, não exporia essa dúvida, porque lá, Reinhold diz que não se trata de investigar a causa, a origem da representação, mas sim no que ela consiste, no que consiste o conceito de mera representação, logo, não faz sentido perguntar o que vem primeiro, se consciência ou representação. De certa forma, na proposição da consciência, com a palavrinha “na”, que incomodou o autor, Reinhold deixa claro que tudo ocorre na consciência, logo, parece mostrar que ela abrange todas as relações da representação e, como diz Piché (já citamos essa passagem no segundo capítulo)⁸⁸, é “de onde emanam *a priori* todos os componentes formais da representação”. Há momentos no texto que dão a entender que a representação e a consciência coincidem, pelo menos hierarquicamente, pois Reinhold afirma que não há representação sem consciência, e a consciência, por sua vez, não se configura sem a representação, no máximo ela seria o que ele chama de consciência obscura. Em contrapartida, ele também afirma no início do terceiro livro do *Ensaio*, que a consciência em geral é essencialmente diferente da representação em geral, ela é mais ampla porque comporta a representação, e também porque é nela que o sujeito e

⁸⁸ Piché, *Kant e seus Epígonos, le jugement critique en appel*, pp. 100ss.

o objeto são distintos da representação⁸⁹. Talvez seja este o ponto que confundiu Henrich. Em nossa opinião, seria difícil iniciar o processo, como a sua crítica sugere, pela consciência, dado que ela é só condição de possibilidade e autodeterminação. Contudo, parece-nos que Reinhold coloca praticamente no mesmo patamar da consciência a faculdade de representação em geral, a faculdade de representação *por excelência* (*κατ' ἐξοχήν*), que é gênero de todas as espécies de representação, assim, o princípio de consciência é compreendido como a faculdade de representação, e pode-se até dizer que um não tem prioridade sobre o outro, pois Reinhold denomina a faculdade de representação em geral como sendo o princípio mais alto da consciência⁹⁰, depurado e indeterminado, mas que não se pode duvidar porque é universal e necessário, é uma proposição ou pressuposto fundamental indeterminável que exprime o gênero supremo de toda representação, o predicado mais geral que está em todos os outros predicados, pois é atribuído aos conceitos que aparecem pela reflexão. Reinhold diz: “o conceito de representação (aqui se deve estabelecer representação no mais estrito sentido, *κατ' ἐξοχήν*) é certamente representação, mas não é ele mesmo a representação no mais estrito sentido, *κατ' ἐξοχήν*, ele é representação, mas não a representação”⁹¹. Na faculdade de representação em geral, a espontaneidade é inerente a ela, cujo princípio é a possibilidade bem determinada para o sujeito representante representar, o qual também é representável. Ou seja, pensamos que essa afirmação não denota uma prioridade do sujeito, como Henrich apostou, não pelo menos do sujeito representante. No fim do *Ensaio*, Reinhold acrescenta o sujeito absoluto, mas este é indeterminado e não representável.

⁸⁹ Cf. *Versuch*, p. 323.

⁹⁰ No *Fundamentschrift*, texto de 1791, Reinhold não fala mais em *faculdade de representação em geral*, mas de *consciência em geral*, referindo-se à representação enquanto gênero (p. 102).

⁹¹ *Versuch*, p. 228.

Cabe dizer, no entanto, que Henrich não faz só objeções à filosofia reinholdiana. Ele afirma também que, ao diferenciar a representação do sujeito, como também do objeto, Reinhold marca uma contribuição substantiva para a psicologia filosófica. Observou que a estratégia de estipular o primado da estrutura relacional em relação ao sujeito na representação não é sem mérito. Edmund Husserl afirmou que para atacar essas distinções e assim sublinhar não apenas os elementos objetivos e subjetivos, mas também este terceiro elemento relacional em toda análise epistemológica, foi uma descoberta essencial. Karl Leonhard Reinhold foi o primeiro a descobrir tal estratégia, e a diferenciação que ele efetua comporta alguma afinidade com a distinção entre significado e referência⁹².

⁹² Henrich, *Between Reinhold and Hegel*, pp. 124-133 (ver nota 10, p. 133).

CAPÍTULO IV

Teoria da consciência III

A razão é chamada prática à medida que a faculdade encontra-se em sua autoatividade para realizar o objeto do impulso puramente-racional.

Reinhold, *Versuch*, p. 571.

Introdução

Na última parte do terceiro livro do *Ensaio* (a partir do § LXXVII, p. 498) Reinhold desenvolve a teoria da razão, ou das Ideias, a qual corresponde à Dialética transcendental na *Crítica da razão pura*, uma vez que as outras duas teorias deste mesmo livro estão mais voltadas à Estética transcendental (teoria da sensibilidade) e à Analítica transcendental (teoria do entendimento). A correspondência com a Dialética se refere ao capítulo dos paralogismos, onde Reinhold continua com a investigação da Ideia de alma. Ao abordar a causa absoluta, o autor toma como referência o capítulo das antinomias, a Ideia de comunidade absoluta equivale ao ideal da razão, e a teoria da faculdade de desejar apoia-se nas duas primeiras seções dos “Cânones da razão pura” (Doutrina transcendental do método), voltados para o uso prático da razão, lugar mais adequado para tratar dos conceitos de vontade, liberdade, moralidade, Soberano bem, com o rigor almejado por Reinhold.

No entanto, ele se apoia mais na discussão de Kant contida nos paralogismos metafísicos¹, especialmente o primeiro, uma vez que já as *Cartas* de 86-7 apontavam um interesse menor de Reinhold pela natureza epistemológica da noção do “eu”. As *Cartas* revelam que a Analítica transcendental não é fonte da ideia de um princípio geral de síntese na consciência, como é para a dedução de Kant. A ideia principal do *Ensaio* pode ser entendida como proveniente apenas de sua consideração daquilo que o primeiro paralogismo indica, qual seja: que se elimine de nossa mente de uma vez por todas as falácias dogmáticas. Com isso, ele se volta para a faculdade de representação e separa, como analisamos em nosso capítulo II, a parte que o sujeito representante tem na faculdade de representação para obter a pura faculdade de representação² (a representação no mais estrito sentido). Ameriks³ defende tal tese. Também Lazzari⁴ afirma que a elaboração do princípio da consciência (*Satz des Bewußtseins*) não começa apenas em 1789, com o *Ensaio*, mas no momento em que Reinhold descobre os textos kantianos no ano de 1785, quando se deu conta dos problemas que a unidade originariamente sintética da apercepção trazia, o “eu penso” de Kant, indo em busca de um fundamento filosófico certo para a aceitação da imortalidade da alma. O caminho, assim, para a reconstrução da gênese do primeiro princípio, é a integração da doutrina da alma do capítulo dos paralogismos com o debate do “eu penso” na dedução transcendental kantiana. A nosso ver, essas opiniões são bastante precisas, Reinhold deixa isso muito claro quando diz, no final da teoria do entendimento, inesperadamente, que a categoria de *necessidade* é um “conceito

¹ *KrV*, A 348 2 B 406.

² *Versuch*, Livro II, p. 219.

³ Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy*, p. 108.

⁴ Lazzari, “Zur Genese von Reinhold *Satz des Bewußtseins*”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 38.

extremamente importante em relação à geral dissolução de problemas concernentes a nossos direitos e deveres nesta vida e a base do que nós esperamos de uma vida futura”⁵.

Teoria da razão

A teoria da razão é um capítulo onde se encontram as maiores dificuldades para a compreensão da filosofia reinholdiana, a começar pelo terceiro grau de espontaneidade do sujeito no ato de uma representação. É interessante observar o modo como Reinhold organiza as três teorias do terceiro livro. A teoria da razão é desenvolvida com os mesmos elementos das duas primeiras, apenas com outro ponto de vista, desta vez, voltado para o pensar e não mais para o julgar ou o intuir.

Vimos nas duas teorias anteriores que dizer graus de espontaneidade significa dizer graus de representação. O grau mais baixo é a representação que surge a partir da intuição da matéria objetiva, já o mais alto consiste na produção da *Ideia*. Como em Kant, neste processo é o entendimento que faz a mediação entre a sensibilidade e a razão, fornecendo a partir dos conceitos o segundo grau da espontaneidade. Ainda como em Kant, Reinhold destina a produção da *Ideia* à faculdade da razão, que é a representação que surge por meio da ligação da multiplicidade representada pelos conceitos (*Begriffe*) do entendimento. O *conceito* (ou representação) em sentido estrito recebe a condição de gênero (*Gattung*) de todas as outras representações, isto é, ele engloba em si não só a representação que surge pela intuição (conceito no sentido mais estrito), mas também a que surge da multiplicidade apresentada por meio dos conceitos (*Ideia* no sentido mais estrito). Assim temos que: o que era forma para a

⁵ *Versuch*, p. 480.

faculdade do entendimento torna-se matéria para a faculdade da razão, e o que era forma da representação sensível torna-se matéria para o entendimento. Ou seja, no primeiro grau da representação está a multiplicidade dada pela *afecção* (*Afficiertsein*); no segundo grau, a ligação dessa multiplicidade intuída pela *apreensão* (*Apprehension*) e, por fim, na representação de terceiro grau está a multiplicidade *pensada* (não intuída) pela conexão do entendimento, ou melhor, uma multiplicidade representada pelo entendimento por meio de vários conceitos. Desse modo, o que é representado através da Ideia, no entanto, “não é nem um objeto empírico, que pode apenas ser intuído, nem uma marca característica (*Merkmal*) imediata do que pode ser concebido apenas pelo entendimento, mas apenas uma marca dessa marca que a razão criou pela conexão das marcas concebidas pelo entendimento”⁶.

Dessa forma, Reinhold ainda mantém os conceitos de sensibilidade e espontaneidade, sensibilidade que oferece o múltiplo e o entendimento que pensa e liga esse múltiplo, mas não são mais duas instâncias absolutamente heterogêneas como em Kant. A espontaneidade é agora a faculdade de conferir a *forma da representação para seus objetos*. A matéria é recebida pela receptividade, dada a ela, mas ela não existe na e pela receptividade senão à medida que a espontaneidade da faculdade de representação proporcione o que vai afetar a forma da representação, transformando-a em matéria da representação. De acordo com isso, é colocado no fundamento da faculdade de conhecimento a faculdade de representação em geral⁷, atribuindo-lhe, assim, a espontaneidade.

Reinhold recorre à lógica também para expor os termos no processo de

⁶ *Versuch*, p. 499.

⁷ Trata-se da representação no **mais estrito sentido**, que analisamos no capítulo II.

representação da razão. Uma estratégia coerente se pensarmos que a sua teoria como um todo, ou seja, a teoria da faculdade de representação tem por objeto a *forma* das representações, “não se preocupa com o conhecimento sensível, com o diverso dado à intuição, com conceitos e Ideias. Seu objeto é tudo o que pode ser conhecido *a priori* sobre essas representações, a *forma* das representações”⁸, pois, sendo a ciência das *formas* das *representações*, a *Filosofia elementar* só leva em consideração o que é *representável* em geral e, “a esse respeito, ela não é nem filosofia teórica nem prática, mas a premissa para ambas”⁹.

Por conseguinte, o autor compara a ação da espontaneidade que produz a Ideia com a mesma ação que se designou na lógica com o nome de *conclusão* (*Schließen*), que é para ser considerada como um tipo de representação. Qual é o propósito disso?

Como a Ideia é um produto da ação espontânea do sujeito no terceiro grau de representação e está ligada à razão por ser uma representação peculiar dela, igualando as ações de espontaneidade e de conclusão, o autor conecta a razão à ação indireta do juízo, pela qual “uma marca característica só se relaciona ao objeto por meio de outra marca característica (o meio termo) e, a partir do predicado (a marca do objeto) produzido pelo entendimento (a partir da intuição) é produzido pela razão um predicado do predicado (a marca da marca)”¹⁰.

É importante perceber a distinção feita por Reinhold entre razão no mais estrito sentido (*engste*), e em sentido lato (*weitere*). Neste último, a palavra razão é usada sem diferenciação do entendimento, já no sentido mais estrito, ela é a faculdade

⁸ Morujão, “Karl Leonhard Reinhold: Da ‘crítica da razão’ à busca do princípio incondicionado de todo o saber” p. 738.

⁹ Klemmt, A. - *Karl Leonhard Reinholds Elementar Philosophie*, p. 117.

¹⁰ *Versuch*, p. 500.

para alcançar a representação através da ação da conclusão (*Schließen*) ou através da conexão (*Verknüpfung*) dos *conceitos*. É a este sentido mais estrito que Reinhold se refere aqui. Disso resulta que, as representações que são engendradas pela razão a partir de conceitos *a posteriori*, ou seja, a partir de conceitos do entendimento, segundo à sua forma, recebem o nome de *Ideia em sentido estrito* (*engerer*), pois se relacionam por esquemas com uma matéria empírica decorrente da afecção (as intuições), que também é espontaneidade (em primeiro grau), agindo de acordo com as formas da sensibilidade. Esta *Ideia* tem, portanto, “apenas realidade subjetiva”¹¹ devido à sua matéria imediata (os conceitos), para a qual a razão vincula apenas o que é mero produto do entendimento”¹². Contudo, somente por essa relação dos conceitos a intuições ela é capaz de realidade objetiva (multiplicidade intuída) indiretamente. Por conseguinte, o nome *Ideia, no mais estrito sentido*, fica reservado para representações que emanam de meros conceitos *a priori*, de puras categorias representadas, isto é, de conceitos que se relacionam a uma mera *multiplicidade em geral*¹³ representada *a priori* e, “na medida em que eles são uma multiplicidade determinada pelo entendimento em uma unidade pensada, que não é o trabalho do entendimento, mas de um mais alto grau de espontaneidade (a razão), recebe o nome de *unidade da razão*”¹⁴. Uma unidade determinada *a priori* pela natureza da razão que constitui, segundo Reinhold, a forma das *Ideias em geral*, tanto em sentido estrito quanto em sentido mais estrito (*engerer* ou *engste*).

Isso, na realidade, equivale ao que em Kant chamamos de conceito (a ação do

¹¹ Uso subjetivo é uso puramente racional (sem intermédio da sensibilidade).

¹² *Idem.* p. 501.

¹³ Assim como em Kant, tudo o que é geral significa que é apenas lógico.

¹⁴ *Idem.* pp. 501-2.

entendimento) e Ideia (a ação da razão). Tanto em um pensador como em outro é necessário diferenciar os dois termos para evitar confusão (anfíbolia) pelo fato de que toda representação que surge através da conexão do que é representado por conceitos chama-se *Ideia*. É preciso considerar, então, que a fonte de onde as Ideias se originam são essencialmente diferentes no que diz respeito à matéria. Em suma, há na teoria da razão de Reinhold, então, três significados diferentes para a palavra *Ideia*. O *mais amplo* (*weitere*) refere-se à *representação em geral* e, nele, razão e entendimento se confundem. O *mais estrito* (*engere*) compreende os conceitos do entendimento, e a *Ideia no mais estrito sentido*, onde a razão vincula apenas o que é mero produto do entendimento. Como isso ocorre?

Em primeiro lugar, é diferenciado o que é forma e o que é matéria na Ideia em geral. A forma consiste em três unidades: da multiplicidade conflitante das formas da intuição, da multiplicidade determinada das meras formas dos juízos e na unidade de uma multiplicidade incondicionada pelas condições da matéria empírica, também chamada *unidade incondicionada ou absoluta*¹⁵. A matéria, no entanto, é composta pelos conceitos do entendimento que, como tais, são diferenciados apenas por suas formas através dos “múltiplos modos de ação do entendimento determinados nas múltiplas formas dos juízos”¹⁶, ou nos diferentes tipos de ligação com as modificações da unidade, sendo que esses múltiplos determinados na forma do entendimento são completamente diferentes dos que são determinados na forma da sensibilidade, a qual consiste em meras modificações da multiplicidade. A pluralidade das formas dos

¹⁵ Esta análise de Reinhold tem equivalência direta com a seção “Das Ideias transcendentais” na *Crítica*, onde Kant explica que a razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta do uso dos conceitos do entendimento, dando a ela um uso objetivo dos conceitos puros da razão que é sempre transcendente, enquanto os conceitos puros do entendimento são sempre imanentes (*KrV*, A 326 -8 e B 383-4).

¹⁶ *Idem*, pp. 502-3. Vimos isso na teoria do entendimento.

juízos e das categorias são independentes das formas da sensibilidade porque chegam ao segundo grau de representação apenas pela natureza da espontaneidade, o que a faz presente sem qualquer condição de uma faculdade externa.

Assim, à medida que os conceitos são diferenciados uns dos outros (uma multiplicidade) meramente pela pluralidade das formas dos juízos, eles são uma multiplicidade incondicionada pelas condições da sensibilidade e, à medida que a razão conecta apenas conceitos como conceitos, ela conecta apenas uma multiplicidade incondicionada; e a unidade que surge daí é uma unidade da multiplicidade incondicionada: unidade incondicionada, absoluta. Isto ficará mais claro através dos seguintes desenvolvimentos dos modos de ação da razão na ligação dos conceitos¹⁷.

Como já dito antes, Reinhold explica por meio de silogismo (*Vernunftschluss*)¹⁸, ou juízo indireto (*mittelbare Urteil*), como ele o chama, o fato de que é pela ação que a razão liga os conceitos de acordo com as quatro categorias, ou momentos, de totalidade (ou universalidade) incondicionada (*unbedingten Allheit*), limitação (*Limitation*), concorrência (*Konkurrenz*) e necessidade (*Notwendigkeit*). A forma geral do silogismo compõe-se na ligação com o incondicionado das duas primeiras formas do juízo, totalidade e limitação. Reinhold designa a ligação já realizada, representada na consciência por silogismo *analítico*, e por *sintético*, a conexão empreendida previamente na consciência pela ação da espontaneidade.

¹⁷ *Idem*, p. 503.

¹⁸ O silogismo infere, o juízo julga. Inferir costuma significar uma relação entre sujeito e predicado que não é direta, em que o predicado da premissa maior relaciona-se com o sujeito pelo termo médio, que é outro predicado. É a mesma descrição que aparece na *Crítica da razão pura* (A 321, 330 e B 378 e 386). Já na *Crítica da razão prática* (A 162-30), como não pôde fazer a mesma divisão da Analítica entre estética e lógica transcendentais, isto é, entre analítica dos conceitos e analítica dos princípios, Kant faz uma divisão que se assemelha a um silogismo: o princípio moral fica na premissa maior, as ações possíveis (boas ou más) ficam na menor, e a conclusão é a determinação subjetiva da vontade. Reinhold diz que o filósofo de Königsberg foi o primeiro a descobrir a natureza do silogismo (*Versuch*, p. 514).

Embora as duas primeiras formas do juízo consistam da mesma ligação e da mesma forma da ligação, esta última pode ser abstraída do silogismo porque se apresenta apenas no [silogismo] analítico¹⁹.

Na conexão analítica, do ponto de vista lógico, é o termo médio que liga o predicado (da conclusão) e o sujeito (também da conclusão) por meio de dois juízos, ou duas premissas; já a conclusão, também através do termo médio, expressa o sujeito e o predicado representados nas premissas. Nessa operação, um objeto é concebido pelas marcas de suas marcas. Reinhold lembra que, na natureza do entendimento, todo juízo é determinado de acordo com os quatro momentos lógicos, ou melhor, todo juízo deve ter as categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade, e também a conclusão (juízo indireto). Esses momentos refletem nos modos de ação do entendimento, na ligação de seus dois conceitos, ligação que compõe o silogismo. Esses dois conceitos [sujeito e predicado] podem ser ligados apenas por um modo de ação, pelo qual ambos são determinados. Isso demonstra, na opinião do autor, que a forma do juízo *indireto* (silogismo) consiste nas duas ligações das formas anteriores do juízo *direto*. Ele completa:

Para provar isso de forma conclusiva, precisei penetrar mais profundamente na

¹⁹ Bondeli diz que realmente Reinhold propõe a unificação em outros âmbitos do problema do conceito de representação, que serão considerados de total importância por seus seguidores. A compreensão dos objetos de uma terceira faculdade prático-teórica ocorre devido ao fato de que ele idealiza a faculdade de representação sob o postulado de uma unidade do conhecimento e da faculdade de desejar. Assim, apresenta-se a tese de uma unidade dos juízos sintético e analítico, a qual conduz uma mudança de direção para a compreensão do conhecimento do analítico e sintético dentro do sistema da filosofia pós-kantiana. Quando Reinhold põe a concepção do ponto central no pano de fundo dos conceitos de análise e síntese, os juízos analíticos, como Kant os definiu, voltam-se para a origem dos juízos sintéticos e alcançam, por um lado, uma diferença kantiana suavizada do juízo analítico e sintético, por outro, a representação gera um juízo sintético e analítico em que a unidade estabelece que as duas ações do juízo são olhadas como dois lados de uma e mesma ação dele. (Cf. Bondeli, M. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*, p. 20).

natureza do silogismo do que o fizeram até hoje. Penso que devemos alertar os leitores que têm menos prática em pensamento abstrato, para que não percam nada caso pulem os próximos *quatro parágrafos numerados* [internos]. Aos restantes, eu pediria para consultar cuidadosamente o seguinte esquema do *silogismo comum*, para que tenham bem diante dos olhos a dedução estabelecida das formas dos juízos na teoria do entendimento, sem a qual os parágrafos seguintes poderiam ser mal compreendidos: M ----- P

S ----- M

S ----- P²⁰.

Os quatro momentos que determinam a forma geral do silogismo: No *primeiro*, que corresponde à categoria da totalidade ou universalidade, o sujeito do juízo indireto não é determinado imediatamente, mas é determinado ao mesmo tempo como *unidade* e *multiplicidade* apenas através do *termo médio* na premissa maior. Ele ainda não está ligado a seu predicado, que está na premissa menor conectado ao termo médio e determinado como *multiplicidade*. É na conclusão que ele está diretamente ligado com seu predicado, onde é determinado como *unidade*. Desse modo, a forma do juízo indireto é, então, determinada pelo termo médio que, por sua vez, é determinado como sujeito lógico²¹ na proposição antecedente (*Vordersatze*) como *pluralidade e unidade simultaneamente*, e é por isso, *geral*.

No *segundo*, em relação à limitação, o predicado do juízo indireto não é imediatamente determinado como um predicado, mas como termo médio é conectado à premissa maior como predicado, que se dirige a seu sujeito na conclusão, onde se une a ele como *unidade*. No entanto, na premissa menor o predicado é determinado como *multiplicidade* por ser excluído do termo médio, já que ali apenas o sujeito e o

²⁰ *Idem*, p. 506.

²¹ Como sujeito lógico, ou seja, como sujeito, ele mesmo novamente (na premissa menor) é mero predicado de outro sujeito.

termo médio estão conectados. Mas na premissa maior, por estar conectado ao termo médio determinado como sujeito lógico, é determinado como *unidade e pluralidade* ao *mesmo tempo*. Logo, à medida que o termo médio é o sujeito, o predicado está unido a ele, mas, ao mesmo tempo, justamente por estar conectado ao termo médio, é excluído da unidade direta do sujeito real à medida que o termo médio é apenas um sujeito, que deve ser concebido como um predicado no sujeito da conclusão. A forma do juízo indireto é, então, determinada por um predicado que se comporta perante o seu sujeito como multiplicidade e como unidade, e, “por seu estar-conectado a ele pelo termo médio, é apenas posto (*gesetzt*) no sujeito indiretamente, portanto, é excluído do sujeito pelo termo médio conectado com o sujeito e posto nele. A forma do juízo imediato é determinada com base na *limitação*”²².

Terceiro, de acordo com a concorrência, somente através do termo médio, e não por si mesma, a relação do sujeito e predicado *juntos* é imediatamente determinada no juízo indireto em vista da unidade objetiva como unidade e multiplicidade ao mesmo tempo. É na conclusão que o sujeito e o predicado tornam-se um *único* objeto (*Objekt*), cuja marca característica (*Merkmal*) é o predicado (*Prädikat*).

Na premissa menor, onde o termo médio ocorre como uma marca característica do sujeito, eles constituem *dois* objetos, dos quais o primeiro, o sujeito, determinado pelo termo médio, contém a base do outro, ou seja, o sujeito determinado pelo predicado. Isso ocorre porque, na premissa menor, na ligação do termo médio com o

²² *Versuch*, p. 507-8. “A forma determinada da limitação no mero entendimento puro consiste em uma mera exclusão por meio de um pôr que apenas torna-se uma *negação*, no mais estrito sentido, onde a multiplicidade excluída através desse ‘pôr’ é determinada pelo *que é dado* (*Gegebensein*), isto é, onde um real *conflito* ocorre. No entanto, se a multiplicidade excluída por meio do ‘pôr’ é determinada apenas na *forma do pensamento*, então a multiplicidade é posta pelo ‘pôr’ que é para ser excluída e, neste caso, não surge *nenhum conflito*” (N do A).

sujeito, o fundamento (*Grund*) é determinado pela ligação do predicado e do sujeito na conclusão. Na proposição antecedente (*Vordersatze*), o termo médio é determinado ao mesmo tempo como sujeito e como fundamento do predicado: como sujeito, na medida em que o predicado conectou-se a ele como sua marca característica (*Merkmal*); e como fundamento, na medida em que o predicado, como marca característica do termo médio, é determinado ao mesmo tempo como marca do sujeito²³.

Em vista disso, pode-se afirmar que a forma do juízo indireto, enquanto determinada pela forma da *disjunção* ou da *concorrência*, é constituída de duas representações excluídas e conectadas ao mesmo tempo por uma terceira.

Quarto, em consideração à necessidade, a união do sujeito e do predicado não é uma relação imediatamente determinada para a consciência, mas considerada apenas como unidade e pluralidade, simultaneamente, pelo termo médio. O predicado e o sujeito estão, *de fato*, conectados na conclusão, portanto, essa relação é considerada ali como uma *unidade*. Na premissa menor, é considerada como *multiplicidade*, e a conexão entre o predicado e o sujeito é concebida como *possível* porque o termo médio e o sujeito estão em conexão nas duas premissas. No entanto, na premissa maior, essa conexão é considerada como *necessária*, porque é determinada como possível e real ao mesmo tempo, conseqüentemente, a forma do juízo indireto é também uma *necessidade*.

Concluimos, então, por essa análise dos silogismos, que a forma determinada pela conexão das duas primeiras formas dos juízos, totalidade e limitação, contidas na

²³ *Versuch*, p. 508.

tábua dos juízos, pertence meramente às formas dos juízos *imediatos* e é determinada na mera faculdade do juízo imediato ou no mero entendimento. As quatro categorias mencionadas que surgem dessas formas são meras marcas características da unidade objetiva (não da incondicionada), em consequência, podem referir-se às intuições por meio desta unidade, e se constituem, nessa relação, como limitados à forma da intuição,

os predicados de universalidade condicionada, de totalidade, de limitação, de concorrência e de necessidade. Aqui a *universalidade* é a unidade do múltiplo determinado no tempo (*ou número*), a *limitação* é a realidade determinada no tempo (*ou grau*), a concorrência é a conexão de vários objetos determinados no *tempo* e no *espaço* (*ou coexistência* [*Zugleichsein*] *determinada*), e, finalmente, a *necessidade* é a possibilidade no tempo inseparável da realidade determinada no tempo²⁴.

Por conseguinte, as quatro categorias, à medida que são determinadas pelo entendimento, tornam-se *comparativas* e *condicionadas*, logo, relacionam-se e são representadas pela forma da sensibilidade; do mesmo modo, então, à medida que são determinadas pela razão, tornam-se *absolutas* e *incondicionadas*, e não são representadas de modo algum pela forma da sensibilidade, mas sim pela razão, que fundamenta as ligações das formas dos juízos, as quais são determinadas na forma do silogismo (ou juízos indiretos), “onde a conexão das formas do juízo (*Urteilformen*) com o termo médio, com um sujeito lógico, com um mero conceito, ou com uma multiplicidade concebida pelo mero entendimento, ocorre por meio de um mais alto grau de espontaneidade”²⁵.

²⁴ *Idem*, pp. 509-10.

²⁵ *Idem*.

Assim, Reinhold mostra que as categorias determinadas *a priori* pelo entendimento, dependendo da forma à qual estão relacionadas, são capazes de determinações completamente opostas: se relacionadas à forma da *sensibilidade*, à medida que pertencem ao entendimento como meras *formas do juízo*, não são nem condicionadas nem incondicionadas. À medida que são determinadas no *esquema* pelo *tempo*, pertencem ao entendimento e são *condicionadas*. Mas quando são, finalmente, determinadas *a priori* na forma do silogismo, pertencem à razão e são *incondicionadas*. Nesse caso,

a representação da unidade incondicionada determinada *a priori* na forma do silogismo é *Ideia no mais estrito sentido (in engster Bedeutung)*, e, de fato, a *Ideia* mais alta e mais geral; e as marca característica do objeto desta *Ideia* determinada na natureza da razão, ou pura unidade incondicionada representada são *universalidade*, *infinitude (Gräzenlosigkeit)*, *abrangência (Allbefassende)*, e *absoluta necessidade*²⁶.

Entretanto, como já foi dito, a *Ideia* da unidade incondicionada é engendrada apenas a partir das duas primeiras categorias (universalidade e limitação) segundo os quatro momentos da tábua das categorias, ou do entendimento puro, que fornece sua matéria à razão. A ligação das duas primeiras categorias não é aplicável a nenhuma intuição, mas ao mero conceito pela ligação incondicionada. Esta unidade incondicionada, como o objeto de uma representação *a priori*, é necessária para todo ser (*Wesen*) racional e deve ser concebida por todos que usufruam sua razão, “e não apenas necessariamente, mas também como algo necessário em si”²⁷.

²⁶ *Idem*, p. 511.

²⁷ *Idem*.

Reinhold atribui a Kant a descoberta desses dois momentos na natureza do silogismo²⁸. Entre os outros filósofos, muito embora identificassem os momentos da tábua das categorias, muitos deles afirmavam reconhecer nos dois primeiros a divindade, bem como a natureza ou o universo.

A unidade incondicionada, como não tem a forma da intuição, não pode, obviamente, ser marca de objetos cognoscíveis, mas isso não significa que ela não possa ser pensável, uma vez que é uma marca essencial de todos os objetos concebíveis pela razão, ou seja, “a universalidade, a limitação, a abrangência e a necessidade incondicionada são meras marcas da unidade dos conceitos gerada pela razão e determinada na natureza da mesma”²⁹. Neste sentido, Reinhold alega que a unidade incondicionada é, então, uma marca *indireto* dos objetos cognoscíveis, dos fenômenos e da experiência; “uma marca que se refere aos objetos por meio dos conceitos que ocorrem neles mesmos e pertencem à forma deles, conceitos que, através da razão, recebem uma unidade que o entendimento conectado com intuições não pode dar a eles: a *unidade da razão*”³⁰. Ou seja, a razão vincula aos objetos cognoscíveis o que é neles mero produto do entendimento, e, por isso, não engendra uma unidade objetiva, uma unidade dos cognoscíveis que seja pensável e intuível ao mesmo tempo, mas a unidade do cognoscível enquanto *meramente pensável* (*denkbar*), unidade incondicionada; “um contexto por meio de conceitos conectados que transcende toda a experiência, mas um contexto perante o qual toda a experiência deve ser mensurada à medida que os conceitos que ocorrem nela são inerentes à forma

²⁸ *KrV*, A 335-8 e B 392-6.

²⁹ *Idem*, p. 514.

³⁰ *Idem*, pp. 514-515.

da razão”³¹. Isto é, uma representação por excelência de terceiro grau, uma unidade determinada pela razão que tem por matéria apenas os meros conceitos do entendimento, com os quais se relaciona de forma imediata subsumindo-os em uma unidade mais alta. Nesse sentido, diz Reinhold, a unidade incondicionada claramente não é parte constitutiva da experiência, mas uma *mera lei*, “segundo a qual os objetos pensados da experiência devem estar sistematicamente ordenados em uma totalidade (*Ganzen*) do conhecimento, em uma *relação científica*”. Isso vai ao encontro da famosa afirmação de Kant: “A razão não tem nenhum uso constitutivo na experiência, mas apenas regulativo”. Isso, entretanto, até certo ponto, visto que Kant não atribuiu cientificidade ao uso regulativo da razão.

Como Reinhold sustenta essa cientificidade?

Ele parte das *leis da razão da unidade sistemática da experiência*, que são formulações para os juízos expressarem as relações das marcas dos fenômenos que são determinados indiretamente pela razão. Como a unidade incondicionada, por meio das categorias, reporta-se à forma da intuição indiretamente, e os fenômenos são submetidos, *indiretamente*, à forma de razão, então a unidade incondicionada é restrita às intuições indiretas, logo, por meio dos quatro momentos das categorias, as quatro marcas da unidade incondicionada tornam-se quatro marcas *pensáveis* do ‘intuível’.

Os juízos são formulados com as seguintes leis da unidade da razão: 1) *Todas as grandezas extensivas dos fenômenos devem ser concebidas como incondicionadas*. A **totalidade** da unidade incondicionada é aqui restrita pelo conceito de **quantidade** (como *número*) na forma da intuição; e a forma da intuição é estendida para a totalidade pelo conceito de quantidade pensado como incondicionado (pela razão). No

³¹ *Idem*.

mundo sensível nada pode ser concebido como *não extenso*, não há lacunas na extensão: *In mundo non datur hiatus*. 2) *Todas as grandezas intensivas dos fenômenos devem ser concebidas como incondicionadas*. A **falta de limites** (*Gränzenlosigkeit*) da unidade incondicionada é aqui restrita pelo conceito de realidade na forma da intuição, e a forma da intuição é estendida pelo conceito de **qualidade** (como *grau*), concebido como incondicionado para a falta de limites. No mundo sensível nada pode ser concebido como *sem grau*, nem realidade absoluta, nem negação absoluta, e mesmo sob os diferentes graus não há salto: *In mundo non datur saltus*. 3) *Todas as conexões entre os fenômenos devem ser concebidas como incondicionadas*. Na **abrangência**, toda a conexão da unidade incondicionada é limitada pelo conceito de **relação** na forma da intuição; e a forma da intuição é estendida pelo conceito concebido de relação, como incondicionada (pela razão), em direção ao todo abrangente. No mundo sensível, todos os fenômenos estão conectados com fenômenos, e nada é *isolado*, conseqüentemente, nenhum *começo absoluto* pode ser concebido neste mundo sensível: *In mundo non datur casus purus*. 4) *Toda necessidade dos fenômenos (o ser [Sein] dos fenômenos em todo o tempo) deve ser concebida como incondicionada*. A **necessidade** absoluta da unidade incondicionada deve ser restrita aqui pelo conceito de **modalidade** na forma da intuição, e a forma da intuição é estendida pelo conceito de necessidade, concebida como incondicionada (pela razão), na direção do ser incondicionado em todo o tempo [tempo ilimitado]. No mundo sensível, porém, todo evento (*Begebenheit*) possível é determinado por outro evento indo para frente, para os lados e para trás segundo as leis de experiência. *In mundo non datur fatum*.

Como são representadas pela razão e, conseqüentemente, estendidas para o

incondicionado, essas quatro leis da unidade da razão consistem no mesmo número de leis da unidade do entendimento; e como são concebidas pelo entendimento e relacionadas imediatamente à forma da intuição, são leis *constitutivas* da experiência (segundo a forma) pensadas pela razão indiretamente, por meio dos conceitos na forma da intuição. Por isso, são também leis meramente *reguladoras* da experiência. As duas considerações em conjunto expressam a unidade da razão dos fenômenos, pois a unidade *objetiva* determina o que é cognoscível na multiplicidade da experiência segundo os quatro momentos da faculdade imediata do juízo, e a unidade *incondicionada* da multiplicidade meramente concebível na experiência, segundo os quatro momentos da faculdade indireta do juízo. Dessa forma, Reinhold sustenta que suas afirmações têm respaldo na lei suprema que a razão prescreve para a experiência.

Assim como as leis *constitutivas* da experiência estão incluídas sob a lei suprema: ‘todo objeto cognoscível na experiência, na medida em que ele é cognoscível, permanece sob a unidade objetiva da multiplicidade representada pela intuição’, também as leis *regulativas* da experiência estão incluídas sob a lei suprema: ‘todo objeto cognoscível na experiência, na medida em que ele é concebível em uma conexão sistemática, permanece sob a unidade incondicionada da multiplicidade representada pelos conceitos’ ou, em outras palavras: ‘nada pode ser *concebido* na *totalidade* da experiência da unidade sistemática do mundo sensível que não esteja de acordo com a unidade incondicionada, isto é, que não possa estar conectado pela razão segundo essas leis’³².

Além disso, esta lei da unidade sistemática de todo o conhecimento empírico é imediatamente acompanhada de três grandes princípios que servem de guia para a

³² *Idem*, p. 520.

razão que, por sua vez, orienta o entendimento na investigação da natureza e dispõe seu resultado (*Ausbeute*) em um contexto científico. Esses princípios são o da *homogeneidade*, ou a lei das *espécies* (*Gattungen*), onde a razão estabelece a unidade, o *gênero* (*Gattung*) de tudo na natureza que tem o mesmo tipo. O princípio da *especificação* (*Spezifikation*), ou a lei dos tipos (*Arten*), no qual o entendimento determina a unidade do sujeito enquanto determinada pela unidade dos predicados, ou seja, uma unidade que não pode referir-se ao indivíduo diretamente, mas sim por uma marca comum a vários indivíduos e, portanto, pode ser representada apenas pela razão³³. Por fim, a lei da *continuidade* (*Kontinuität*) da *forma lógica*, que consiste da conexão das duas leis acima: homogeneidade e especificação, que tornam necessário um *nexo completamente sistemático*. Esses três *princípios* estão na natureza da faculdade de representação, “na medida em que a própria razão os determinou *a priori* como uma unidade incondicionada da multiplicidade, como uma multiplicidade incondicionada, e como unidade incondicionada e multiplicidade ao mesmo tempo”³⁴.

A unidade incondicionada (ou forma comum das Ideias em geral) é determinada em três formas especiais de Ideias pela forma geral dos silogismos *categoricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*, que são também três formas *especiais* determinadas na natureza da razão pura. Assim, se representadas puramente, as Ideias especiais da unidade incondicionada constituem os objetos das Ideias de *sujeito absoluto*, de *causa* (*Ursache*) *absoluta* e de *comunidade* (*Gemeinschaft*) *absoluta*, pois, já que a forma geral do juízo (combinação da multiplicidade representada na

³³ Muito acertadamente Lazzari observa que Reinhold trata, ao menos no que concerne ao terceiro livro do *Ensaio*, não de uma dedução dos teoremas a partir de um mais alto princípio, mas de uma justificação pela classificação (*Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 159).

³⁴ A lei da continuidade aplica-se à intuição por meio de conceitos e é, então, outro modo de formular a lei geral da *unidade racional* dos fenômenos.

unidade objetiva) “engloba formas particulares, dos juízos entre si, determinadas na natureza do puro entendimento, também a forma geral do silogismo engloba formas particulares dos silogismos determinadas na natureza da razão pura”³⁵. Reinhold também faz um paralelo com a representação da unidade incondicionada em geral e as representações dos tipos da unidade incondicionada determinadas na natureza da razão: se a primeira é determinada como a Ideia suprema da razão pura através da forma geral do silogismo, porque as últimas não podem ser determinadas pelas formas particulares dos silogismos como Ideias particulares?³⁶

Entre os quatro momentos do juízo indireto que determinam a forma comum do silogismo, Reinhold enfatiza o de *relação*³⁷, porque, de acordo com as formas categórica, hipotética e disjuntiva, esse momento apresenta “três diferentes tipos determinados que podem estar ligados como predicados e sujeitos uns aos outros em uma unidade objetiva, então, o predicado da conclusão na premissa maior do silogismo pode estar ligado ao termo médio como *sujeito do juízo* em três modos”³⁸. Em vista disso, o silogismo como gênero engloba, então, os três modos em que o termo médio pode comportar-se, enquanto fundado na faculdade do juízo imediato: como sujeito em relação ao predicado (como objeto de suas *marcas*) e, nesse caso, o silogismo é categórico; como o *fundamento* (*Grund*) para a *consequência* (*Folge*), num silogismo hipotético, e por fim, num silogismo disjuntivo, o termo médio

³⁵ *Idem*, p. 523. Reinhold já expos na teoria do entendimento (ver nosso capítulo III) a dedução das Ideias transcendentais de *causa absoluta*, *sujeito absoluto* e *comunidade absoluta* da categoria de relação.

³⁶ Reinhold não aceita o método heurístico kantiano na passagem da natureza para a liberdade, mas parece-nos que esse paralelo que ele faz aqui não é outra coisa senão uma analogia entre as duas unidades.

³⁷ Ele explica que em todo silogismo em geral, o termo médio deve comportar-se para os predicados da conclusão *ao mesmo tempo* como *sujeito* e como *fundamento* (*Grund*).

³⁸ *Idem*.

comporta-se como um *membro* (*Glied*) para os *outros* membros formando um todo comum. A faculdade do juízo imediato constitui muitas formas de juízos imediatos particulares (ou conclusões) para ligar meros conceitos por meio da forma conectada do juízo, e também muitos modos particulares da ação da razão pura, os quais consistem na síntese do sujeito e do predicado na unidade condicionada, de forma que

o sujeito é determinado ou como objeto e o predicado como marca, ou o sujeito como um fundamento e o predicado como consequência, ou o sujeito como um membro de um todo comunitário e o predicado como o outro membro; e, assim como a representação da unidade determinada pelo modo de ação mais geral da razão é a Ideia da unidade incondicionada em geral, também as representações das três unidades determinadas por esses três modos da ação da razão são as Ideias da unidade incondicionada do sujeito, do fundamento e da comunidade, ou em outras palavras, do *sujeito* (ou *substância*) *absoluto*, do *fundamento* (ou *causa*) *absoluto* e da *comunidade absoluta*³⁹.

Reinhold alega que as categorias dessas ‘Ideias’, por ter seus fundamentos no mero entendimento e, portanto, sendo determinadas na natureza do mesmo, são meras formas para conceber objetos em geral, meras marcas da unidade de representação e, neste sentido, são aplicáveis igualmente tanto para a *sensibilidade* quanto para o que é representado pela *razão*. Da mesma forma que elas passam do âmbito do entendimento para o âmbito da faculdade empírica de conhecimento graças à relação que têm com a forma da intuição sensível determinada *a priori* na natureza da mente (*Gemüt*), também passam para o âmbito da razão pela relação com a forma da razão, determinada *a priori* na natureza da mente por meio da síntese incondicionada e

³⁹ *Idem*, p. 524.

unidade incondicionada gerada por elas,

onde, em inseparável conexão com a unidade incondicionada, constituem a forma do *conjunto completo* dos conhecimentos empíricos e são marcas daquela unidade, na qual não é compreendido o intuitivo (*Anschauliche*) pelo entendimento, mas sim aquilo que foi produzido no intuitivo pelo entendimento, a saber, o *pensado* como formas e marcas da *unidade da razão*⁴⁰.

O texto indica também que o sentido *externo* (objetos ou fenômenos fora de nós) e o *interno* (meras representações, fenômenos que são em nós apenas mudanças)⁴¹ convertem uma percepção empírica em conhecimento. A unidade racional do cognoscível empírico diferencia-se, portanto, em unidade racional *objetiva* e *subjetiva*; a objetiva trata do que é o cognoscível fora de nós, já a subjetiva é o cognoscível do sentido interno, as *representações* em nós, “que ocorrem em uma *completa relação* e recebe, com isso, as três marcas da unidade racional: o *sujeito absoluto*, o *fundamento absoluto*, e a *comunidade absoluta*”⁴². Portanto, essas três marcas, por estarem *indiretamente* relacionados às coisas representadas *a posteriori* no conhecimento empírico, determinam a unidade racional *objetiva* da experiência, mas em relação à unidade racional *subjetiva* da mesma, eles a determinam por estarem *diretamente* relacionados ao sujeito representante, representado *a priori* na consciência distinta (autoconsciência). No entanto, diz o autor, as substâncias cognoscíveis, as causas cognoscíveis e as comunidades cognoscíveis são possíveis apenas no conhecimento empírico do sentido externo, pois os esquemas de

⁴⁰ *Idem*, p. 525.

⁴¹ No capítulo dos paralogismos, Kant chama o sentido interno de alma e o externo de corpo (KrV, A 342 e B 400).

⁴² *Versuch*, p. 526.

substancialidade, causalidade e comunidade determinados na natureza do entendimento podem apenas ser aplicados a acidentes, ao que persiste (*Beharrliche*) no espaço, pois quando são dados no mero tempo, não se trata de persistência, mas sempre de mudança. Essas três marcas da unidade objetiva determinada na natureza da faculdade de conhecer, concebíveis apenas no próprio cognoscível, referem-se à coisa por meio da matéria objetiva, a qual deve ser diferenciada na consciência dos *sujeitos* representantes de suas *representações* e de suas *formas*. A substância e seus acidentes compõem um indivíduo,

e a causa e efeito, bem como a comunidade são marcas pelos quais dois indivíduos reciprocamente determinam a sua individualidade. As Ideias de substância absoluta, causa e comunidade dos sentidos externos são as marcas determinadas na natureza da razão, da unidade incondicionada das coisas fora de nós determinadas pelo entendimento, isto é, das coisas objetivas à medida que elas são determinadas pelo entendimento, como tendo uma pluralidade através da diversidade devido à variedade de combinações dentro da unidade objetiva e, então, ligada de novo pela razão. Consequentemente, elas não são marcas da unidade *individual*, daquela unidade pela qual um indivíduo é determinado como indivíduo, mas da unidade *universal* (*universellen*), pela qual é determinada a conexão de todo indivíduo uns com os outros⁴³.

Contudo, não é diretamente pela intuição que elas se referem aos *indivíduos* cognoscíveis, mas indiretamente, através de esquemas e pelo componente determinado pelo conceito no mero entendimento que têm, “pela unidade objetiva determinada como substância [ou como causa] ou como comunidade, uma unidade que é elevada para a unidade incondicionada pela razão”. Exatamente como na Crítica

⁴³ *Idem*, pp. 528-9.

da razão, o entendimento reconhece indivíduos, a razão pensa a generalidade, a conexão desses indivíduos, mas apenas *indiretamente* por meio do entendimento, onde o cognoscível é meramente pensável ou representado pela razão como incondicionado.

Sujeito absoluto

A multiplicidade dada pela afecção e apresentada sob a forma do sentido interno (a mudança em nós) é empiricamente cognoscível em nossas representações, e só na *consciência clara* pode tornar-se um objeto do sentido interno, pois no conhecimento empírico do sentido interno não há objetos, apenas meras representações deles, os quais não podem ser representados nem como *substâncias* cognoscíveis nem como *acidentes* cognoscíveis persistentes no espaço. É só pela consciência clara que a representação recebe unidade *subjética*, isto é, ligação com a entidade representante e na entidade representante (sujeito lógico), embora apenas unidade e conexão *condicionadas*. “Ela [a representação] se relaciona com a entidade representante apenas à medida que está de acordo com a forma da sensibilidade e determinada no tempo”⁴⁴. Todavia, a unidade subjética *incondicionada* das representações é determinada apenas pela razão na *consciência distinta*⁴⁵. Nesta, as representações são relacionadas ao *eu representado*, o qual pode ser representado

⁴⁴ Reinhold expos melhor esta relação na teoria da representação (livro II do *Ensaio* e capítulo II deste trabalho).

⁴⁵ A consciência distinta é consciência de si. Neste sentido, discordamos de Lazzari quando ele diz que “Reinhold claramente tem dificuldades com a colocação do ‘eu penso’ e do mais alto princípio do juízo sintético” (Cf. Lazzari, op. cit., nota 8, p. 73). Pode-se até discutir se a teoria da faculdade da razão sustenta ou não os conceitos de sujeito absoluto, liberdade, causa absoluta, enfim, o terceiro grau da espontaneidade, se este é ou não realmente o mais alto princípio, mas em relação à colocação do sujeito absoluto não nos parece que o autor teve dificuldades, pois ele desenvolve um processo longo e bem alinhavado, no qual o sujeito que pensa a si próprio se insere com coerência.

apenas como *sujeito absoluto da faculdade de representação a priori*, consequentemente, pode ser pensado apenas pela razão, já que não pode ser determinado como sujeito por nenhum predicado representável em uma possível intuição, isto é, a marca do sujeito não pode ser relacionado ao *eu* representante por nenhuma intuição⁴⁶.

Reinhold distingue no sentido interno o que é cognoscível *a priori* e *a posteriori*. Neste último caso, são as representações, na medida em que são fenômenos ou modificações em nós, e, por isso, não podem ser concebidas como ocorrências contingentes empiricamente cognoscíveis, uma vez que não podem ser relacionadas a nenhuma substância empiricamente cognoscível representável no espaço e no tempo. Já no primeiro caso, é a mera forma da intuição empírica interna, o puro tempo representado que é cognoscível *a priori* pelo sentido interno, e tão pouco capaz de ser o a marca do sujeito representante quanto de ser a mera forma da intuição empírica externa, ou o puro *espaço* representado. Aliás, o sujeito representante não pode ser constituído nem por uma multiplicidade no mero espaço nem no mero tempo, ao contrário, uma vez que podem ser intuídos, o mero espaço e o mero tempo como meras formas das representações sensíveis, são meros predicados do sujeito, que devem ser diferenciados essencialmente da entidade representante, pois não são relacionados a ela. “A *unidade* que ocorre tanto no puro espaço representado quanto no puro tempo representado é um mero produto da espontaneidade, do mesmo modo ela contém a *multiplicidade* no espaço e no tempo, na medida em que a multiplicidade é representada *a priori*”⁴⁷. Consequentemente, não

⁴⁶ Cf. *Versuch*, p. 530.

⁴⁷ *Idem*, p. 532.

é uma afecção externa que determina a unidade na representação, mas uma espontaneidade que afeta sua própria receptividade, “um produto da espontaneidade que opera segundo a sua realidade como a matéria (*Stoff*) da representação, que é ativa de acordo com a forma determinada na mera receptividade apenas de acordo com sua possibilidade”⁴⁸. Pela mera categoria da possibilidade, espaço e tempo tornam-se predicados do sujeito representante não enquanto intuíveis, mas como pensáveis nos *sujeitos representantes*, na base do fundamento deles determinado na faculdade de representação, mas que é apenas possibilidade determinada, apenas fundamento pensável. Portanto, o sujeito da faculdade de representação não é imediatamente representável pelo entendimento, mas apenas pela razão, e não pode ser concebido como algo determinável no espaço e no tempo, mas apenas como um *sujeito absoluto* que, como tal, nunca pode ser o dado porque deve ser pressuposto em todo ser dado como “o dado” que se distingue *do* dado. Neste sentido, ele nunca pode ser intuído, e a representação na qual ele mesmo se pensa pode apenas ser um mero produto da autoatividade da razão. A consciência e o conhecimento são possíveis apenas pela distinção do sujeito representante de todo intuível no espaço e no tempo, “e a entidade representante não pode ser concebida nem como algo intuído no espaço nem como algo intuído no tempo. Sua representação como sujeito torna-se, então, a tarefa da mera razão”⁴⁹. Por conseguinte, a marca do incondicionado não é uma substância cognoscível determinada no espaço e no tempo como nos objetos do sentido externo, que são determinados no esquema da substancialidade por meio do conceito, mas *imediatamente* relacionado ao sujeito representante representado, “e o *eu*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem*, p. 534.

representante pode ser representado apenas através de uma *Ideia*, no mais estrito sentido, como sujeito absoluto⁵⁰, e só em consideração ao que é produzido pela mera razão nas representações é que ele adquire a marca de fundamento absoluto. Logo, é também apenas em uma *Ideia*, pela razão, que ele é representável como um *efeito*.

O sujeito absoluto deve ser pensado como *ativo*, na medida em que é o sujeito da *espontaneidade*, o qual traz à tona a forma da representação em geral, ou a unidade da multiplicidade. O *gênero* (*Gattung*) representação engloba em si três *tipos* essencialmente diferentes: a representação sensível, o conceito e a *Ideia*, ou a representação da sensibilidade, do entendimento e da razão. Cada um desses tipos possui sua *forma* peculiar diferente do outro: unidade da apreensão, unidade do entendimento e unidade da razão, e na produção delas a espontaneidade se expressa em três diferentes graus de atividade, como faculdade de apreensão, como puro entendimento e como pura razão⁵¹.

A ação da apreensão é sintetizar a multiplicidade dada pela afecção, que determina a espontaneidade para esta síntese, cuja ação incita a produção da forma da representação. Portanto, esta espontaneidade é completamente coagida, porque a receptividade é afetada de fora. Mas quando ela própria afeta a receptividade, então é relativamente coagida. Porém, como a ação da espontaneidade atua necessariamente em toda representação sensível como ação contrária ao efeito, o sujeito representante não é ainda capaz de ser concebido como causa absoluta da gênese da representação, pois o efeito da ação contrária acontece por algo diferente do sujeito representante. Esta ação da apreensão é, então, o primeiro grau de espontaneidade da representação.

A ação do entendimento é ligar a multiplicidade representada pela intuição e

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem*, 535.

já conceituada pelo entendimento, e consiste no segundo grau de espontaneidade. Esta ação não é determinada pela afecção, mas por ela mesma, com autonomia, por isso não sofre coação. Em contrapartida, como o entendimento conecta apenas por meio da multiplicidade apresentada pela intuição, sua ação é ligada à forma da intuição que, por sua vez, conecta apenas o que é apresentado a ela sob a forma da representação sensível. Então, a unidade que ele produz é apenas *comparativa* e relaciona-se só com a forma da intuição. Ora, o entendimento não é coagido na produção do *conceito*, mas age ligado à forma da sensibilidade, assim, deve ser pensado como a causa absoluta da origem, mas não da forma de um conceito. Por conseguinte, enquanto mantém conexão com algo é apenas comparativamente, mas não absolutamente livre. Já a ação da razão, que configura o terceiro grau de espontaneidade, consiste na ligação da multiplicidade determinada na mera natureza do entendimento e através da mera forma dos conceitos produzidos pela espontaneidade de segundo grau. Por meio da unidade que a espontaneidade fornece às múltiplas formas do entendimento surge a *Ideia*, que não é condicionada pela ligação de uma matéria apresentada pela sensibilidade, ela age, ao contrário, segundo as meras formas da espontaneidade, como espontaneidade incondicionada não determinada ou limitada por algo diferente de si mesma, ou seja, age com absoluta autonomia. Portanto,

à medida que o sujeito representante age pela razão, ele age como *causa absoluta*, *não coagido* e *não conectado*, determinado apenas por sua própria autonomia, isto é, *livre*. O sujeito representante deve ser pensado como uma causa livre, à medida que é o sujeito da razão. A *unidade racional* é o efeito absoluto só pensável para o sujeito representante - algo que só é pensável como o efeito absoluto desta

unidade⁵².

Por conta disso, então, conclui-se que a ação da razão é a única que pode ser pensada como livre, e tal liberdade (que é efeito absoluto da razão) é pensável apenas pela mera razão por meio de uma Ideia, e não tem nenhuma possibilidade cognoscível para nós⁵³.

Causalidade absoluta

Nos parágrafos LXXXV e parte do LXXXVI da teoria da razão, Reinhold aborda mais especificamente o ponto crítico da causalidade (o que mais o incomodou na teoria de Kant). Através da ideia de causa absoluta, pela qual a razão dá unidade completa às *causas cognoscíveis* no mundo sensível, uma *primeira causa em geral* é pensada. Sobre esta causa, Reinhold diz, a única coisa que se pode afirmar é que “ela contém o pleno fundamento de seu efeito, e que não pode ser um membro da série de causas cognoscíveis e efeitos”⁵⁴. Como ele desenvolve isso?

Seu raciocínio é o seguinte: assim como a forma de um *conceito* é concebida pela mera *categoria* de causa determinada na natureza do entendimento, também a

⁵² *Idem*, p. 537. Reinhold diz neste mesmo lugar que, na faculdade de representação *teórica*, a natureza sistemática da cognição é determinada por essa unidade racional; na faculdade de representação *prática*, é a natureza moral do ato da vontade que é determinada.

⁵³ Sobre isso Lazzari diz que: “a primazia (*Vorrang*) na teoria dos graus de espontaneidade consiste no fato de que a Ideia de causa absoluta expressa o mais alto grau de espontaneidade e, assim, o topo hierárquico da teoria. Entretanto, no terceiro livro do *Versuch* mostra-se em geral que Reinhold formula explicitamente sua teoria dos graus de espontaneidade exatamente onde ocorre a primeira discussão geral do fundamento absoluto, à medida que ele está relacionado com o sujeito representante (*Versuch*, 534-8). Quando esta teoria constitui ao mesmo tempo o fio condutor, no qual se forma o todo do terceiro livro, o pensamento de causa absoluta e a liberdade absoluta dentro de todo o empreendimento de um novo fundamento do resultado kantiano de primazia são rejeitados. A teoria da faculdade de representação de Reinhold demonstra-se tão essencial quanto uma tentativa realizada sob a Ideia de uma mediação da unidade e liberdade para uma justificação das três Ideias da razão, e para alcançar, sobretudo, a Ideia de uma liberdade absoluta (*Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, pp. 160-1).

⁵⁴ *Versuch*, p. 537.

forma de uma *Ideia* é pensada pela Ideia de causa absoluta, na qual a categoria de causa é determinada pela razão como incondicionada; e assim como

a categoria de causa recebe realidade objetiva *direta* pela relação com a forma da intuição no esquema da causalidade, a Ideia de causa absoluta recebe realidade objetiva *indireta* pela relação determinável pelo entendimento através de sua conexão com o *esquema*, ou seja, deve ser pensado junto à série dos cognoscíveis (e por isso mesmo, causas condicionadas e incompletas) uma causa meramente pensável, incondicionada, completa, que, à medida que ela é pensada como absoluta, não pode ter sobre si mesma nenhuma outra causa que a determine, consequentemente, ela deve ser a *primeira*; mas também precisamente por isso, não pode ser um membro da série do condicionado, das causas cognoscíveis, não pode referir-se a nenhum objeto determinado, e não pode significar nada senão *a unidade da razão da associação causal*⁵⁵.

Dessa forma, a Ideia de causa absoluta tem uma relação *direta* com o sujeito representante, ela tem um objeto determinado no modo de ação da razão, e uma realidade subjetiva que é a mesma que a realidade da própria razão, uma vez que em sua base é pensado uma marca característica do sujeito representante absoluto como o próprio modo de ação de terceiro grau da espontaneidade da faculdade de representação da razão, ou seja, para adquirir realidade objetiva, a causa não precisa da conexão entre a matéria objetiva e o esquema, mas apenas a relação imediata com o sujeito representante, numa espontaneidade de terceiro grau, ou seja, numa relação formal.

Assim, uma vez que a ideia de causa absoluta está relacionada à causalidade da razão, o sujeito representante é representado como *causa livre* de duas maneiras:

⁵⁵ *Idem*, p. 557.

“como *comparativamente livre*, à medida que a razão está envolvida no *pensamento* e determina a *faculdade de desejar a posteriori*, e *absolutamente livre*, à medida que ela determina a faculdade de desejar *a priori*”⁵⁶. Por conseguinte, a razão só pode ser pensada *como espontaneidade ilimitadamente ativa*, isto é, como *atividade absoluta e sem qualquer coação*, e o sujeito representante, como age por meio da razão, age através de sua mera autoatividade, e com isso contém o fundamento de sua ação em si mesmo. Sendo assim, age livremente e é determinado por si mesmo para a ação, por meio da própria atividade, e nem sequer pode pensar-se determinado por outra propriedade sua que não seja a própria atividade. Então, a liberdade é *absoluta*, quando simplesmente nenhuma causa estranha se envolve na determinação da ação, e *comparativa* quando certo tipo de causa externa determina a ação de modo não necessário. Reinhold explica melhor isso, ele diz: enquanto engendra uma Ideia, ou melhor, enquanto produz unidade⁵⁷ na multiplicidade que o entendimento fornece a ela, a razão pensa. Esta multiplicidade, então, determinada na forma do entendimento *a priori*, constitui a matéria da Ideia que é *dada* na faculdade de representação, portanto, sua natureza não é *produzida* nem pelo entendimento nem pela razão. A *Ideia* consiste, então, em forma e matéria, no entanto, a matéria não pode ser produto da razão, ao contrário, tem de ser dada a ela (este é um requisito da matéria que Reinhold não se cansa de repetir) e, nesse caso, a razão age no pensamento *apenas comparativamente*, mas no que diz respeito somente à *forma*, à mera unidade que é sua atividade, ela age *livremente*; e no que diz respeito à matéria vinculada na própria forma, age *necessariamente*.

⁵⁶ *Idem*, p. 558.

⁵⁷ Esta unidade é a mera forma da representação.

O sujeito representante, por conseguinte, age em relação à produção da Ideia apenas de modo comparativamente livre porque a multiplicidade da matéria da razão é determinada no *mero entendimento*, logo, na forma da espontaneidade; mas, na medida em que também a natureza da mera matéria é instituída em sua mera *espontaneidade* (a forma do representante) e a representação consequentemente é gerada sem a coação da afecção e não vinculada à forma da sensibilidade, que é *estranha* para a espontaneidade, ela age como uma *causa absoluta*.

Comunidade absoluta (*absolute Gemeinschaft*)

Esta parte compreende os dois últimos parágrafos do *Ensaio* e está deslocada no texto, ou seja, ela vem depois da teoria da faculdade de desejar. No entanto, não há dúvidas de que ela não pertença a esta faculdade, de que seja uma continuação do percurso programado na teoria da razão de expor as três marcas características da unidade racional. A ideia de *sujeito absoluto* já foi tratada no parágrafo LXXXIV e a de *causa absoluta* discutida no parágrafo LXXXV e começo do LXXXVI, logo, é natural que os parágrafos seguintes se ocupem com a ideia ainda faltante de *comunidade absoluta*, a qual independe da teoria da faculdade de desejar, ou melhor, ela faria parte da teoria da razão mesmo sem as complicações relacionadas com a dedução da Ideia de causa absoluta nas *Grundlinien*.

A relação da Ideia de comunidade absoluta em geral com todos os sujeitos pensáveis é determinada na natureza da razão, que pensa a totalidade dos sujeitos em ligação na comunidade sistemática⁵⁸, e conduz toda a multiplicidade à unidade

⁵⁸Aqui fica claro em Reinhold a dissociação pensamento-intuição e o novo estatuto da reflexão assimilada ao uso regulador da razão.

incondicionada.

A Ideia de mundo inteligível ou de universo é determinada em relação às Ideias de mundo físico e de mundo moral. A primeira é determinada pela Ideia de *comunidade absoluta*, que se relaciona com o sujeito dos fenômenos do sentido externo por meio do esquema de ação recíproca (*Schema der Wechselwirkung*) já em uma comunidade cognoscível e, por isso, essa Ideia de comunidade absoluta recebe realidade objetiva indireta, porque se refere ao que é dado na intuição por meio do esquema de comunidade, cuja forma do entendimento a estende ao incondicionado. “A Ideia de *mundo físico* é, portanto, apenas uma Ideia em sentido *estrito*, e contém na determinação completa e relação indireta com os objetos efetivamente cognoscíveis o plano de uma ciência real e verdadeira”⁵⁹. A Ideia de *mundo moral* é relacionada com o sujeito dos fenômenos do sentido interno (o representante), que é representado imediatamente pela razão como *sujeito absoluto*, não como fenômeno, logo, esta Ideia de comunidade absoluta é capaz de uma *mera realidade subjetiva* fundada na mera faculdade de representação.

Como a *categoria* da *comunidade* consiste na conexão das categorias de *substância* e de *causa*, assim também a comunidade absoluta só pode consistir na conexão do sujeito absoluto com a causalidade absoluta; e os sujeitos absolutos do sentido interno só podem ser pensados na comunidade absoluta, na medida em que eles agem como causas absolutas no mais estrito sentido, ou seja, enquanto agem pela razão prática (moralmente). A Ideia de mundo moral também é, portanto, uma Ideia no sentido *mais estrito*, e não contém em sua determinação completa nada que se possa saber a não ser as leis do mundo moral, que nada mais são que as leis da razão prática⁶⁰.

⁵⁹ *Versuch*, p. 576.

⁶⁰ *Idem*, p. 577.

Isso significa que a razão une os dois mundos, considerados como dois sujeitos diferentes que existem para si (um no sentido interno, outro no externo), em uma absoluta comunidade, que no mundo físico é determinada pela *ação recíproca* e, no moral, pela *uniformidade* (*Gleichförmigkeit*) dos modos de ação dos seres racionais. A razão mostra, aqui, a sua natureza de atrair tudo para uma unidade incondicionada, mas em ambos os mundos a comunidade não é pensada nem pela ação recíproca nem pela uniformidade, mundos que constituem a sua matéria, mas é determinada pela ação das substâncias, no mundo inteligível. Sendo assim, a justificação dada por Reinhold, para que esses dois mundos possam ser pensados como contidos na comunidade, é que seu único fundamento de determinação é impensável sem partir da Ideia de mundo inteligível para um sujeito distinto dele, que é uma *inteligência*. Este fundamento é baseado no fato de que as determinações do mundo físico têm sua *causa última* (*Endursachen*) no mundo moral⁶¹; e o fundamento “seria pensado como uma causa determinante e eficiente das leis físicas e morais”⁶².

Na proposição do último parágrafo do *Ensaio* Reinhold diz:

Por meio da Ideia de *comunidade absoluta*, que não é referida a nenhum sujeito, mas aos meros *predicados* (*realidades absolutas* pensáveis) determinados pela razão pura, é determinada a Ideia de um conjunto (*Inbegriffe*) de todas as realidades pensáveis ou do *mais real de todos os seres* (*allerrealsten Wesen*)⁶³.

⁶¹ Diríamos que esta parte do texto de Reinhold tem correspondência com a *Crítica da razão prática* de Kant onde ele diz: “A dedução da lei moral não diz respeito ao conhecimento da natureza dos objetos, mas “a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos, e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade” (*KpV*, A 80-1).

⁶² *Idem*, p. 578.

⁶³ *Idem*.

Como sempre faz, o autor explica isso comparando com o desenvolvimento dado ao entendimento. Trata desses *predicados* no momento de qualidade pelas categorias de realidade, negação e limitação⁶⁴. Enquanto são determinados pelo entendimento puro em estrito sentido, “a qualidade é representada no seu esquema associado como realidade *limitada* condicionada e ligada com a *negação*”; mas pela razão, no entanto, a qualidade é representada como incondicionada, com uma realidade sem limites que exclui qualquer negação. Assim, a totalidade absoluta dessas realidades, pensada pela razão e determinada pela Ideia de comunidade absoluta, dá a representação da síntese absoluta de todas as realidades, na medida em que a mesma tem de ser pensada como ilimitada (como meras realidades). Quando a totalidade é determinada pela Ideia de sujeito absoluto, dá a representação do ser mais real como causa *primeira*”.

Reinhold conclui o livro com a afirmação de que o pleno desenvolvimento dessa Ideia que é determinada antes de todas as outras na razão pura, *a priori*, “tem a particularidade de determinar seu objeto completamente e, conseqüentemente, um *indivíduo* representado por ela deve ser reservado à mais alta *metafísica*”⁶⁵.

Como membro do sistema, ou de um todo dos seres racionais, o sujeito absoluto da faculdade de representação adquire a marca de comunidade absoluta. Embora seja um sistema de *seres racionais*, Reinhold afirma que os membros não são unidos pela *racionalidade* ou pela *simultaneidade* determinável no tempo e no espaço, mas sim pelo *acordo comum* de suas ações livres determinadas pela ação da mesma

⁶⁴ Desenvolvidas na p. 451 do *Versuch*.

⁶⁵ *Versuch*, p. 579.

razão. Esta ligação entre os membros do estado livre dos seres racionais consiste na mera *harmonia* de seus pensamentos e ações, em uma palavra, este é o *mundo moral*, onde o trabalho da própria razão dos membros e a livre efetividade deles promovem um mundo “**regrado de acordo com as prescrições deles mesmos**, de cada cidadão; leis que são determinadas pela própria autonomia deles, às quais eles obedecem sem qualquer coação ou ligação, conseqüentemente, de forma *livre*”⁶⁶.

Não é difícil ver neste desenvolvimento feito por Reinhold para a moral o pano de fundo kantiano, a própria terminologia é a mesma de Kant. Embora Reinhold não adote a finalidade em seu sistema, a noção de “reino dos fins”, por exemplo, onde o ser racional tem de se considerar sempre como um legislador, que é desenvolvida na segunda seção da *Fundamentação*, está bem presente aqui, e pode ter sido a fonte das inspirações de Reinhold. Mas a diferença entre os dois pensadores em relação a esse mundo moral é que Reinhold não aceita a série causal que vai em direção ao infinito, ao incondicionado, em que a razão cria para si mesma a Ideia de espontaneidade, de começar por si mesma porque não pode abranger a totalidade das causas e, assim, estabelece hipoteticamente outro fundamento suprassensível, fora do mundo, fora do campo das representações, qual seja, um Ser Soberano, Deus, como causa originária e necessária que condiciona todo o contingente, mas que é, por si, incondicionada⁶⁷. Na *Filosofia elementar*, ao contrário, a razão também está no âmbito da representação e faz um uso das categorias mais amplo que Kant, que as usa apenas como fio condutor.

⁶⁶ *Idem*, 538. Grifos nossos.

⁶⁷ Kant, *Crítica da razão pura*, A 586 e B 614: “O conceito de um ser dotado de realidade suprema seria, portanto, aquele que, entre todos os conceitos de coisas possíveis, conviria melhor ao conceito de um ser incondicionalmente necessário e, embora não satisfaça plenamente a esse conceito, **não podemos escolher, vemo-nos obrigados a apoiar-nos nele**, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ser necessário, mas se admitimos essa existência, não podemos encontrar em todo o campo da possibilidade nada que tenha um mais fundado direito a essa prerrogativa da existência”. (grifos nossos).

No texto de Reinhold, as quatro categorias são determinadas *a priori* na forma do silogismo, onde a razão fundamenta as conexões das formas dos juízos por meio de um mais alto grau de espontaneidade. Reinhold também procura harmonizar a liberdade com a natureza, mas faz isso através do silogismo analítico e sintético, através dos graus de representações. Também não adota a postura kantiana de estreitar os laços entre as duas instâncias com a noção de finalidade da natureza, na segunda parte da *Crítica do Juízo*, ou ainda por meio de analogia ou do método heurístico. O fundamento reinholdiano não está em Deus, mas pertence à própria faculdade de representação, ao princípio da consciência em geral, logo, do ponto de vista moral, os dois pensadores se diferenciam radicalmente.

Para Reinhold a representação da Ideia da razão, enquanto númeno, não como coisa em si, é necessária, pois sem ela não teríamos a *Ideia de Divindade*, “cuja realidade, ou seja, cuja aplicabilidade a algo que não é simples Ideia, é garantia para a *razão prática*; não é a representação de uma divindade como coisa em si, mas como um simples *númeno*”⁶⁸. E sua efetividade está determinada na forma da representação, em todas as marcas que retornam à divindade enquanto representada, mesmo “não podendo significar o que a divindade é *em si*, mas somente como nós precisamos nela pensar, o que ela é na sua relação com nossa faculdade de representação e como nós precisamos designá-la”⁶⁹. A diferença entre númeno e coisa em si é mais marcante em Reinhold que em Kant. O númeno é representável pela Ideia da razão, a coisa em si não o é. Kant não expressa claramente essa diferença, ela é tão sutil que os dois conceitos quase se misturam.

⁶⁸ *Fundamentallehre*, § XXVIII, p. 216.

⁶⁹ *Idem*.

No entanto, Reinhold admite que a coisa em si fundamenta *subjetivamente* as representações (ou os fenômenos do sentido externo) enquanto representadas em nós como mudanças. Ou seja, afirma com todas as letras que a faculdade de representação pertence à coisa em si, só que esta não é capaz de ser representada nem como coisa em si nem como fenômeno, mas apenas como coisa sob a forma da Ideia, sob a forma que a razão determina em relação à sua faculdade, como sujeito dos predicados que não são representáveis pela intuição, ou seja, pelas formas da faculdade de representação, como o sujeito da possibilidade do ser afetado (representável apenas pela razão), como o sujeito do pensamento. A unidade absoluta, imutável, que representa o sujeito absoluto e que exclui toda a multiplicidade, é um produto da espontaneidade determinada e engendrada no mero modo de ação da razão, e adquire unidade absoluta apenas enquanto é representável pela razão, uma entidade que indica, então, a *simplicidade* do sujeito representante como uma coisa em si, uma coisa em si nem simples nem composta, e completamente incapaz de ser representada. Em vista disso, o sujeito absoluto é, todavia, a marca comum para o que está na base dos fenômenos, tanto *subjetivamente* no sentido interno, quanto *objetivamente* no externo. Ele aponta para aquilo que pertence à matéria objetiva da intuição empírica no espaço; ou para aquilo que pertence à representação como pura representação no tempo⁷⁰.

Nesse sentido, não é difícil compreender porque imperava uma confusão em relação à representação do sujeito absoluto: a avaliação incorreta a respeito da

⁷⁰ Reinhold diz que sem a referência aos fenômenos, o sujeito absoluto é apenas um ente lógico, “a forma vazia de uma Ideia sem aplicação. Porque apenas no fenômeno ocorre a matéria dada, que através de seu estar presente na mente oferece ao sujeito absoluto pensado a aplicação para algo que não é uma mera representação nem a forma da mera representação” (*Versuch*, p. 542).

faculdade de representação da razão desorientava a busca sobre o seu fundamento, fato que levava à crença de que a coisa em si seria capaz de representar-se a si mesma, pois procuraram o fundamento fora da faculdade de representação. Outro fato que conduziu a um erro grave foi que, para eles, o sujeito representante e a substância cognoscível, determinados pelo entendimento no espaço, tinham de ser pensados como sujeito absoluto pela razão, e a representação da substância cognoscível (pelo entendimento) foi confundida com a representação da substância meramente pensável (pela razão), ou seja, confundiram *substantia phaenomenon* com *a substantia noumenon*, conseqüentemente, tanto o sujeito absoluto dos predicados do sentido interno quanto o do externo foram considerados como cognoscíveis, “e os elementos cognoscíveis neles foram tomados como coisas em si”⁷¹. Em outras palavras, todo o problema se concentra em torno do fundamento de nossa representação da substância, ou seja, todo sistema que deriva a representação da substância da irrepresentável coisa em si, “não importa quais as marcas da substância desta coisa sejam estabelecidos, pode apenas ser um experimento frustrado do intelecto humano que falha ao reconhecer os limites de seus poderes”⁷².

O problema da liberdade e do fato da razão em Kant

Este é um dos pontos que mais incomodaram o autor da *Filosofia elementar* na teoria kantiana, e o problema da causalidade surgido aí exigiu dele seus maiores esforços.

No fim da Analítica da *Crítica da razão prática*, Kant aponta a necessidade

⁷¹ *Idem*, p. 546.

⁷² *Idem*, p. 556.

de investigar, e até de justificar, por que a razão prática e a razão especulativa mantêm diferentes formas sistemáticas se ambas têm a mesma faculdade de conhecimento, cujo fundamento se baseia na mesma *razão pura*. O que Kant indica ali é a necessidade de esclarecer como se dá a unidade dessas faculdades a partir de um princípio comum, uma vez que ambas formam um sistema. O ponto de partida para tal deve ser o da comparação dos dois usos distintos da razão, isto é, quando ela opera como prática e quando opera como teórica⁷³.

A razão pura, enquanto tenta chegar a um conhecimento teórico do supracensível, ou enquanto se encaminha para determinar a essência do objeto, cai na ilusão e na negatividade. Mas adquire positividade quando se dá conta da necessidade de aplicar-se no uso prático, ou seja, aplicada à moral⁷⁴. Neste âmbito, a razão legisla imediatamente na faculdade de desejar e recebe a denominação de “razão pura prática”. Tal denominação manifesta precisamente que na consciência moral atua um algo que, sem ser a razão especulativa, se assemelha a ela pelo seu caráter intelectual. Trata-se da faculdade de desejar, de querer, onde a razão encontra-se em si mesma e recebe o nome de “vontade autônoma”, ou seja, é autora de sua própria lei⁷⁵, e a natureza dessa vontade é a liberdade, uma vontade livre que é determinada pela lei moral. Sendo assim, a liberdade agora se confirma em sua realidade objetiva, positiva e determinada, pois seu conceito não reside na lei moral, ao contrário, é ele mesmo uma Ideia da razão especulativa, e nós compreendemos *a priori* a sua possibilidade porque ela é a condição da lei moral, lei que nos ensina que somos livres.

⁷³ Cf. *KpV*, A 160-1.

⁷⁴ *Idem*, A 59, 73-4.

⁷⁵ A vontade é heterônima quando recebe passivamente a lei de algo ou de alguém que não seja ela mesma. Ou seja, quando recebe a lei de fora.

Portanto, diferentemente do uso teórico da primeira *Crítica*, onde a razão se conserva apenas como organizadora da natureza, delegando à faculdade do entendimento a tarefa de legislar o que conhecer, na segunda, a ela é atribuído o que lhe cabe com exclusividade, a saber: legislar na faculdade de desejar, onde ela conserva em si princípios *a priori* e dita apenas o que deve ser, não o que conhecer.

No entanto, surge o problema da causalidade, o qual Kant já apontava na *Crítica da razão pura*⁷⁶. A liberdade poderá coexistir com a necessidade da lei natural da causalidade conforme o enunciado de que “todo efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade”? Na *Crítica da razão prática*⁷⁷, Kant acrescenta, então, a perspectiva que a razão pura prática abre, mediante a lei moral, de um mundo inteligível pela realização do conceito transcendente da liberdade, para o qual não se permite absolutamente nenhum princípio empírico de determinação e, por isso, se faz necessário distinguir entre o conceito de causalidade como *necessidade natural* e a mesma necessidade enquanto *liberdade*: o primeiro diz respeito à existência das coisas à medida que são *determináveis no tempo* como fenômenos, o segundo diz respeito à sua causalidade com coisas em si. Logo, nem é preciso continuar no texto de Kant para perceber que ambos os conceitos são inconciliáveis, pois se a determinação dos fenômenos no tempo for tomada como determinação de coisas em si, a liberdade estaria aniquilada. É preciso, então, ver como Kant vai lidar com esse problema, uma vez que já ficou estabelecido na *exposição* (Analítica) que o princípio supremo da razão prática “existe inteiramente *a priori* e por si mesmo,

⁷⁶Subtítulo da seção: “Dos argumentos da razão especulativa em favor da existência de um ser supremo” (*KrV*, A 584 e B 612).

⁷⁷*KpV*, A 168-9.

independentemente dos princípios empíricos”⁷⁸. Não basta, por conseguinte, a exposição deste princípio sem uma justificação da sua validade objetiva e universal, bem como a apreensão de uma proposição sintética *a priori* de tal princípio. Certamente, a justificação da validade objetiva da lei moral exige um procedimento diferente que o da dedução empreendida nos princípios do entendimento, os quais levam em conta somente o conhecimento da natureza dos objetos. Trata-se agora de um conhecimento que pode ser o fundamento da própria natureza dos objetos. O próprio Kant afirma que é inútil tentar uma dedução porque a lei moral não pode ser demonstrada; no entanto, temos consciência *a priori* de que ela é um *fato* (*Faktum*) apoditicamente certo da razão pura, cuja realidade objetiva mantém-se firme por si mesma⁷⁹. É por meio do conceito de liberdade que o autor das *Críticas* pretende alcançar a justificação do princípio, pois ele diz que, em sua efetividade, ela fundamenta todas as leis morais, já que ela é “a única entre todas as ideias da razão especulativa da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, discerni-la (*einsehen*), porque ela é a condição da lei moral, a qual conhecemos”⁸⁰. Ela não tem causalidade determinada no tempo, define-se, antes, por um poder de começar um estado por si mesma, espontaneamente, apenas os seus efeitos se manifestam no mundo empírico. Kant diz que a lei moral é uma lei da causalidade pela liberdade e, sendo assim, da possibilidade de uma natureza supracensível,

da mesma forma que a lei metafísica dos eventos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível e, por conseguinte, aquela determina o que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, lei de uma causalidade

⁷⁸ *Idem*, A 80.

⁷⁹ *Idem*, A 56, 71, 80.

⁸⁰ *Idem*, A 5-6

cujo conceito era, na última, meramente negativo e, assim, pela primeira vez confere a este conceito uma realidade objetiva. [...] Esta espécie de carta de crédito da lei moral, visto que se propôs a si mesma como um princípio da dedução da liberdade, como de uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente, sem outra justificação *a priori*, visto que a razão teórica era obrigada a *admitir* pelo menos a possibilidade de uma liberdade para satisfação de uma necessidade sua⁸¹.

Sabemos que essa solução da causalidade da razão pura pela liberdade transcendental⁸² dada por Kant causou debates infundáveis que continuam até nossos dias. A falta de clareza de Kant sobre a lei moral ser dada a nós como um fato da razão teve consequências e, somadas aos mal-entendidos em relação à coisa em si, formaram juntos um cenário de discussões que forçou Reinhold, depois Fichte e outros, a concentrarem-se intensamente sobre a natureza da vontade, um dos motivos que levou Reinhold a pensar num sistema com diferenças marcantes em relação ao de Kant, ou seja, trocou o fato da razão de Kant pelo fato da consciência⁸³, um princípio *a priori*, *autoevidente e com validade universal (allgemeingeltend)*, ou seja, tomado como válido para todos, o que mostra que Reinhold também estava preocupado em encontrar um argumento para a liberdade que pudesse se exercer na esfera do senso

⁸¹KpV, 82-3. Com a dedução do conceito de moralidade a partir da liberdade, fica claro que Kant defende aqui a liberdade da vontade como autonomia.

⁸²Vale a pena ver o estudo feito por Prauss sobre as dificuldades que surgem a respeito da liberdade, em *Kant über Freiheit als Autonomie*, muito embora seu texto também seja bastante polêmico.

⁸³Reinhold quer considerar a vontade como autodeterminação, como faculdade fundamental, que não pode ser deduzida de nenhuma outra origem. A convicção da própria liberdade é baseada no fato da consciência. “Na décima Carta, p. 365 (*Briefe II*), Reinhold considera até que nós conhecemos a moralidade ‘apenas se antes estivermos na posse da clara consciência da nossa liberdade’. Ele realmente fala da moralidade que, ou não a *conhecemos*, ou a *conhecemos* apenas através da consciência de nossa liberdade. Quando se sabe que Reinhold define a moral como “ciência da lei moral”, ou seja, que a consciência da liberdade talvez não torne possível o conhecimento da lei moral, mas ao menos a ciência pode ser desenvolvida por causa dessa lei. Isso vem como uma enorme mudança do processo de fundação kantiana: a liberdade, de agora em diante, não é apenas a *ratio essendi*, mas também a *ratio cognoscendi* de toda a moral” (Piché, “Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 261).

comum. Tanto é verdade que a obra posterior: *Debate sobre o fundamento do conceito e princípio da moralidade no ponto de vista do comum e são entendimento*⁸⁴ é escrita mais do ponto de vista do senso comum que do ponto de vista filosófico. Aliás, a conciliação entre a filosofia e o senso comum foi considerada como uma das virtudes de Reinhold.

Tendo isso em vista, portanto, tentaremos apontar o interesse maior de nossa pesquisa, que é o de analisar as mudanças operadas por Reinhold em relação a Kant, principalmente na questão moral, pois como aponta Lazzari⁸⁵, “a mais importante meta do empreendimento reinholdiano é a prova da não impossibilidade da liberdade pela dedução da Ideia de uma causa livre e absoluta”. Reinhold trata seu conceito moral como dado através da autoconsciência. Isso nos leva, agora, a analisar as linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar (*Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*) que, como o próprio nome indica, é um texto onde o autor discute o *fundamento* dessa faculdade na teoria da razão. Esta teoria está no final do *Ensaio* e se apresenta como algo original em relação a Kant, ao menos não conhecemos nenhum lugar nos textos de Kant onde ele trabalhe profundamente a teoria dos impulsos. Também Piché diz: “não encontramos na filosofia prática de Kant nenhuma comparável teoria do impulso desenvolvida. Na verdade, é mérito de Reinhold ter trazido essa temática para o centro das atenções”⁸⁶. Há ocorrências em vários lugares na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* de uma discussão em

⁸⁴*Verhandlung über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkt des gemeinen und gesunden Verstandes* (1798).

⁸⁵*Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 235. O problema da não impossibilidade da liberdade refere-se ao fundamento comum para unificar os aspectos teórico e prático da filosofia crítica, um fundamento aceito universalmente e não só válido universalmente, como o de Kant.

⁸⁶ Piché, “Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”, in *Philosophie ohne Beynahmen* p. 252.

relação à força motriz (*Triebfeder*) da razão pura prática, em que o sentimento de respeito pela ação da lei moral na sensibilidade é necessário como uma força motriz⁸⁷. A lei moral é o único motor para influenciar a vontade. Aliás, Reinhold não trata do sentimento de respeito (*Gefühl der Achtung*), tema tão importante para Kant. Nem mais tarde nas *Cartas* de 1792, quando assume o sentimento moral, não o considera como um impulso (*Trieb*). Ou seja, mesmo que Reinhold tenha se apropriado do termo kantiano para a reconstrução da filosofia prática, ele o desenvolveu a ponto de transformá-lo de tal modo que se distanciou bastante do *Triebfeder* da filosofia daquela autor.

Teoria da faculdade de desejar

A colocação desta teoria no parágrafo LXXXVI gera muita discussão acerca de sua sintaxe, porque ela desobedece a ordem estrutural marcada desde o início do *Ensaio*. Reinhold costuma introduzir cada parágrafo com um enunciado (ou epígrafe) que resume seu conteúdo, o qual depois vem explicado no decurso do texto. Todavia, neste ele quebra a regra, introduz as linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar (*Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögen*) diretamente, sem o enunciado. Esta teoria é inserida no meio do parágrafo de forma que parece ter sido escrita depois de terminado o livro, como se o autor se desse conta posteriormente de que ainda faltava algo para completar a teoria da representação. É quase como se essa teoria fosse um parêntese no meio do parágrafo LXXXVI, já que depois dela seguem-

⁸⁷ Respeito: não é uma inclinação como as outras, ele vai contra a inclinação, esta é o oposto do respeito. É na articulação do arbítrio e do livre-arbítrio que está a liberdade. Ele pode ser afetado pelas inclinações, embora siga o imperativo categórico. Este humilha e eleva ao mesmo tempo, concilia a obrigação e a liberdade de arbítrio. O imperativo categórico está na vontade e é procedimental (Kant, *Grund*, seção I e *KpV*, A 127ss).

se ainda os dois últimos parágrafos dando sequência e fim à teoria da razão. Pergunta-se, então, diante disso, se a teoria da faculdade de desejar faz parte da teoria da razão ou trata-se de um capítulo à parte? Seria um apêndice ou anexo da teoria da razão? Talvez seja, mas o que não se pode dizer é que seja um anexo desconexo com a teoria da razão. Ao contrário, está totalmente inserida no contexto da razão, para confirmar isso, concordando com Lazzari, basta um olhar na organização da teoria da razão para ver que as *Grundlinien* não poderiam ser um capítulo adicional. O parágrafo LXXXVI vai diretamente para a investigação da causa absoluta, de forma que os dois últimos parágrafos parecem pertencer à teoria da razão e não a um posterior capítulo associado⁸⁸.

Esta, a nosso ver, é uma questão importante na economia da *Filosofia elementar* (conjunto de textos escritos de 1789-1791), pois, se a faculdade de desejar não fizer parte da teoria da razão, as inúmeras objeções contra as formulações de Reinhold ganhariam ainda mais peso, como por exemplo, que falta em seu argumento uma dedução ou uma base mais forte para concluir que a autoconsciência é uma causa absoluta, ou ainda que ele cai no dogmatismo ao afirmar a liberdade transcendental baseada nos meros fenômenos da autoconsciência.

Não compartilhamos dessas objeções, ou pelo menos não completamente. Na análise a seguir das *Grundlinien*, será facilmente constatado que a teoria da faculdade de desejar está plenamente inserida na teoria da razão, fato que, se não elimina, atenua bastante a veracidade das objeções apontadas acima. Um outro fato que contribui para o enfraquecimento de tais objeções é a constatação posterior de que o tratamento dado por Reinhold à liberdade envolveu uma importante correção para

⁸⁸ Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 89.

algumas das formulações anteriores de Kant, sem contar a contribuição dada ao idealismo alemão que vem em seguida, principalmente nos primeiros e mais importantes impulsos à Doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*), na qual as evidências são flagrantes de que Fichte partiu dos esforços de Reinhold na conexão entre a unidade sistemática e liberdade. Outro indício que sugere que as *Grundlinien* estão dentro da teoria da razão é o fato de que seu autor, nos textos a partir de 1792, opera a separação entre razão e liberdade da vontade, o que implica que ambas estavam juntas até então, pois não se separa o que não estava unido desde o começo.

Neste texto Reinhold vai diretamente para a investigação de uma causa absoluta, cujo caminho é percorrido através dos impulsos (*Triebe*), os quais se apresentam em dois tipos: racionalmente-sensíveis (*vernünftig-sinnlichen*) e puramente-rationais (*rein-vernünftigen*). Os primeiros são determinados pelo entendimento e, por serem sensíveis, são condicionados e interessados, cuja lei é composta apenas pela razão teórica, obtendo sua sanção como lei efetiva. Já os puramente-rationais tratam da liberdade da vontade, portanto, são puros e desinteressados. Percebe-se assim, a dupla disposição da razão na faculdade de desejar.

A primeira parte da teoria mostra um delineamento do fundamento por meio de uma espécie de interligação entre a força representante e a faculdade de representação. A primeira é o fundamento efetivo da representação, a segunda é o fundamento de sua mera possibilidade⁸⁹. A relação entre as duas, disponível em todo

⁸⁹ Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, p. 169, nota 6, diz que a expressão ‘força representante’ é entendida na nona *Carta* de 1790 (p. 249) como o “completo fundamento da efetividade da representação”. Um fundamento que é constituído apenas por meio da cooperação do sujeito representante e das coisas externas. Nesta *Carta*, o sujeito representante tem apenas parte (*Anteil*) na força representante ou na efetividade da representação; já nas *Contribuições* (também de

sujeito representante⁹⁰, determina a efetividade da representação, porque fornecem juntas a espontaneidade e a receptividade, ou seja, a forma e a matéria da representação. A esta vinculação Reinhold chama de *impulso* do sujeito representante. Por conseguinte, “ser determinado pelo impulso para a produção de uma representação significa *desejo* (*Begehren*), logo, a faculdade a ser determinada pelo impulso, em sentido amplo, significa a *faculdade de desejar*”⁹¹. Em outras palavras, da relação entre a força representante e a faculdade de representação Reinhold deriva o conceito de *impulso*, de *desejo* e de *faculdade de desejar* (*Begehrungsvermögen*). A força faz atuar a faculdade que, em si, é só potência, possibilidade, e da faculdade e da força surge o impulso, que se apresenta numa fase anterior à decisão moral.

O autor estabelece essa relação para mostrar que ela é conforme a sua teoria da representação em geral, a qual reúne forma e matéria a partir de seus elementos essencialmente diferentes e essencialmente ligados e, assim, seguindo a mesma linha teórica da representação em geral⁹², ele pode diferenciar também no impulso, entre dois elementos essencialmente diferentes mas ao mesmo tempo ligados, o impulso segundo a matéria, o qual ele vai chamar de sensível e interessado (*eigennützig*), e o impulso segundo a forma da representação, que é intelectual e desinteressado

1790), a parte do sujeito na efetividade da representação é a força representante: o representante aqui é o sujeito da própria força. Os dois significados se afastam claramente do texto que analisamos agora, na medida em que aqui a força representante deve estar disponível como o verdadeiro fundamento da efetividade da representação, à medida que a mesma tem de estar disponível *no sujeito representante*, e não é para ser entendido apenas como “a sua possibilidade segundo as formas determinadas *a priori* da receptividade e da espontaneidade”.

⁹⁰ Aqui ele aponta para a universalidade da representação. O que faz lembrar Kant quando, no § 22 da *Crítica do Juízo*, diz que o juízo de gosto exige, *a priori*, validade para qualquer um, pois todo ser racional possui juízo de gosto.

⁹¹ *Versuch*, pp. 560-1

⁹² É aqui que está o problema, segundo Lazzari. Reinhold não consegue conciliar os pressupostos da forma e matéria no terceiro grau de representação.

(*uneigennützig*)⁹³. O primeiro surge da necessidade de uma matéria fundada no sujeito representante; o outro surge da *força positiva* existente no sujeito representante ligada em sua faculdade com a forma determinada de sua espontaneidade. Aquele pertence à faculdade de conhecimento e não é objeto da faculdade de desejar, a qual só pode estar relacionada ao sujeito.

Por outro lado, acostumados a associar o impulso com a inclinação, sentimos estranheza ao pensar em impulsos no âmbito moral. Reinhold explica, e isso é importante, que a faculdade de desejar está voltada a *sensações*, não a *intuições* como a faculdade de conhecer, que está relacionada com o *objeto*. A faculdade de desejar é determinada pelo impulso para sensações efetivas, pois a sensação é a representação que está relacionada ao *sujeito* representante na consciência como simples modificações da mente, que surgem pelo modo de ser afetado. Essas modificações referem-se ou à forma determinada da receptividade ou à da espontaneidade na faculdade, e a partir delas é que se define se o impulso é sensível ou intelectual. O sensível o é à medida que é determinado pela sensibilidade em *ligação com o entendimento* segundo as quatro categorias: *quantidade* (trata do impulso para a sensação de uma multiplicidade de acordo com o *sensível*, determinada pelas categorias de unidade, multiplicidade e totalidade); *qualidade* (impulso para a sensação de uma afecção pelas categorias da realidade, negação e limitação, ou *prazer* [*Vergnügen*], segundo a atividade [*Beschäftigung*] *mais forte* ou *mais leve*); *relação* (três tipos de impulsos: para a permanência da subsistência determinável

⁹³O impulso interessado ou desinteressado tem equivalência na faculdade de desejar inferior ou superior expressa na *Crítica da razão prática* (A 42ss), onde o *prazer* (*Vergnügen*) é o impulso da faculdade apetitiva inferior e a *atividade* é o impulso da superior.

sensivelmente; para a atividade interessada e para a sociabilidade interessada)*; por fim, segundo a *modalidade* (forma do desejo, determinabilidade pelo impulso [predisposição do sujeito representante]; real desejo, ser determinado pelo impulso; desejo necessário - *instinto* -, desejo efetivo pela forma determinada do desejo)⁹⁴.

Como é determinado pelo entendimento, o impulso sensível, interessado, empírico chama-se racional-sensível à medida que sua forma sensível é determinada *indiretamente*, isto é, por meio da forma do entendimento, é modificada pela razão, que através da sensibilidade condicionada e do entendimento estende o impulso determinado ao incondicionado. É também chamado *racional-sensível*, na medida em que sua forma sensível, mediada pela forma do entendimento, é *indiretamente* modificada pela forma da razão, que estende o impulso interessado, condicionado pela sensibilidade e determinado pelo entendimento, ao *incondicionado*. A razão, assim como em Kant, não tem acesso direto ao sensível, precisa da forma do entendimento para fazer a mediação. O interesse dessa mediação, ou melhor, o objeto do impulso racional-sensível, no entanto, “não é nenhuma sensação particular modificada pelo entendimento, mas sim um *estado* (*Zustand*) que surgiria da satisfação de *todos* os impulsos estendidos para o absoluto enquanto são determinados pelo entendimento e pela razão”⁹⁵, o qual se chama felicidade, que nada mais é do que um ideal a ser atingido e que incita o impulso sensível para o incondicionado. É nesse sentido que o impulso para a felicidade é tido como interessado, pois a expansão do estado de sensações determinadas pelo entendimento, que devem ser *agradáveis*, estão a serviço

* Na medida em que esses três impulsos estão relacionados pelo *sentido externo* às *modificações empíricas* do mesmo determinadas na *organização* [corporal]: resultam no impulso para a *preservação do corpo*, para a atividade do mesmo, para o *movimento* e o *impulso sexual* (*Geschlechtstrieb*).

⁹⁴ Cf. *Versuch* p. 564.

⁹⁵ *Idem*, p. 565.

da inclinação sensível, da necessária inclinação para o prazer (*Vergnügen*), que a razão determina apenas *a posteriori* em consideração à própria satisfação, e apenas à medida que esta inclinação é pressuposta por ela como já efetivada. Assim, a razão, quando determina apenas *a posteriori* e só indiretamente modifica a forma do impulso sensível, é chamada de *comparativamente (Komparativ) livre*⁹⁶.

Mas é *absolutamente livre* quando é tomada como *vontade (Wille)*, ou seja, quando a faculdade do sujeito representante determina-se a si mesma pela ação do impulso, determina-se apenas pela razão, pelo *querer (Wollen)*, que é uma ação da autoatividade. Nesse caso os impulsos são chamados de *puramente-racionais*, e não têm mais por objeto a felicidade ou a satisfação das inclinações, mas apenas o exercício da autoatividade, a mera ação da razão, que consiste na realização dos modos de ação da razão, “a *forma da razão (Vernunftform)*, que pode ser dada no sujeito apenas segundo a sua possibilidade, mas segundo a sua realidade, fora do sujeito, pode ser produzida apenas pela ação dele”⁹⁷, pela mera autoatividade, ou seja, a *realização* mesma da forma determinada *a priori* na faculdade da razão, como forma de uma ação efetiva, como objeto do impulso, é algo que depende da força do sujeito, diferente da forma da razão que apenas é *dada* (não realizada) ao sujeito e não depende, portanto, de sua força. Obviamente, a ação da razão no impulso *puramente-racional* é essencialmente diferente da ação no impulso racional-sensível. Neste, como vimos,

⁹⁶ Esses termos (comparativo e absoluto) no contexto da liberdade são tomados do kantismo, apesar de Reinhold não se deixar levar totalmente nem pela *Crítica da razão pura* nem pela *Crítica da razão prática*. Inclusive, segundo alguns intérpretes, ele usa o termo teoria da faculdade de desejar porque quer escapar do ônus de uma *Crítica da razão* prática. Pelo menos neste texto é provável que seja isso mesmo, pois Reinhold ainda não desenvolve uma razão prática, apenas o fundamento para ela.

⁹⁷ *Idem*, p. 569. O análogo desta parte do *Ensaio* é a segunda seção da *Fundamentação*.

a razão determina o representável (*Vorstellbar*) da sensação apenas *a posteriori* e recebe a matéria de sua ação no sentido determinado pelo entendimento. No *puramente-racional*, ela não opera sob a demanda de nenhuma sensação, ela mesma determina a matéria e a forma do seu objeto, age totalmente independente do ser afetado, não pressupõe de modo algum o impulso sensível e a faculdade sensível (*Empfindungsvermögen*) para a realidade de sua ação e, portanto, age completamente *a priori* a partir da plenitude de sua autoatividade⁹⁸.

O objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional determinado neste modo⁹⁹ chama-se *moralidade* (*Moralität* ou *Sittlichkeit*), que consiste, consequentemente, na realização do modo de ação da razão pura com destinação ao seu próprio bem. Assim, na medida em que a faculdade encontra-se em sua autoatividade para realizar o objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional é chamada razão *prática*, dado que ela não tem outro fim senão o de realizar este modo de ação em uma autodeterminação *a priori*. Reinhold denomina, então, a *vontade pura em geral como a faculdade* que consiste na autodeterminação para uma ação e, a partir desta vontade em geral, derivam-se ações da razão de acordo com seu objetivo, seja ele empírico (quando a ação da razão é subordinada como meio de satisfação do impulso para a felicidade) ou moral (modo de ação da razão de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela mesma se dá quando realiza a mera forma da razão determinada segundo sua possibilidade por meio de sua autoatividade). Isso significa que não é apenas a vontade pura que é livre, a vontade em geral também é livre como autodeterminação,

⁹⁸ *Idem*, pp. 569-70.

⁹⁹ A razão, na mera realização de seu modo de ação, determina o objeto deste impulso puramente-racional também de acordo com os quatro momentos do juízo imediato: segundo a *quantidade* (como impulso conforme o modo de ação *legítimo* [*gesetzmässiger*] – forma de ação determinada pela *universalidade* absoluta -, e também conforme à realização [*Realisierung*] da mera legalidade; segundo a *qualidade*; como impulso para o modo de ação *desinteressado*- portanto, independente da qualidade sensível-; segundo a *relação*: como impulso para o modo de ação que é inalterável, autoativo e está em harmonia como o modo de ação de todo ser racional; segundo a *modalidade*: como impulso para o modo de ação que é permitido, conforme o dever e completamente ligado (*Versuch*, p. 570).

mas de maneiras diferentes, o que depende se é pura ou empírica. Decerto, com isso, Reinhold abre espaço na teoria da faculdade de representação para o livre arbítrio¹⁰⁰.

Se a ação da vontade humana se submete às leis do impulso interessado e é compelida por uma afecção estranha a ela, *age* apenas de modo *comparativamente livre*, mas à medida que ela segue a lei do impulso desinteressado, “uma lei constituída apenas pela razão teórica, mas que recebe sua sanção como lei efetiva apenas pela mera autoatividade da razão prática, pela qual se submete”¹⁰¹, ela *age* e é *absolutamente livre*. Assim, afirma Reinhold,

a moralidade (*Sittlichkeit*) é impossível sem liberdade absoluta, e a liberdade absoluta apenas é efetiva na moralidade que, na verdade, é necessariamente determinada *de acordo com sua forma* na forma da faculdade da razão, mas *de acordo com sua matéria*, ou seja, em relação à *realização* dessa forma como objeto da vontade, é um mero produto da autoatividade, da força positiva da livre ação do sujeito¹⁰².

¹⁰⁰ Tem equivalência no parágrafo 8 da *Crítica da razão prática*. Piché acrescenta à liberdade da vontade o conceito implicado de responsabilidade, já que ela escolhe entre a demanda dos impulsos sensíveis ou morais e, em ambos os casos, a ação é livre (“Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”), in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 256). Na Introdução de *Philosophie ohne Beynahmen*, Lazzari e Bondeli afirmam que, ao contrário de Kant, Reinhold retirou claramente o conceito de vontade do conceito de razão prática, da autoatividade e das leis morais, e definiu a liberdade moral como liberdade da vontade. Sob esse pressuposto, a vontade livre deve se tornar como uma faculdade de ações boas e más, como decisão a favor ou contra os conceitos de lei moral. Zöller (“Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür”, in *K. L. Reinhold, Am Vorhof des Idealismus*, p. 80), no entanto, diz que pouco servem as considerações de Kant sobre a possibilidade do mal e do bem para a confirmação da possibilidade, defendida por Reinhold, sobre a decisão do livre arbítrio a favor ou contra a obediência da lei moral e a favor ou contra a satisfação dos impulsos interesseiros. Já Schönborn não vê a importância da sensibilidade na constituição de uma consistente compreensão da moralidade e da vontade livre. Apenas a consciência da pretensão (*Forderung*), tanto dos impulsos interessados quanto dos desinteressados, forma a condição suficiente da liberdade da vontade. E apenas a autoconsciência da liberdade da vontade permite entender o impulso interessado ou desinteressado de nosso sentimento moral como expressão da razão prática (Cf. Schönborn, “Intelligibler Fatalismus”: Reinhold mit und gegen Kant über die Freiheit”, in *K. L. Reinhold, Am Vorhof des Idealismus*. Cf. p. 225).

¹⁰¹ *Idem*, pp. 571-2.

¹⁰² *Idem*, p. 572.

Reinhold expõe, então, a relação entre os dois impulsos: para a moral e para a felicidade. A matéria do primeiro é *a realização do modo de ação* puramente-racional, pela qual seu objeto se efetiva; a do segundo é a matéria objetiva inteiramente dada pela sensação, pela afecção externa. O absoluto da felicidade, diz Reinhold, é a única coisa que pertence à autoatividade neste impulso. Portanto, quando são pensados como coordenados, ou seja, classificados na mesma espécie, o que não pode ocorrer, eles se contradizem e perdem a função própria no fundamento prático: o moral é anulado se subordinado ao impulso para a felicidade, e este, por sua vez, fica restrito à mera legalidade quando subordinado àquele¹⁰³. Eles têm de ser pensados como diferentes e ligados ao mesmo tempo, ou seja, de acordo com o projeto inicial de Reinhold em relação à forma e à matéria na consciência. Já nas *Cartas* da edição de 86-7, na quinta *Carta* precisamente, Reinhold dizia que a necessidade da razão em atrair os impulsos para a felicidade é devido à sua exigência, em nome do seu direito moral (tal como em Kant), em assumir um mundo no qual a moralidade e a felicidade estejam na mais perfeita harmonia, e também para poder alimentar a esperança por uma **cognição intuitiva**¹⁰⁴ dessa harmonia no futuro.

O modo de ação da razão pura enquanto impulso moral é chamado lei, mas à medida que é imposto ao impulso para a felicidade, é *mandamento (Gebot)*; e a

¹⁰³ No entanto, o impulso sensível pode se apresentar sem o moral, mas a definição deste é impossível sem referência àquele. Mas isso não nos autoriza a considerar o impulso sensível como exclusiva determinação do fundamento (*Bestimmungsgrund*) da vontade.

¹⁰⁴ Eis já neste momento uma forte indicação para a intuição intelectual nos textos de Reinhold. É interessante mencionar que ele não desenvolve a contento este conceito (ao menos não na *Filosofia elementar*) e não aceita a intuição intelectual, tal como Fichte e Schelling a conceberam, por acreditar que eles não alcançaram, através dela, o princípio absoluto puro e simples, uma vez que introduziram a imaginação para esta tarefa, a qual está no âmbito do sensível. Reinhold deixa isso bem claro no texto *Extratos dos elementos do quadro da filosofia no início do século XIX*, que escreveu em 1801. Vale lembrar o que vimos: Reinhold não usufrui da imaginação em seus escritos deste período, muito embora alguns intérpretes defendam a subjacência da imaginação nos graus de representação. Essa postura de Reinhold, por si só, já marca um grande distanciamento de Kant.

necessidade (*Notwendigkeit*) do impulso sensível para submeter-se às leis do puramente-racional é chamada *dever* (*Pflicht*). Esta necessidade prenuncia-se na consciência através do *dever* (*Sollen*), que em relação à razão prática é *vontade livre* (*frei Wollen*) da legalidade, mas em relação à faculdade do desejo, no entanto, é uma *ordem* (*Gebiet*), cuja obediência o sujeito que age livremente pela razão prática pode obter de si mesmo apenas por meio da coerção¹⁰⁵ que impõe a seu impulso interessado, egoísta¹⁰⁶. O autor confirma que, assim como a sensibilidade e a razão,

em sua inseparável união, constituem a natureza da mente humana à medida que esta é representável, também o impulso para a felicidade e o impulso para a moralidade, em sua inseparável unificação, constituem o *impulso total* (*den ganzen Trieb*) da mente humana, e a felicidade unificada com a moralidade, o total e completo objeto (*Objekt*) deste impulso, que é o *Soberano bem* dos homens. A união da felicidade com a moral, entretanto, só é pensável se, *no sujeito*, o impulso para a felicidade for subordinado ao impulso para a moralidade; e se no *objeto* do impulso total, a medida da felicidade é determinada pela medida da moralidade, a felicidade só será desejada e adquirida à medida que o sujeito se fez moralmente capaz, ou seja, se fez *digno* (*würdig*). Uma vez que a moralidade é a condição sob a qual a felicidade pode ser objeto do esforço de um sujeito dotado de razão prática, então é o *mais alto* e *Soberano bem*. Mas, porque o sujeito racional *finito* necessariamente deve se esforçar para a felicidade, a moralidade apenas ligada com a felicidade por ela determinada pode constituir o inteiro Soberano bem desse sujeito¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Em Kant, a coerção segundo um princípio de legalidade interna é virtude.

¹⁰⁶ Isso remete à primeira seção da *Fundamentação* de Kant, que fala da obrigação, da lei como obrigação, porque o homem é racional e sensível, passível de errar. Logo, ele precisa do dever como obrigação para combater as inclinações. A obrigação é *ad infinitum*. Homem: nem sempre minha vontade é racional, pode ser também voltada para minhas inclinações, que precisam ser reprimidas.

¹⁰⁷ *Versuch*, pp. 574-5). Com isso Reinhold quer combater tanto o conceito de *mera felicidade* defendida pelos epicuristas, para os quais a virtude é apenas meio para um fim; quanto a *mera moralidade* para os *estóicos*, cuja posse, por si só, constitui o inteiro supremo bem. Kant também os menciona na *Crítica da razão Prática*, A 208, numa seção intitulada “Superação crítica da antinomia da razão prática”, contida no capítulo II da “Dialética da razão pura na determinação do conceito de Soberano Bem”, onde Reinhold se apoia para elaborar o impulso total da mente humana, resumido no Soberano bem (*KpV*, A 203). No entanto, com os conceitos de coerção, mandamento, ordem, dever e o supremo bem como objeto (*Objekt*) do impulso total da mente humana, a expressão de uma felicidade

Por fim, segundo o próprio Reinhold, a ação da razão é a única ação do sujeito representante que pode ser pensada tanto como não coagida como também não vinculada, ou seja, como *livre*, e por isso é também a única passagem que leva ao âmbito da prática. Por sua vez, o próprio sujeito representante deve ser pensado como uma causa livre à medida que é pensado como causa absoluta, e à medida que é sujeito da razão, ele deve ser pensado como causa absoluta¹⁰⁸. Ora, a teoria da *razão em geral*, na medida em que é uma parte da mera *teoria de conhecimento (Erkenntnisvermögen) em geral*, deve ser satisfeita em estabelecer as meras Ideias de *mundo inteligível* e do *ser original*, na medida em que estas são fundadas na forma da faculdade de representação, ou como vimos, no fato da consciência. Ou seja, apesar de Reinhold ter interrompido a continuação de seu argumento de forma abrupta, como bem observou Lazzari, ele acredita com isso mostrar que tanto a parte teórica da filosofia quanto a parte prática devem ter um mesmo fundamento, o que faltou a Kant. No entanto, a razão prática também tem a primazia para Reinhold, pois, embora tenha o mesmo fundamento que a teórica, a faculdade de desejar é mais fundamental que a teórica, ou seja, a teórica depende da prática, mas esta não depende daquela.

Acreditamos que, diante da leitura do terceiro livro do tratado em questão e da análise detalhada da teoria da razão, apreende-se facilmente que a teoria da faculdade de desejar não consiste em um mero apêndice ou complemento para a conclusão do corpo principal da argumentação do *Ensaio*, ao contrário, está plenamente inserida no contexto da obra, e a teoria da razão, por sua vez, oferece a compreensão da

condicionada pelo merecimento, pela dignidade, fica claro que Reinhold segue também neste ponto os “Cânones” da primeira *Crítica* (KrV, A 795ss e B 823ss).

¹⁰⁸ *Versuch*, p. 537.

configuração de suas três Ideias e do último e mais importante passo no processo da teoria, que tem em vista o fundamento de todo o *Ensaio*.

CONCLUSÃO

Vimos na análise de toda obra que o *Ensaio* desenvolve todo o aparato conceitual das três faculdades e introduz, por fim, a teoria dos impulsos no fundamento da faculdade de desejar, a qual, através da ligação entre as faculdades, por um lado, e força representante, por outro, é responsável pela decisão entre o mero desejo e a ação concreta, entre a possibilidade e a realidade. O impulso luta para alcançar a representação do desejo, isto é, para executar a ação. Embora Fichte afirme que lamenta a ausência de intermediação ou passagem entre o mundo sensível e inteligível na filosofia de Reinhold,

o impulso moral refere-se à sensibilidade, e não só porque ele suprime o impulso sensível, até porque ele não é possível sem uma referência direta à sensibilidade. Por conseguinte, este impulso revela-se, pela primeira vez, como sensação [*Empfindung*], que toma a forma de uma afecção negativa - como “opressão” [*Niederdrückung*] do impulso sensível -, que também é percebida como um prazer [*Vergnügen*]. Para a determinação subjetiva de um ser [*Wesen*] finalmente moral, esta referência para a sensibilidade é incondicional, essencial¹.

Ademais, considerando a forma como Reinhold elabora seu argumento, a apresentação do impulso sensível até pode ser abstraída do impulso moral, mas é impossível definir o impulso moral sem referência ao sensível. Isso significa que a natureza racional e a sensível do ser finito fluem juntas. No entanto, todo o cuidado que Reinhold dedicou à determinação dos conceitos não evitou as numerosas objeções em torno da dedução de uma causa absolutamente livre e de uma vontade que se manifesta como pura ou empírica. Comentadores alegam que Reinhold não esclareceu por que não forneceu uma definição clara para esta dedução, em vez de uma sucessão de

¹ Piché, “Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 264.

determinações ambíguas dos conceitos. Lazzari², por exemplo, alega que nenhuma determinação do conceito foi exposta claramente na teoria da faculdade de desejar porque, devido à contradição dos componentes, não havia caminho que alcançasse o fim proposto por Reinhold, isto é, a dedução de uma Ideia de causa absolutamente livre, mas não simplesmente a dedução de uma Ideia desta causa, já que é a dedução do quadro da teoria da faculdade de representação que ele quer desde o começo. A Ideia de uma causa absolutamente livre se acomodaria neste quadro expressando a conceituação forma e matéria da teoria da faculdade de representação, que para Reinhold constitui a dedução dessa Ideia e ao mesmo tempo a justificativa de sua possibilidade lógica. Mas, segundo diversas opiniões, por meio deste quadro Reinhold se afasta muito de tal dedução, na medida em que a representação em sua teoria nunca é real apenas pela autoatividade do sujeito representante, porque sempre é necessário também uma matéria dada ligada à autoatividade.

Isso mostra que o autor da *Filosofia elementar* deverá arcar com os custos da elaboração de uma teoria formal e, ao mesmo tempo, não idealista. Além disso, ele arca também com o custo de se inscrever na revolução transcendental iniciada por Kant, que consiste em considerar as coisas não em si, mas enquanto fenômenos.

O que Lazzari discute, de fato, é que Reinhold não coloca as *Grundlinien* no final da teria da razão arbitrariamente, mas sim porque não consegue se desvencilhar da dificuldade da dedução. Há uma anomalia ancorada nos próprios pressupostos da representação, que pode ser atribuída à teoria dos graus de espontaneidade, a qual se refere à meta mais importante do empreendimento reinholdiano: a prova da ‘não impossibilidade’ da liberdade pela dedução da Ideia de uma causa livre absoluta.

Por meio de uma antecipação dos resultados da *Teoria da faculdade de desejar*, ainda

² Cf. Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*, pp. 152-3.

não estabelecida, Reinhold tenta justificar neste parágrafo o pensamento de uma liberdade absoluta em um âmbito que ultrapassa o do *Ensaio*, mantendo ao mesmo tempo pressuposições e conceitos fundamentais da teoria da faculdade de representação³.

O terceiro grau de espontaneidade ocupa o topo hierárquico da teoria da razão, o que coincide com o lugar de discussão da causa absoluta à medida que ela está relacionada ao sujeito representante. A primeira etapa da dedução se dá com a determinação do impulso puramente-racional, afirma Lazzari, onde as premissas da dedução da causa livre absoluta são localizadas e levam para a segunda etapa, a da própria dedução, uma vez que a causa traz a pura vontade em questão, “na medida em que apenas ela [vontade] pode provocar a satisfação do impulso moral, ou seja, a realização dos modos da ação fora do sujeito”⁴. No entanto, Reinhold não explica a diferença, se é que há, entre vontade agente comparativamente livre e absolutamente livre tal como aparece nas *Grundlinien*. Considerando o trajeto que Reinhold faz desde o início do *Ensaio*, não é de admirar que ele queira manter ambas em união, ou seja, quer uma vontade que seja livre em todas as suas afirmações, mas ao mesmo tempo mantendo uma diferença de grau de espontaneidade entre ambas as afirmações da vontade⁵. É isso, certamente, que leva a dificuldades. Reinhold não está interessado apenas em uma dedução de uma causa livre na forma da vontade pura, ele quer deduzir a vontade em geral como causa livre e a empírica como um tipo especial dessa vontade. Ele deixa isso claro na seguinte passagem:

A vontade em geral consiste, assim, na autodeterminação para uma ação. Se esta ação da razão é subordinada como meio de satisfação do impulso para a felicidade, então a

³ *Idem*, pp. 21-2.

⁴ *Idem*, p. 136.

⁵ Lazzari diz que ambas são necessariamente requisitos para o empreendimento reinholdiano e, como tal, já visível na concepção de liberdade do primeiro livro do *Ensaio* (*Idem*, p. 146).

vontade age *empiricamente* a serviço da sensibilidade; mas se a ação é determinada pelo objeto do impulso puramente-racional, e se consiste unicamente na pretendida realização do modo de ação da razão, então a vontade age *puramente, a priori*⁶.

Lazzari menciona as páginas 90 e 91 do primeiro parágrafo do *Ensaio* para embasar a união que ele vê na vontade agente, pois afirma que desde o primeiro livro Reinhold deixa claro seu objetivo de uma liberdade que forneça igualmente a base da vontade pura e empírica. Diz que

por um lado, a liberdade do sujeito representante como liberdade da vontade deve ser entendida para poder decidir-se a favor ou contra a lei moral, porque apenas desse modo é evitada a aleatoriedade da lei moral e, com isso, a supressão (*Aufhebung*) de toda a moralidade. A liberdade de escolha pertence também à vontade em geral que, como tal, pode decidir a favor ou contra a lei moral. Por outro lado, apenas a decisão a favor da lei moral pode ser entendida como uma autodeterminação da razão, que enfrenta, então, um poder-determinar-se (*Sich-Bestimmen-Lassen*) por meio dos objetos (*Objekte*) da sensibilidade, um teorema que Reinhold segue a partir da equação kantiana de liberdade e autonomia na *Fundamentação*⁷ e na segunda *Crítica*⁸.

Ora, é natural que haja ambiguidades nessa pretensão, já que Reinhold procura uma representação que, por um lado seja produzida inteiramente pela espontaneidade, por outro, a mesma representação deve obedecer os preceitos fundamentais de que haja uma forma produzida e uma matéria dada⁹. De acordo com isso, a vontade pura e empírica podem ou não ter graus diferentes de liberdade ou de autoatividade, “o do *ser* livre, em que ambas as explicações da vontade são livres exatamente da mesma forma, e o nível da *ação* livre, em que ambas as explicações da vontade agem livremente em um

⁶ *Versuch*, p. 571.

⁷ Cf. principalmente a argumentação de Kant no começo da terceira parte da *Fundamentação*.

⁸ Lazzari, *op. cit.*, p. 146.

⁹ Para ler os textos da *Filosofia elementar* é preciso ter em mente que Reinhold sempre opera com as duplas opostas: forma e matéria; efetividade e espontaneidade; interno e externo.

grau diferente”¹⁰. Mas é claro que Reinhold, com essa diferenciação, apenas desloca o problema e não o resolve de modo algum, conclui Lazzari. Entretanto, é interessante perceber que o mesmo Lazzari observa que, para Reinhold, a determinação do conceito implica que a vontade em geral é uma faculdade mais interessada no determinar-se para um produto (*Hervorbringen*) de uma ação, seja ela empírica ou moral, e não apenas para a ação. Aliás, ele mesmo afirma que predomina em Reinhold uma *autodeterminação* para o produto de uma ação não moral. “O sujeito representante pode se determinar para a satisfação do impulso interessado ou desinteressado, porque não pode ser forçado por nenhum dos dois”¹¹.

A nosso ver, a crítica de Lazzari é mais ambígua do que os conceitos do próprio Reinhold, nos quais ele vê ambiguidades. Afirma que a dificuldade está na tentativa do autor para deduzir junto com uma vontade pura também uma não pura, que ao mesmo tempo é autodeterminação, mas não no mesmo grau como a vontade pura. Ora, parece-nos que Lazzari não se dá conta de que a dedução de Reinhold progride simplesmente do dependente para o independente e superior, logo, a vontade pura ou não pura, pode perfeitamente ser compreendida na vontade em geral, que se autodetermina. Não queremos dizer com isso que a dedução de Reinhold da causa absoluta seja tranquila, mas sim que ela não é ambígua no sentido em que Lazzari aponta. Ao contrário, ela é bastante coerente com o propósito de Reinhold desde o segundo livro, quando ele explica muito bem a depuração feita entre as faculdades: sentido lato (*weitere*), sentido estrito (*engere*), e o mais estrito sentido (*engste*). Lá está bem claro o *conceito de gênero* (*Gattungsbegriff*) da representação, que, como qualquer outro conceito de gênero, compreende todas as espécies (*Arten*) *sob* si, “mas sem fechar *em* si uma única sequer para incluir em seu conteúdo entre suas marcas

¹⁰ *Idem*, pp. 146-7.

¹¹ *Idem*, p. 144.

essenciais. Ele é uma marca característica (*Merkmal*) que também é uma marca de todas as espécies particulares de representação que sejam peculiares a ele”¹². Seguindo essa definição, é possível dizer que a vontade em geral faz o papel de gênero e comporta sob si tanto a vontade pura como a não pura. Lazzari se refere apenas ao terceiro grau de espontaneidade como problemático, mas sua crítica, tal como ele a formula, se fosse coerente, deveria ser dirigida também ao segundo grau, pois o conceito que surge da ação da espontaneidade do entendimento é, de certa forma, também uma intuição, uma vez que fará a ligação da multiplicidade à medida que é um tipo de **representação em geral**, a qual pede que haja uma correspondência entre sujeito e objeto. Lazzari fundamenta seu argumento remetendo-se apenas ao primeiro livro do *Ensaio*, evitando o segundo. E também pensa uma dedução mais voltada à primeira *Crítica* de Kant, esquecendo-se de que Reinhold inverte a dedução, a qual fica mais nos moldes do juízo reflexionante da terceira *Crítica*, onde se vê uma reflexão mais acentuada e uma preocupação maior da parte de Kant em relação ao senso comum. Breazeale observa atentamente que o método de reflexão filosófica de Reinhold envolve duplo aspecto: por um lado,

um tipo de procedimento regressivo, no qual nós refletimos sobre nossa própria experiência e buscamos o fundamento ou fundamentos da mesma. Por outro lado, o termo reflexão é também usado para descrever aquela consciência imediata que temos do fundamento que é finalmente revelado, ou melhor, revela-se em e através da consciência quando se segue o caminho precedente e analítico da reflexão. [...]: Para ser claro, a mera descoberta do fundamento explicativo alegado (ou *Grundsatz*) por via do procedimento regressivo ou analítico não é, por si mesmo, a meta da ciência, mas apenas a primeira condição para se obter suas metas. Para mostrar que o fundamento não é meramente uma proposição sintética *allgemeingeltend*, mas também o *absoluto primeiro princípio* de uma nova teoria da mente humana, realmente se tem

¹²*Versuch*, § XI, p. 215.

que *derivar* de seu princípio inicial¹³.

Isso explica de certa forma como Reinhold deriva do princípio da consciência determinados conceitos originais tanto da própria representação, como também do sujeito representante, objeto representado e o conceito de faculdade de representação, incluindo sua receptividade e espontaneidade.

Breazeale, no mesmo artigo, faz uma interessante análise da origem dos conceitos e também da relação entre reflexão e intuição intelectual. Este artigo responde de certa forma a crítica de Lazzari, porque ele discorre sobre a necessidade para uma ciência (o que Reinhold aspira) de um princípio que seja universalmente válido, uma vez que só podemos reconhecer o que é necessário e universal por meio do pensamento e não simplesmente através de intuições empíricas. Isto é, através das formas de *juízos* ou proposições,

que devem obter sua universalidade e necessidade de outras proposições das quais elas possam ser inferidas (ou seja, do fundamento [*Grundsatz*]) ou devem elas mesmas ser os fundamentos [*Grundsätze*]. Toda proposição filosófica é ou um primeiro princípio ou um teorema, uma “*Grundsatz*” ou uma “*Folgesatz*”. E isso é precisamente o que faz da filosofia uma ciência *rigorosamente sistemática*. Segundo Reinhold, a *tarefa* da filosofia é descobrir e expor as operações universais e necessárias da própria mente, ou seja, dizer a *forma* essencial ou *a priori* de todas as atividades da mesma¹⁴.

Assim, o que garante a Reinhold que esse fundamento seja primeiro, autoevidente e absoluto, é justamente o fato de que qualquer proposição pode servir como princípio, desde que outras proposições possam ser inferidas dele; e o que o qualifica como princípio de toda a filosofia é que ele seja real e não meramente analítico

¹³ Breazeale, “Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold’s *Elementarphilosophie*”, in *K. L. Reinhold - Am Vorhof des Idealismus*, p. 47.

¹⁴ *Idem*, p. 39.

(princípio de identidade) ou formal. Uma ciência filosófica como se pretende a *Filosofia elementar* requer um fundamento real, material, e não meramente lógico. É por isso que ela é uma proposição sintética e também *a priori*, pois é do apriorismo que Reinhold deduz a universalidade e necessidade do princípio. Breazeale lembra que no *Fundamentschrift*¹⁵, texto posterior ao *Ensaio*, mas ainda dentro da *Filosofia elementar*, Reinhold descreve o primeiro princípio como “fundamento formal” da *Filosofia elementar*, e o fato (*Tatsache*) da consciência como fundamento material da mesma. Talvez faça isso tentando se livrar da dificuldade de sua alegação de que o seu primeiro princípio é sintético *a priori* e também autoevidente.

Na realidade, esse rearranjo que Reinhold faz de um texto para outro evidencia algumas deficiências que ele próprio percebe, mas não nos parece que se trate de defeitos estruturais a ponto de pôr em risco o alicerce de sua teoria, mais nos parece, como também Breazeale sugere, que essas deficiências podem simplesmente revelar dificuldades na explicação e aplicação de seu método¹⁶. O que não justifica a conclusão radical de Lazzari, de que o empreendimento de Reinhold só pode ter êxito se ele puder encontrar uma representação que recue à sua forma e matéria efetivas para uma atividade da espontaneidade, mas sem violar ao mesmo tempo os pressupostos básicos da teoria da faculdade de representação em geral. Ou seja, Lazzari sugere uma teoria totalmente diferente da de Reinhold. Logo depois, ele mesmo afirma isso quando diz que o lado devastador da falha das *Grundlinien* mostra-se no fato de “que mesmo uma derivação bem sucedida da vontade pura como causa absolutamente pura significaria uma falha em relação ao objetivo de Reinhold”¹⁷. Diagnostica que muitos dos

¹⁵ Pp. 109-110.

¹⁶ Breazeale vai ainda mais longe: acredita que até mesmo as mudanças feitas por Reinhold nos textos de 92 em diante (fora do projeto da *Filosofia elementar*), não são tão expressivas em relação à teoria inicial, as quais podem não ser óbvias no *Ensaio* que, afinal de contas, se limita principalmente às primeiras e mais fundamentais partes da teoria da faculdade de representação, mas estão claramente evidentes nas *Contribuições I* (*Beiträge I*) de 90, e no “*Fundamentschrift*” de 91.

¹⁷ Lazzari, *op. cit.*, pp. 137 e 143.

problemas da teoria de Reinhold aparecem como consequência da aceitação da concepção kantiana de liberdade como autonomia desenvolvida na *Fundamentação*. De acordo com suas opiniões, Reinhold quer falar de uma vontade pura como autoatividade, pela qual uma representação efetiva é engendrada em sua plenitude, independentemente de se poder ou não reconstruir o modelo de determinação de vontade de Kant pelos meios de sua teoria da faculdade de representação. Segundo Lazzari, apoiando-se na nota 26 da *Fundamentação*, Kant detém-se na identidade da liberdade e autonomia porque somente sob esta pressuposição parece existir esperança para deduzir, a partir do conceito de liberdade da vontade, uma legislação que seja válida para todas as ações.

É exatamente esta esperança que também conduz Reinhold, que assume a partir deste fundamento de Kant não apenas o pensamento de uma liberdade da vontade, que é comum às ações morais e às não morais, mas também a de uma liberdade que é idêntica à autonomia. As dificuldades que se empregam na tentativa de Reinhold para deduzir a vontade em geral e a vontade empírica são uma consequência natural deste apoiar-se em Kant¹⁸.

Conclui que o empreendimento de Reinhold falhou porque a teoria da faculdade de representação contradiz a Ideia de uma causa absolutamente livre e justificável, pois Reinhold não conseguiu a mediação entre a unidade sistemática e a liberdade. Acabou tendo de escolher entre manter-se em uma teoria unificada de representação ou renunciar à justificação da Ideia de liberdade, pois insistir nesta implicaria a elaboração de um novo quadro conceitual. Em suma, ou a unidade sem liberdade ou a liberdade sem unidade. Aposta ser esta a conclusão do *Ensaio*. Reinhold opta pela liberdade, não desiste do primado desta, embora não descarte seu sistema. Na segunda etapa de seus estudos, a partir de 92, Reinhold abandona a identidade kantiana

¹⁸ *Idem*, p. 151.

e separa a razão prática da vontade, numa tentativa de dar conta das dificuldades da *Grundlinien*. A separação afirmada por Lazzari das duas faculdades parece se confirmar nos textos posteriores de Reinhold.

Não obstante, Zöller escreve um curioso e interessante artigo discordando de Lazzari em relação à sua perseguição metódica ao primado reinholdiano da razão prática e da liberdade, até o ponto em que Reinhold desiste da abordagem fundamentalista da *Filosofia elementar* em favor de uma concebida aliança popular filosófica do *são* entendimento e sentido natural de liberdade. Ao contrário, Zöller acredita que há um secreto e continuado domínio do teórico, porque Reinhold expressa essa naturalização e teorização da razão (ou lei moral), quando traz ambas as especificações legalmente fundamentadas para o exercício arbitrário e a formação da vontade sob o título de impulso, diferenciados entre os puros e desinteressados e os sensíveis, condicionados e interessados, “mas ambos de acordo com as regras de prudência através da razão instrumental”¹⁹. Afirmar que até as regras incondicionadas da razão prática são também teóricas, uma vez que em Reinhold, a razão prática é realmente prática somente por meio do exercício do livre arbítrio²⁰. Também não concorda com Lazzari sobre Reinhold seguir tão de perto o modelo kantiano de liberdade e autonomia. Uma compreensão maior do conceito reinholdiano de liberdade mostra que ele não é tão moldado na concepção kantiana. Ou seja, acaba dizendo que a conclusão de Lazzari é fruto de sua limitada compreensão do conceito de liberdade em Reinhold.

A metódica e substancial diferença entre Kant e Reinhold nos conceitos básicos, nos

¹⁹ Zöller, “Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür”, in *K. L. Reinhold - Am Vorhof des Idealismus*, 80.

²⁰ Lauth também afirma que de modo algum o impulso natural e moral são diferenciados um do outro. Ambos são tendências da razão (Cf. *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*, p. 172). É de se imaginar que aqui Lauth se refere ao livre arbítrio no mesmo contexto que Zöller.

pressupostos básicos e nos princípios da filosofia prática vem muito claramente à tona na disputa entre os dois pensadores sobre a liberdade da vontade, e com isso os relacionados confrontos da vontade e arbitrariedade. O objeto da controvérsia entre Reinhold e Kant são a *possibilidade* e a *fronteira* da liberdade de escolha nas ações humanas. Reinhold quer a liberdade também nas ações através da razão, como atingir as ações de acordo com os impulsos sensíveis ²¹.

A liberdade para Reinhold não é originária da liberdade específica para ações morais, mas para escolher a faculdade genérica entre as especificações de ações tanto do lado da sensibilidade como do lado da razão, isto é, ele quer uma liberdade que possa atingir as ações de acordo com os impulsos sensíveis, uma liberdade por meio das ações da razão, pois para ele “toda a legalidade fica fora do arbítrio como tal: fica ou na natureza sensível ou na natureza racional dos homens”²².

A nosso ver, a argumentação de Zöllner se aproxima mais do que a de Lazzari do teor dos textos de Reinhold, principalmente porque ele compreende que, com a teoria dos impulsos, Reinhold se afasta bastante de Kant, tanto que, segundo vários intérpretes, o próprio Kant reformula seu conceito de liberdade aproveitando elementos da doutrina de Reinhold, embora também se costume dizer que o problema da liberdade em Kant de modo algum pode ser considerado como resolvido na razão prática.

Outro ponto que nos incomoda na análise de intérpretes experientes, como Lazzari e Klemmt, é a afirmação de que Reinhold deu para o começo de sua *Grundlinien* um fundamento totalmente diferente para a faculdade de desejar, quando ele parte do conceito de *força* representante. Não conseguimos ver essa diferença de modo algum, e talvez seja por isso que Lazzari tenha chegado a uma conclusão tão negativa em relação à dedução de Reinhold da causa absoluta, dado que a dedução está diretamente relacionada à força representante. Klemmt não é tão pessimista quanto a isso.

²¹ Zöllner, *op. cit.*, p. 74.

²² *Idem*, p. 80.

No segundo livro Reinhold diz que prefere usar o termo faculdade de representação em detrimento da força representante (*vorstellender Kraft*), já que normalmente se **entende por força a faculdade tomada com o sujeito desta**, e seu interesse lá era definir a força pela faculdade, “pois a força só manifesta a sua faculdade ativa ou passiva nos seus **efeitos** e não há outro modo de conhecer uma força senão procurando averiguar nos seus **efeitos** aquilo que, em primeiro lugar, os possibilita, isto é, a sua *faculdade*. Uma força não pode ser incluída num conceito de faculdade sem cair num círculo vicioso”²³. Entendemos com isso que, naquele momento, Reinhold estava apenas “depurando”, como lhe é costumeiro, o que ele queria tratar no momento. Ora, é natural que ele excluísse a força representante de um capítulo onde se propôs tratar unicamente da faculdade de representação, ou seja, “do efeito da força”, como ele mesmo diz. Pois bem, se a representação é o efeito da força, esta só pode ser o fundamento daquela, que ele recupera nas *Grundlinien* ao tratar da dedução da causa absoluta. Tanto que ali ele diz:

O que se entende aqui por força representante é, então, apenas a mera espontaneidade, não tanto como a sua mera possibilidade segundo as formas determinadas *a priori* da receptividade e da espontaneidade, mas entendida como fundamento adequado da efetividade da representação, na medida em que deve estar disponível no sujeito representante. Este fundamento do que é efetivado por meio do sujeito representante é determinado e limitado pela forma da faculdade de representação dada *a priori*, que como um ser finito ele não pode dar a si mesmo, e à qual está ligado *a priori*, e a força representante pode apenas manifestar-se de acordo com a faculdade dada a ela²⁴.

Afinal, o que Reinhold diz aqui de diferente do que tinha dito no segundo livro? Em nossa interpretação, nada. É curioso que o próprio Lazzari, nas quatro interpretações que faz da força representante (as quais expusemos na nota 18 do segundo capítulo e,

²³ *Versuch*, pp. 2-2-4. Grifos nossos.

²⁴ *Idem*, pp. 560-1.

para dizer a verdade, achamos que elas se reduzem em apenas uma) aponta-a como fundamento efetivo da representação. Diante disso, então, porque ele acredita que Reinhold não seguiu seu método programado? O trajeto é até bastante obvio, em nossa opinião. Reinhold se mantém coerente. Além disso, Lazzari, apesar de ter se proposto, em seu livro, percorrer todo o período da *Filosofia elementar* e também a passagem para a segunda fase do pensamento de Reinhold em 92, não menciona, até onde pudemos notar, o conceito de intuição intelectual contido na *Nova apresentação* de 90, com o qual Reinhold faz alguns ajustes referentes às dificuldades surgidas no *Ensaio*, relacionadas também à dedução da causa absoluta e, conseqüentemente, à força representante. Com este conceito, Reinhold reordena as relações entre as faculdades. A intuição intelectual não determina as propriedades objetivas de sua matéria (*Stoff*) como as intuições empíricas, a realidade sensível, em vez disso, sua realidade é dada pela forma da mera faculdade de representação. Goubet diz que

a intuição intelectual é sempre uma reprise, uma nova representação e, nesse sentido, uma reflexão da precedente quanto à sua forma. É durante uma representação efetiva que intervém a forma (caso contrário, eu jamais teria podido reconhecer meu aparelho transcendental), mas é por uma nova representação que o eu se toma ele mesmo por objeto, que ele intuiçiona um de seus modos de ação. Em outros termos, perante a representação efetiva, a forma dessa representação não é possível, e não dada como objeto real para uma representação ulterior²⁵.

Com isso Reinhold emite uma forma mais original de chegar à faculdade superior de conhecer, ao conhecimento do *a priori*, o qual é um conhecimento que tem somente as formas da representação por objeto porque está num âmbito da pura possibilidade e não da efetividade, o que significa que se trata de um conhecimento sobre a forma adquirido unicamente pela reflexão, retomado desse modo numa nova

²⁵ Goubet, introdução de *Le principe de conscience*, p. 29.

representação de outra ordem, isto é, de um grau mais elevado. Só um conceito é possível a partir dessa intuição. Na realidade, Reinhold já tinha introduzido este tipo de intuição na teoria do entendimento do terceiro livro do *Ensaio* quando abordou o segundo grau de espontaneidade.

A intuição intelectual é uma tentativa de sair da aporia da autoconsciência, do “eu penso” kantiano (já discutimos essa intenção de Reinhold no segundo capítulo),

cuja especificidade deve ser clara para a distinta intuição sensível, forma de conhecimento da consciência genética. A diferença entre intuição interna e externa está ligada de tal modo com a diferença entre intuição sensível e intuição intelectual, que resulta uma *intuição sensível interna*, indicada como uma parte da intuição intelectual para se realizar²⁶.

Ela não se refere a um sujeito-objeto infinito, mas toma por objeto um modo de agir determinado, não um eu cuja essência não é senão atividade. Reinhold, diferentemente de Kant, não põe a intuição intelectual como a mente (*Gemüt*) autoativa ou como sujeito que inclui toda a matéria ou multiplicidade. “Para ele, a intuição intelectual é a faculdade de representação. Isso quer dizer que não é pensada como uma instância que intui a si mesma com total transparência, mas como uma faculdade de autointuição que se realiza passo a passo”²⁷. Nesse sentido, pode-se dizer que o representante é o próprio objeto (*Objekt*) em si, um referir-se a si mesmo como objeto (*Objekt*) produzido por ele mesmo. Mas certamente não significa que o representante seja com isso seu próprio objeto, isto é, na realidade tem o objeto por si mesmo. Sabe-se apenas que é o próprio representante que se refere a si mesmo como objeto (*Objekt*). O referir é a partir desse ponto de vista o *seu* representar, mas apenas seu *representar*. “Há coincidência para si, presença para si em toda representação, mas isso eu não posso

²⁶ Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*, p. 141.

²⁷ *Idem*, p. 142.

conhecer senão quebrando essa coincidência”²⁸. O eu que se toma por objeto faz desse objeto um determinado, algo de limitado²⁹.

Oportunamente, Goubet observa que mesmo quando Reinhold acaba por aderir ao fichteanismo, jamais pactuará com a ideia de uma apreensão pura do eu sem qualquer relação a uma intuição empírica que o acompanhasse³⁰. Também Bondeli afirma que

o sujeito tem a capacidade de uma intuição intelectual que não é mais rigorosamente separada da sensibilidade externa, em vez disso, esta se compreende como sua própria forma, permanecendo, contudo, incontestável que a divindade e o sujeito da faculdade de representação não são formas de nossa faculdade de representação e, por isso, não pensáveis *a priori*. [...] Mas não é para entender a autoconsciência como mero sujeito. Segundo Kant, isso leva apenas a uma confusão entre o transcendental e o sujeito absoluto. O sujeito absoluto mesmo é indeterminado e sua natureza é obtida apenas por meio da própria representação ou de um predicado como sujeito transcendental³¹.

Soa quase irônico pensar que Reinhold, um pensador que lutou contra o idealismo, acabou dando justamente para o movimento do idealismo alemão sua maior contribuição, pois o modo como Reinhold elaborou a unificação do conceito de representação será considerado por seus seguidores de extrema importância. Isso significa que a teoria de Reinhold, apesar das ambiguidades alegadas, contém muita coerência, cujo desenvolvimento não se baseou em um espírito desvairado, mas no espírito de um competente pensador, cuja capacidade analítica em seus primeiros escritos foi reconhecida até por Kant.

²⁸ Goubet, *op. cit.*, p. 29.

²⁹ Para esta análise da intuição intelectual na *Nova representação* tomamos como base os textos de Goubet (introdução de *Le principe de conscience*) e de Bondeli (*op. cit.*, pp. 141-147).

³⁰ Goubet (p. 30) diz que apesar das diferenças muito claras entre a *Filosofia elementar* e a *Doutrina da ciência*, a correlação necessária entre um conceito e uma intuição, herdada de Kant, é um ponto que se encontra ao mesmo tempo em Reinhold e em Fichte. Tilliette, em seu estudo magistral (*Intuição Intelectual*, p. 41), observa que Fichte, apesar de todas as suas evoluções e suas retificações (o primeiro que nutrirá o projeto de “construir o pensamento na intuição” – nota 17), permaneceu sempre fiel a essa regra, que certamente encontrou respaldo em toda a sua pureza e com toda a sua força em Reinhold.

³¹ *Op. cit.*, p. 143.

Também Alfred Klemmt³² reconheceu que, a resolução teórico-elementar iniciada na filosofia crítica e continuada na teoria da faculdade de representação por Reinhold, conserva seu significado como uma tentativa para trazer a razão teórica e prática em estrita ligação uma com a outra e, especialmente com isso, pela primeira vez, ela descreve um processo que resulta na maior revolução intelectual. Hartmann³³ é outro teórico entusiasmado com o pensamento de Reinhold. Pondera que a faculdade de representação, enquanto possibilidade, pode apenas tratar-se de uma força impulsora originária, e que tal força nós a temos na faculdade de desejar, a qual pertence ao impulso que põe a representação em atividade e, com ela, o conhecimento. “O desejo não é, portanto, consequência, mas pressuposto da representação”. Hartmann enfatiza fortemente que o começo das *Grundlinien* contém o mais alto e fecundo ponto de partida, onde Reinhold conseguiu um lance ousado que se demonstrou frutífero em suas consequências. À medida que Reinhold, no *Ensaio*, se afasta progressivamente de seu ponto de partida e do esquema kantiano, isto é, afasta-se de suas intenções iniciais, mais a sua dedução vai se tornando formal e desacreditada, principalmente em relação à razão prática, pois, como esta, que se refere à faculdade de desejar, seria deduzida da faculdade da representação tida como teórica? Ademais, a introdução de algo que está fora do sistema não contradiria o método usado até então. De acordo com as opiniões de Hartmann, é justamente aí que Reinhold expressa seu momento mais arrojado, pois

o que em Kant existe como consequência última da teoria ética da liberdade, isto é, a Ideia do primado da razão prática, Reinhold a toma como ponto de partida ao ocupar-se do problema do conhecimento, transcendendo a vinculação sistemática e natural da filosofia prática, pois para Reinhold deduzir não significa demonstrar uma situação a partir das suas condições superiores, mas sim inversamente, a representação das próprias condições, partindo da situação real dada. Segue nisso o método kantiano que

³² Cf. *Karl Leonhard Reinholds Elementar Philosophie*, p 119.

³³ Cf. *A filosofia do idealismo alemão*, p. 22.

ascende do “fato da experiência” para as “condições da possibilidade”, mas no sentido dessa ascensão é bem possível “deduzir” a faculdade de desejar da faculdade de representação **[em geral]** e tornar compreensível e inteligível a razão prática partindo da teórica, assim, a dedução progride simplesmente do dependente para o independente e superior³⁴.

Hartmann discorda dos intérpretes que julgam essa estratégia de Reinhold como uma sutileza para escapar de uma petição de princípio. Trata-se, pelo contrário, de provar que a faculdade de desejar é um pressuposto que deve ser atendido onde a representação se realiza. O desejo não é, por isso, condicionado à representação, “mas o problema e a teoria filosófica do desejo estão condicionados pelo problema e teoria da representação”. Ora, neste sentido, a dedução de Reinhold permanece rigorosamente em suas “águas navegáveis”, mostrando que a razão prática é já condição da teórica e, segundo Reinhold, deve subsistir de direito onde se verifica o conhecimento. Com essa afirmação, pode-se dizer que Hartmann considera o projeto da *Filosofia elementar* perfeitamente concluído.

Klemmt e Goubet também acreditam que se Reinhold não tivesse sucumbido às inúmeras e rápidas objeções a seu sistema e continuado com o desenvolvimento da *Filosofia elementar*, talvez ele não fosse apenas o precursor de Fichte, pois, segundo Bondeli, Reinhold não foi o mais genial dos pensadores, mas certamente um dos mais perspicazes e capacitados. A argumentação exposta nas *Grundlinien*, segundo Klemmt, era muito apropriada para ser avaliada sistematicamente numa maior extensão, mas Reinhold não levou adiante sua abordagem. Goubet chega a dizer que há pontos bastante evidentes nos textos de Reinhold, que indicam que ele os deixara sem um desenvolvimento maior, porque tencionava voltar para completá-los, mas as objeções chegaram antes disso fazendo-o declinar.

³⁴ *Idem*. O acréscimo da parte grifada é nosso.

Pode-se dizer, com tudo isso, que a teoria dos impulsos é um dos escritos mais interessantes do trabalho de Reinhold, porque, como vimos, é onde ele diverge mais radicalmente de Kant, dando à sua obra um caráter autoral e não apenas uma propedêutica às *Críticas* de Kant. Este texto mostra também que o *Ensaio* não é apenas uma continuação das *Cartas* editadas no *Teucher Merkur*, mas é onde ele deu a mais significativa contribuição para a posterior teoria da consciência do idealismo alemão. É possível ver a teoria dos impulsos e da liberdade da vontade em Fichte, a qual está em formação na *Resenha da Creuzer* (*Creuzer-Recension*) e na *Crítica de toda a revelação* (*Offenbarungskritik*), e de forma mais consistente e complexa na parte prática da *Doutrina da ciência* (*Wissenschaftlehre*). Fichte atribui especial atenção na conexão entre o mundo sensível e inteligível, visto que a maior parte de suas críticas se concentra na ausência de intermediação entre ambos na teoria reinholdiana. “Fichte tenta superar a mera justaposição (*Nebeneinanderstellung*) do sensível e do impulso moral apontando a unidade do sujeito prático”³⁵. Zöller diz claramente que Fichte tomou de Reinhold a noção de impulso interessado e desinteressado³⁶.

Schiller também pode muito bem ter sido influenciado pelo conceito de impulso para a forma e o impulso para a matéria elaborado por Reinhold, principalmente se lembrarmos de que na leitura da filosofia kantiana ele foi guiado por Reinhold. Em seu trabalho *A educação estética do homem* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*), onde Schiller se lança para completar o trabalho de Kant na *Crítica do juízo*, pois julga que o jogo das faculdades, “mediante o qual Kant deduzia o juízo de gosto”, não pode ser o alicerce para um fundamento objetivo para o belo, porque se baseia apenas no entendimento e na imaginação, precisando tanto quanto

³⁵ Piché, “**Fichtes** Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”, in *Philosophie ohne Beynahmen*, p. 253.

³⁶ Zöller, *Op. cit.*, p. 103.

possível, ter uma pretensão à validade universal determinada na própria razão”³⁷. Schiller quer a arte elevada à condição de ciência filosófica, e nisso também parece ter se inspirado em Reinhold, que busca uma filosofia como ciência. No esforço de mediação entre a estética e a razão, Schiller trabalha com o impulso lúdico (*Spieltrieb*), que parece ser um misto do conceito de jogo desenvolvido na terceira *Crítica* e o conceito de impulso, que em Reinhold tem função mediadora parecida com a que adquiriu em Schiller. A semelhança entre os dois autores é bastante explícita quando Schiller expõe, na Carta XII, as duas forças opostas: o impulso sensível e o formal, que ele chama de *Sinnestrieb* e *Formtrieb*.

Outro autor que se revela influenciado por Reinhold é Schleiermacher, que leu com interesse o *Ensaio*, mas também com independência. Em seu ensaio não publicado “Sobre a liberdade” (1790-92) ele seguiu Reinhold, enfatizando a faculdade de desejar, entendida principalmente como “impulso”. Mas ele acreditou que a faculdade de desejar não poderia ser derivada da faculdade de representação, porque nesse caso a razão prática não teria o poder autônomo para promulgar uma representação³⁸.

A posição de Reinhold beneficiou também Schelling, o que demonstra que seu pensamento conserva certa legitimidade e que obviamente exerceu uma influência no tratado de 1809 desse autor: *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit - Freiheitsschrift*). “Neste texto há o oportuno entendimento da liberdade como habilidade (*Fähigkeit*) para fazer tanto o mal quanto o bem, como apontou Bondeli³⁹”, referindo-se a Reinhold nas *Cartas* de 92.

Como também mostrou Manfred Frank, a contribuição de Reinhold para esta tradição, cujo florescimento incluía a poesia sublime de Hölderlin, a realização literário-

³⁷ Cf. Suzuki, M. Introdução d ‘*A educação estética do homem*, p. 9.

³⁸ Cf. Mehigan e Empson. Introdução do *Essay on a new theory of the human capacity for representation*, p. xvi.

³⁹ Bondeli: *Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur*, p. 544 (*Apud* Piché, op. cit., p. 270).

filosófica do romantismo alemão, e o exaustivamente desenvolvido sistema filosófico de Fichte e Hegel, revela uma fértil posteridade, não apenas um naufrágio. Isso só defende uma avaliação contínua da importância de Reinhold hoje⁴⁰.

No final de seu trajeto filosófico, Reinhold, depois de aderir às filosofias de Fichte, Jacobi, e Bardili, o que também lhe rendeu muitas críticas, teria se preocupado em desenvolver uma filosofia da linguagem, na qual tentou determinar o papel desta na mediação entre pensamento e realidade. E isso nos faz pensar, diante de tudo o que veio depois dele no itinerário filosófico: será que seus pensamentos eram tão equivocados pelo fato de oscilar o tempo todo como um pêndulo, ou será que seu próprio modo de pensar já não era uma diretriz coerente com o oscilar de uma filosofia viva?

Além do objetivo de apontar as diferenças que afastaram Reinhold do domínio de Kant com a sua teoria dos impulsos, o que tentamos fazer neste trabalho foi, sobretudo, mostrar que no meio da querela travada no período filosófico que sucedeu ao de Kant, independentemente de tomar partido deste ou daquele pensamento, o mais importante é considerar a reflexão fecunda que nos foi legada neste período e que, embora curto, desenvolveu uma gigantesca produção filosófica. E Reinhold, um teórico iluminista meio esquecido na história da filosofia, não participou menos desta produção. Ao contrário, nas suas idas e vindas no vaivém de seu pensamento sempre em busca do conhecimento rigoroso, deixava um rastro de ideias que orientava aquele que viria em seguida, mesmo que fosse apenas pra indicar que aquele não era o caminho seguro, porque ele já o trilhara.

⁴⁰ Frank: Unendliche Annäherung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007 (*Apud* Mehigan e Empson, introdução d' *Essay on a new theory of the human capacity for representation*, p. xv).

ANEXO

TRADUÇÃO

Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar

O que deve ser pensado no *sujeito representante* como fundamento da mera (*bloss*) possibilidade de representação, a *faculdade de representação*, tem de ser diferenciado com precisão do fundamento da *representação efetiva*, que é a *força* (*Kraft*) representante. Por esta *força*, não se pode pensar de modo algum a *mera espontaneidade*, pois nenhuma representação chegaria à efetividade apenas pela mera espontaneidade, sem a receptividade. Por seu efeito, a espontaneidade produz apenas a mera forma das representações, e o ser afetado (*Afficiertwerden*), que é necessário para uma intuição *a priori*, só é produzido segundo as formas dadas da sensibilidade. Portanto, não se entende aqui por *força representante* nem a mera espontaneidade nem tampouco a sua possibilidade segundo formas determinadas *a priori* da receptividade e espontaneidade, mas o próprio *fundamento da efetividade da representação*, na medida em que deve estar presente no sujeito representante. Este fundamento da efetividade por meio do sujeito representante é determinado e limitado pela forma da faculdade de representação dada *a priori*, a qual ele, como um ser finito, não pode dar a si mesmo, mas à qual está ligado *a priori*, e a *força representante* pode apenas expressar-se de acordo com a faculdade dada a ela. A relação da *força representante* com a possibilidade de representação determinada *a priori* em sua faculdade, a relação da *força* com sua faculdade, do fundamento da efetividade com o fundamento de possibilidade da representação, ou com a representabilidade, eu chamo de *impulso* (*Trieb*) do sujeito representante, que consiste na ligação da *força* com a faculdade e

tem de estar presente em todo representante finito, onde a força é diferenciada da faculdade. Ser determinado pelo impulso para a geração de uma representação significa *desejo* (*Begehren*), e a faculdade a ser determinada pelo impulso significa a *faculdade de desejar* (*Begehrungsvermögen*) em sentido amplo (*weitere*).

Como a *representação em geral* (*Vorstellung überhaupt*) consiste em dois componentes essencialmente diferentes e essencialmente ligados, matéria e forma, pode-se então distinguir o *impulso para a representação em geral* em dois impulsos fundamentais, essencialmente diferentes e essencialmente ligados, o *impulso para a matéria* e o *impulso para a forma* da representação. Aquele tem por objeto (*Objekt*) a efetividade do que é *dado* à representação, este, - o que tem de ser nela *produzido*. O primeiro surge da *necessidade* (*Bedürfnis*) fundada no sujeito representante de uma *matéria*, a qual ele mesmo não pode produzir, ligada em sua faculdade com a *forma* determinada *da receptividade* (*Receptivität*); o segundo surge da *força positiva* presente no sujeito representante, ligada em sua faculdade com a forma determinada de sua *espontaneidade*. Um se esforça para ser afetado na receptividade, e é nessa medida *sensível* em sentido amplo; o outro se esforça para a expressão da espontaneidade, e é nessa medida *intelectual* em sentido amplo. Um é satisfeito apenas através de *algo dado*, e é nessa medida *interessado* (*eigennützig*), o outro - apenas por *simples ação*, e é nessa medida *desinteressado* (*uneigennützig*).

Sensível no sentido mais estrito (*engster*) chama-se o impulso à medida que é determinado pelas formas de sensibilidade. O objeto (*Objekt*) desse impulso é a representação que surge pelo modo de ser afetado (*Afficiertwerden*) enquanto ela se relaciona com o sujeito representante na consciência, i. e., é *sensação* (*Empfindung*). A faculdade a ser determinada pelo impulso para as sensações efetivas eu chamo de *faculdade de desejar* em sentido estrito (*engerer*). À medida que uma faculdade

sensível está relacionada com seu objeto é *intuição*, e pertence, então, à *faculdade de conhecimento* (*Erkenntnisvermögen*), e não é objeto (*Gegenstand*) da faculdade de desejar, para a qual só pode pertencer em relação ao *sujeito*. Toda *sensação* (*Empfindung*) é uma mudança provocada pelo ser afetado (*Afficiertwerden*) e, portanto, *empírica* (mesmo as representações puras do *espaço e do tempo* são apenas representações *a priori* em relação a seus objetos (*Gegenstände*) determinados *a priori* na faculdade de representação; entretanto, em sua relação com o sujeito, como meras modificações da mente (*Gemüt*) que surgem por meio do ser afetado (*Afficiertsein*) da receptividade segundo suas formas determinadas *a priori*, elas são *sensações* (*Empfindungen*) e, portanto, *empíricas*), e o impulso que tem a sensação por objeto (*Gegenstand*), tem o *empírico* por objeto (*Gegenstand*), e chama-se, por isso mesmo, *impulso empírico*.

O impulso sensível, à medida que se esforça para a *sensação* (*Empfindung*) *externa*, pode ser satisfeito apenas pelo ser afetado (*Afficiertwerden*) *de fora*, em consideração ao qual o sujeito representante se comporta *apenas* passivamente, e a espontaneidade é *compelida* a agir na produção da forma. Eu chamo o impulso para a sensação (*Empfindung*) *externa* de *grosseiramente sensível* para diferenciá-lo do impulso que tem como objeto (*Gegenstand*) apenas a sensação interna, que eu chamo de *finamente sensível*, porque ele é satisfeito pelo ser afetado que ocorre por meio da mera espontaneidade; e porque ele tem por objeto uma sensação (*Empfindung*), na qual a mente não se comporta nem apenas passivamente nem pela compulsão. Por essa mesma razão é que o impulso pode, de fato, ser chamado de *interessado*, na medida em que ele é satisfeito pelo sentimento interno, porque sua satisfação é proporcionada pelo ser dado da matéria através do ser afetado; mas interessado apenas em *sentido estrito*, para se diferenciar, também neste aspecto, do impulso

grosseiramente sensível, que deve chamar-se *interessado no sentido mais estrito*, uma vez que ele só pode ser satisfeito por uma matéria objetiva dada de fora e por algo inteiramente diferente do sujeito e de sua faculdade.

Sensível em sentido meramente estrito chamo o impulso enquanto determinado pela sensibilidade em *ligação com o entendimento*. As modificações que o impulso sensível recebe do entendimento determinante segundo os quatro momentos de sua forma são as seguintes. Segundo a *quantidade*: impulso para a sensação por meio de uma multiplicidade determinada pelas categorias de unidade, pluralidade e totalidade, para o *sensível completo*. Segundo a *qualidade*: impulso para a sensação por meio do ser afetado determinado de acordo com as categorias de realidade, negação e limitação, ou *prazer* segundo o emprego *mais forte* ou *mais leve*. Segundo a *Relação*: 1) impulso para a permanência da subsistência determinável sensivelmente; 2) impulso para a atividade interessada; 3) impulso para a sociabilidade interessada*. Segundo a *Modalität*: 1) determinabilidade pelo impulso (disposição determinada no sujeito representante, forma do desejo); 2) Ser determinado pelo impulso, efetivo desejo; 3) Efetivo desejo determinado pela forma do desejo, desejo necessário, *instinto*.

Este impulso empírico, interessado, sensível e determinado pelo entendimento é chamado *racional-sensível*, uma vez que sua forma sensível é modificada *indiretamente*, isto é, por intermédio da forma do entendimento (*Verstandesform*), pela forma da razão; a qual estende o impulso interessado, condicionado pela sensibilidade e determinado pelo entendimento ao *incondicionado*. O caráter ilimitado (*Gräzenlosigkeit*) da demanda desse impulso relaciona-se apenas por meio do impulso sensível, determinado pelo entendimento, com nada senão

* Na medida em que esses três impulsos estão relacionados pelo *sentido externo* às *modificações*

sensações, e excede nessa medida toda satisfação possível, que só pode ser sempre sensível e, por isso, condicionada. Aqui a razão determina a faculdade de desejar apenas *empiricamente*, por meio da Ideia do *incondicionado*, que se refere somente aos objetos do impulso sensível determinado pelo entendimento, e constitui a representação de uma *totalidade completa* desses objetos (*Gegenstände*) completamente *empíricos*. O real objeto (*Gegenstand*) do impulso *racional-sensível* não é, portanto, nenhuma sensação particular modificada pelo entendimento, mas um *estado* (*Zustand*) que surgiria da satisfação de *todos* os impulsos estendidos ao absoluto enquanto são determinados pelo entendimento e pela razão - a *felicidade*; um objeto (*Objekt*) que pode apenas ser representado por meio de uma *Ideia* em sentido estrito. Eu digo por meio da *Ideia* em sentido *estrito*, ou seja, por meio de uma representação do incondicionado, que surge apenas através da ligação de conceitos *empíricos* e na qual a razão é eficaz apenas *a posteriori*, em que o incondicionado, que é essencial à determinada felicidade pensada, surge apenas pela ligação das formas do entendimento, pelas quais são representados apenas objetos (*Gegenstände*) do impulso sensível, objetos da sensação, objetos empíricos. O incondicionado, absoluto, completo, ilimitado, que é essencial à felicidade, não é de modo algum objeto (*Gegenstand*) *imediato* do impulso racional-sensível, não é de modo algum desejado para o seu próprio bem, é desinteressado; mas simplesmente por causa dos objetos da sensação e do prazer que o impulso racional-sensível se esforça para trazer sempre mais perto da Ideia do absoluto. Nessa medida, a felicidade é, de fato, objeto (*Gegenstand*) necessário do impulso, mas objeto da experiência absolutamente impossível; o estado do sujeito representante em qualquer momento pode apenas consistir em uma satisfação *condicionada ao infinito*; e a efetiva felicidade, a possível

empíricas do mesmo, determinadas na *organização*, resultam no impulso para a *preservação do corpo*, para a atividade do mesmo, para o *movimento* e o *impulso sexual* (*Geschlechtstrieb*).

satisfação do impulso racional-sensível só pode consistir em uma aproximação progressiva infundável do estado real para o ideal de felicidade.

A razão atua no impulso para a felicidade apenas *comparativamente* (*Komparativ*), mas como *livre* apenas quando a forma do incondicionado que ela concede ao impulso é o efeito da absoluta autoatividade. Porém, o próprio impulso para a felicidade, à medida que é o resultado da força do sujeito determinada pela sensibilidade, entendimento e razão em conjunto, não é *nem livre nem desinteressado*. Sua fonte originária é a necessidade de ser afetado, modificada pelo entendimento e pela razão; seu objeto (*Gegenstand*) imediato é a totalidade incondicionada por meio do entendimento de determinadas sensações de acordo com seu objeto (*Gegenstand*), e a sua satisfação depende do ser dado da matéria objetiva, do ser afetado (*Afficiertwerden*) de fora; e nessa medida é pelo menos tanto um efeito accidental das coisas que o ser representante não tem em seu poder, quanto uma consequência dos usos instintivos e racionais das habilidades (*Fähigkeiten*) da força representante. A ciência do objeto (*Gegenstand*) desse impulso e os meios para satisfazê-lo, a *doutrina da felicidade*, tem de ser tirada tanto da experiência, que não pode se esgotar, como das formas da faculdade de representação, que podem se esgotar, e o sistema de regras do uso da razão determinado pela Ideia de felicidade, ou a *doutrina da prudência* (*Klugheitslehre*), tem de ser diferenciado com precisão da moral, com a qual tem tão pouco em comum quanto a própria *doutrina da felicidade*.

Já que a razão, no impulso para a felicidade, nada tem por objeto senão a expansão do estado de sensações determinadas pelo entendimento, que devem ser *agradáveis* segundo a qualidade, então ela realmente se encontra neste impulso a serviço da inclinação sensível, da necessária propensão para o prazer; que ela determina apenas *a posteriori* em consideração à própria satisfação, e apenas à

medida que esta é pressuposta por ela como já efetiva.

A faculdade do sujeito representante de ser determinada pela autoatividade do impulso, ou para determinar a si mesma para uma ação do impulso, é chamada *vontade (Wille)*; e a efetiva autodeterminação consciente para uma ação do impulso é chamada *querer (Wollen)*. O *querer* diferencia-se então do *desejo (Begehren)* em sentido estrito, ou da determinação pelo impulso sensível, porque ele próprio é uma determinação pela razão, é uma ação da autoatividade.

A vontade é chamada *empírica* quando é a faculdade do sujeito para determinar-se para uma ação pensada como um *meio* da razão para satisfazer o impulso para a felicidade, sendo subordinada a essa satisfação como seu *fim (Zweck)*. No *querer*, uma ação que visa a felicidade, o desejo é determinado pela razão apenas *empiricamente*, ou seja, sob a pressuposição do impulso para o prazer, ao qual a razão, pela ação da vontade (*Willenshandlung*), dá a direção que é determinada na Ideia de felicidade. Assim, a razão age na vontade empírica de modo apenas *comparativamente livre*, ou seja, apenas à medida que ela determina o impulso sensível empiricamente, e prescreve uma regra para o próprio modo de ação, a qual recebe a sanção apenas pelo prazer, por meio de um impulso essencialmente diferente da razão.

A Ideia de felicidade, na medida em que é determinada no sujeito representante parcialmente *a posteriori* pelas sensações depende, portanto, do ser afetado (*Afficiertwerden*) de fora e, conseqüentemente, de circunstâncias externas independentes do sujeito representante; assim, a Ideia de felicidade é diferente nos diferentes sujeitos representantes, e nem mesmo permanece a mesma no mesmo sujeito representante, e tanto a razão quanto o entendimento, que determinam esta Ideia de acordo com sua forma e apenas de acordo com a matéria dada da

sensibilidade, têm de permanecer enganados pelo impulso grosseiramente sensível (*großsinnlichen*) enquanto a autoatividade age a seu serviço, isto é, enquanto a razão determinar a faculdade de desejar apenas *empiricamente*, conforme os dados (*Datis*) de uma experiência eternamente incompleta. Somente a razão tem o poder de determinar a faculdade de desejar *a priori*, e desse modo antever os logros do impulso grosseiramente sensível.

Chamo de *puramente-racional* o impulso enquanto se determina por nada senão a autoatividade da razão e, conseqüentemente, tem por objeto nada mais que o exercício da autoatividade, a mera ação da razão. Esta ação da razão, na medida em que é objeto (*Objekt*) do *impulso puramente-racional*, consiste na *realização* dos *modos da ação da razão*, da *forma da razão* (*Vernunftform*), que é dada ao sujeito apenas de acordo com sua possibilidade, mas no que se refere à sua realidade fora do sujeito só pode ser produzida pela ação do sujeito. A forma da razão determinada *a priori* na faculdade é dada ao sujeito, e não depende, portanto, de sua força; mas a sua *realização* como forma de uma ação efetiva, que não tem outro fim a não ser essa *realização* mesma, a efetividade da forma da razão (*Vernunftform*) como objeto (*Gegenstand*) do impulso é algo que depende da força do sujeito e, de fato, somente da mera autoatividade dessa força. A ação da razão no impulso *puramente-racional* é essencialmente diferente da ação no impulso racional-sensível. Neste, a razão determina o representável (*Vorstellbar*) da sensação apenas *a posteriori* e recebe a matéria de sua ação para a sensação determinada pelo entendimento. No primeiro, ela não age sob qualquer demanda da sensação, determina a matéria e a forma do seu objeto, age totalmente independente do ser afetado, não pressupõe de modo algum o impulso sensível e a faculdade sensível (*Empfindungsvermögen*) para a efetividade de sua ação e, portanto, age completamente *a priori* a partir da plenitude de sua

autoatividade.

A razão determina o objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional, a mera realização do modo de ação da razão segundo os quatro momentos do juízo imediato, e o impulso puramente-racional deve ser pensado de acordo com essas determinações, e opera: segundo a *quantidade*: como impulso de acordo com o modo de ação *legítimo* (*gesetzmässiger*) (a forma de ação determinada pela *universalidade* absoluta), de acordo com a realização (*Realisierung*) da mera legalidade; segundo a *qualidade*: como o impulso de acordo com o modo de ação *desinteressado* (a forma de ação independente da condição sensível da qualidade, do ser dado da matéria e, portanto, do impulso segundo o *prazer* [*Vergnügen*]) para a realização do desinteresse; segundo a *relação*: como o impulso para o modo de ação que é: 1) inalterável, 2) autoativo, 3) em harmonia com o modo de ação de todo ser racional; segundo a *modalidade*: como impulso para o modo de ação que é: 1) permitido, 2) de acordo com o dever, 3) completamente ligado.

O objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional completamente determinado deste modo chama-se *moralidade* (*Moralität oder Sittlichkeit*), que consiste, conseqüentemente, na realização do planejado modo de ação da razão pura em favor de sua própria vontade. O impulso puramente-racional é chamado *moral* em relação a este objeto que só a ele é apropriado.

A razão é chamada *prática* à medida que a faculdade encontra-se em sua autoatividade para realizar o objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional, ou, em outras palavras, para se determinar *a priori* para uma ação que não tem outro fim senão a efetividade do modo de ação da razão, e a faculdade do sujeito representante¹ de determinar-se para a ação através da autoatividade do impulso puramente-racional

¹ No texto original está impresso “vorstellenden Objektes” em vez de “vostellenden Subjektes”. Claramente trata-se de uma distração do autor.

chama-se *vontade pura* (*reine Wille*). Assim, a *vontade* consiste, em geral, na autodeterminação para uma ação. Se esta ação da razão é subordinada como meio de satisfação do impulso para a felicidade, então a vontade age *empiricamente* a serviço da sensibilidade; mas se esta ação é determinada pelo objeto (*Objekt*) do impulso puramente-racional, e se ela consiste, assim, unicamente na realização intencionada do modo de ação da razão, então a vontade age *puramente, a priori*, independentemente do impulso sensível, de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela mesma se dá, pois ela apenas realiza a forma da razão determinada de acordo com sua possibilidade por meio de sua autoatividade.

Desse modo, a vontade humana é *livre*: 1) na medida em que ela, como faculdade da espontaneidade da razão, não pode ser *compelida* por nenhum ser afetado (*Affiziertwerden*); 2)² como a faculdade de um sujeito que possui, além de razão, também sensibilidade, e pode determinar-se tanto *a priori* quanto *a posteriori*, por isso, não está de modo algum exclusivamente *ligada* nem à lei dos impulsos desinteressados nem à lei dos impulsos interessados. Ela *age* apenas de modo *comparativamente livre* quando ela própria se submete às leis do impulso interessado, a uma lei que *lhe é estranha*; em contrapartida, age *absolutamente livre* e é absolutamente livre à medida que segue a lei do impulso desinteressado, uma lei constituída apenas pela razão teórica, mas que recebe sua sanção como lei efetiva somente pela mera autoatividade da razão prática, que ela mesma se coloca. A moralidade (*Sittlichkeit*) é impossível sem liberdade absoluta, e a liberdade absoluta é efetiva apenas na moralidade³, que, na verdade, é necessariamente determinada *de acordo com sua forma* na forma da faculdade da razão, mas *de acordo com sua*

² No original, o autor não assinala o item 2. Acrescentamos por suposição, uma vez que não faz sentido elencar apenas um item.

³ No original está grafado sensibilidade, mas o contexto da discussão nos autoriza a sugerir moralidade. Acreditamos que o autor se atrapalhou com a semelhança gráfica dos termos “*Sittlichkeit*” e

matéria, ou seja, em relação à *realização* dessa forma como objeto da vontade, é um mero produto da autoatividade, da força positiva da livre ação do sujeito.

O impulso para a moralidade é *essencialmente diferente* do impulso para a felicidade. Um é fundado na mera força positiva, o outro, na mera necessidade modificada pelo entendimento e pela razão; o primeiro é, portanto, completamente desinteressado, o segundo, completamente interessado. Para o primeiro, só a forma possível de seu objeto (*Gegenstand*) é determinada na faculdade da razão, a *matéria*, ao contrário, pela qual seu objeto (*Gegenstand*) se torna efetivo, a realização do modo de ação puramente-racional é inteiramente seu próprio trabalho; para o segundo, a *matéria* de seu objeto (*Gegenstand*) é dada pela sensação, e, de fato, a *matéria* objetiva é inteiramente dada pelo ser afetado de fora. Ela depende, então, em relação à efetividade de seu objeto (*Gegenstand*), de coisas externas (*Aussendigen*), e sua forma meramente ideal não é alcançável em nenhuma experiência possível; o absoluto da felicidade é a única coisa que neste impulso pertence à autoatividade. No impulso para a felicidade, a razão expande as demandas do impulso sensível ao infinito; no impulso para a moralidade, ela não deixa valer nenhuma demanda do impulso sensível, a não ser que esta demanda seja *legítima* e compatível com a do impulso puramente-racional. Determinado pelo impulso para a felicidade, o sujeito se vê como o centro do universo, e relaciona tudo o que é capaz de efetivar pelo entendimento e pela razão ao estado da sua faculdade da sensibilidade, ao *prazer*; determinado pelo impulso para a moralidade, em contrapartida, o sujeito se vê apenas como um membro de uma comunidade que consiste no sujeito absoluto, que age por meio da razão prática, que não reconhece nenhum outro fim senão a realização da legalidade, desinteresse etc.

“Sinnlichkeit”.

Os dois impulsos estão em contradição direta um com o outro se pensados como *coordenados*; o impulso para a moralidade é completamente destruído quando está subordinado ao impulso para a felicidade, e este, por sua vez, é meramente limitado à legalidade quando está subordinado ao impulso para a moralidade. O modo de ação da razão pura, à medida que é próprio do impulso moral, chama-se lei; mas à medida que é imposto ao impulso para a felicidade, que lhe é estranho - chama-se *mandamento* (*Gebot*). A determinação do impulso sensível pela autoatividade do puramente-racional é chamada *necessitação* (*Nöthigung*); e a necessidade (*Notwendigkeit*) do impulso sensível de submeter-se às leis do puramente-racional é chamada *dever* (*Pflicht*). Esta necessidade (*Notwendigkeit*) anuncia-se na consciência por meio do *dever* (*Sollen*), que em relação à razão prática é *livre vontade* (*frei Wollen*) da legalidade, mas em relação à faculdade do desejo é uma *ordem* (*Gebieten*), cujo cumprimento o sujeito que age livremente pela razão prática pode obter de si mesmo apenas por meio da coerção que impõe a seu impulso interessado.

Assim como a sensibilidade e a razão, em união inseparável, constituem a natureza da mente humana à medida que esta é representável, também o impulso para a felicidade e o impulso para a moralidade, em união inseparável, constituem o *impulso total* (*den ganzen Trieb*) da mente humana, e a felicidade ligada à moralidade, o total e completo objeto (*Objekt*) deste impulso, o *mais alto Bem* para os homens. A ligação da felicidade com a moralidade, entretanto, só é pensável se *no sujeito* o impulso para a felicidade for subordinado ao impulso para a moralidade; *no objeto* do impulso total, a medida da felicidade é determinada pela medida da moralidade, e a felicidade só será desejada e alcançada à medida que o sujeito se fez moralmente capaz, ou seja, se fez *digno* (*würdig*). Uma vez que a moralidade é a condição sob a qual somente a felicidade pode ser objeto do esforço de um sujeito dotado de razão

prática, então ela é o *mais alto* e *soberano Bem*. - Mas, porque o sujeito racional *finito* necessariamente tem de se esforçar para a felicidade, a moralidade apenas ligada com a felicidade por ela determinada pode constituir o *inteiro* Bem soberano desse sujeito; e o inteiro Bem soberano não pode por isso, como os *epicuristas* defendem, nem ser a *mera felicidade*, para a qual a virtude comporta-se como meio para um fim, tampouco como ensinam os *estóicos*, ser a mera moralidade (virtude), cuja posse por si só constitui o inteiro Bem supremo.

Como a determinação mais próxima e a execução mais afastada dessas premissas resultam do *fundamento da crença* (*Glaubensgrund*) para a *existência* (*Dasein*) de um mundo inteligível (no qual o Bem soberano é alcançável somente pela existência [*Existenz*] e personalidade do ser racional finito durando infinitamente) e para a *existência de uma causa de toda a natureza diferente da natureza que age de acordo com a disposição moral*: esta pode apenas evidenciar-se com suficiente clareza na verdadeira *teoria da razão prática*, depois de uma *faculdade de desejar* (*Begehrungsvermögen*)* completamente desenvolvida. A teoria da *razão em geral*, uma vez que é uma parte da mera *teoria do conhecimento* (*Erkenntnisvermögen*) *em geral*, tem de satisfazer-se em estabelecer as meras Ideias de *mundo inteligível* e daquele *ser originário*, na medida em que estas são fundadas na forma da faculdade da razão.

*Que eu tenciono continuar na presente teoria da faculdade de representação (*Vorstellungsvermögen*).

Bibliografia:

Obras de Reinhold:

- *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I.
Hamburg: Meiner, 2003.
- *Briefe über die kantische Philosophie*. Band I e II. Hrsg. von Marin Bondeli. Basel:
Schwabe Verlag, 2007-8.
- *Korrespondenz 1773-1788*. Band I, Hrsg. von Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad
Cannstatt: frommann-holzboog; Wien: Verlag der Österr. Akad. d. Wiss.
1983.
- *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Meiner, 1978.
- *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Obras traduzidas de Reinhold:

- *Concetto e fondamento della filosofia*. TEMI e TESTI 44. “Testi Filosofici”: serie
diretta da Claudio Cesa. A cura di Faustino Fabbianelli. Roma: Edizioni di
Storia e Letteratura, 2002.
- “Éléments d’un tableau de la philosophie au début du XIX^e siècle (extraits)”, in *La
différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*. Paris: J.
VRIN, 1986.
- *Essay on a new theory of the human capacity for representation*. Translated with an
introduction and notes by Tim Mehigan and Barry Empson. Berlin/New
York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.
- *Le principe de conscience*. Traduction, notes et présentation par Jean-François
Goubet. Paris: L’Harmattan, 1999.
- *Letters on the kantian philosophy*, Edited by Karl Ameriks and translated by James

Hebbeler. New York: Cambridge University Press, 2005.

- *Philosophie élémentaire*. Traduction et présentation par François-Xavier Chenet.

Paris: J. VRIN, 1989.

- *The foundation of philosophical knowledge*. Partial translation and notes by George di Giovanni, in *Between Kant and Hegel* (Texts in development of post-kantian idealism). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

Obras de Kant:

- *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme.

Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.

- *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.

- *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe X, Band X.

Frankfurt: SuhrkampTaschenbuch, Wissenschaft 57, 1968.

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel,

Werkausgabe, Band VII. Frankfurt: SuhrkampTaschenbuch, Wissenschaft 56, 1968.

- *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valerio Rohden a António Marques.

Segunda edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

- *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Terceira edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

- *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo R. Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- *Lógica*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- *Opus Postumum*. Textes choisis ET traduits par J. Gibelin. Paris: J. VRIN, 1950.
- *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1982.
- *Textos Seletos*. Edição bilíngue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Segunda edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

Outras Obras:

- FICHTE, J., G. - *Reseña de Enesidemo*. Prólogo, tradução e notas de Virginia Elena López Dominguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Libros Hiperión, 1982.
- JACOBI, F. H. - *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Introdução, tradução e notas por L. Guillermit. VRIN, Paris, 2000.
- ----- - *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner, 2000.
- ----- - *Lettres à Moses Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza, in Oeuvres Philosophiques de F. H. Jacobi*. Traduction, introduction et notes de J. J. Anstett. Paris: Aubier -Montaigne, 1946.
- MAIMON, S. - *Essai sur la philosophie transcendental*. Traduction, présentation et

- notes par Jean-Baptiste Scherrer. Prologue par Reinhard Lauth. Paris: VRIN, 1989.
- SCHELLING, F. W. J - *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hamburg: Meiner, 1997.
 - ----- - “Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo”, In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
 - SCHILLER, F. - *A educação estética do homem: uma série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução e notas de Márcio Suzuki. Quarta edição. São Paulo: Iluminuras, 2002.
 - SCHULZE, G. E. - *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hrsg. von Manfred Frank. Hamburg: Meiner, 1996.
 - - *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. VRIN, 2007.

Bibliografia auxiliar

- Adam, H. -1930. *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel*. Heidelberg: Carl Winter, 1930.
- AMERIKS, K. - *Kant and the historical turn, philosophy as critical interpretation*. New York -Oxford: Claredon Press, 2006.
- AMERIKS, K. - *Kant and the Fate of Autonomy* (problems in the Appropriation of the Critical Philosophy). USA: Cambridge University Press, 2000.
- BONDELI, M. - *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- BONDELI, M - SCHRADER, W., H. - *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Fichte studien Suplementa. Amsterdam - New York, NY, 2003.
- BONDELI, M - LAZZARI, A. - *Philosophie ohne Beynamen*. Basel: Schwab

Verlag, 2004.

- DEBRU, C. - *Analyse et représentation*. De la metodologia à la théorie de l'espace: Kant et Lambert, Paris: J. VRIN, 1977.
- DI GIOVANNI, G. and HERRIS S.H. - *Between Kant and Hegel: Texts in the development of post-kantian idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.
- CASSIRER, E. – *El Problema Del Conocimiento En La Filosofia Y En La Ciencia Modernas*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.
- DE VLEESCHAUWER, H., J. – *La Dédution Transcendentale dans L'Oevre de kant*, Tome Troisième. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1937.
- FABBIANELLI, F. - *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*. Herausgegeben und eingeleitet von Faustino Fabbianelli. Europaea Memoria. Hildesheim/Zürich/New York: Georg OLMS Verlag, 2003.
- FRANK, M. - *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 1328, 1997.
- FRANKS, P. W. - *All or Nothing: systematicity, transcendental arguments and skepticism in German Idealism*. London: Harvard University Press, 2005.
- FUCHS, G., W. - *Karl Leonhard Reinhold - Illuminat und Philosoph*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1994.
- GIL, F. – *Recepção da Crítica da razão pura*. Coordenação de Fernando Gil e prefácio de Oswaldo Market. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1992.
- HARTMANN, N. – *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Segunda edição. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1983.

- HENRICH, D. - *Between Kant and Hegel*. London: Harvard University Press, 2003.
- ----- - *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Deutschland: Klett-Cotta, 1991.
- KERSTING, W. / WESTERKAMP, D. - *Am Rande des Idealismus: Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinhold*. Paderborn: Mentis, 2008.
- KLEMMT, A. - *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1958.
- KIM, Y., K. - *Religion, Moral und Aufklärung*. Frankfurt am Main, Berlin, Berna, New York, Paris, Wien. Reinholds philosophischer Werdegang, 1996.
- KÖNIG, A., F. - *Denkformen in der Erkenntnis: Die Urteilstafel Beiträge I Immanuel Kant und Karl Leonhard Reinhold*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.
- LAUTH, R. – *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: UNED Ediciones, 1999.
- ----- - “Reinholds Vorwurf des Subjektivismus gegen die Wissenschaftslehre”, in *Philosophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold*. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages. Hrsg. von Reinhard Lauth. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.
- LAZZARI, A. - *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Luzern - Neapel: Frommann-Holzboog, 2004.
- PICHÉ, C. – *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*. Paris: J. VRIN, 1995.
- PRAUSS, G. - *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt/M: Klostermann, 1983.

- REINHOLD, C., E., G., J. - *Karl Leonhard Reinhold's Leben und Litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer Philosophirender Zeitgenossen an Ihn.* Jena: Friedrich Frommann, 1825.
- ROEHR, S. – *A primer on german enlightnment*, with a Translation of Karl Leonhard Reinhold's *The Fundamental Concepts and Principles of Ethics*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1995.
- SELLING, M. - *Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie*. Uppsala: Lundquistska Bokhandeln, 1938.
- SCHÖNBORN, A. - *Karl Leonhard Reinhold: eine annotierte Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- TILLIETTE, X. - *L'intuituion intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: J. VRIN, 1995.
- VALENZA. P. - *Karl Leonhard Reinhold - Am Vorhof des Idealismus*. Hrsg. von Pierluigi Valenza. Pisa-Roma: Instituti Editoriali e Poligrafici Internazionale (MMVI). 2006.
- ZÖLLER, G. - *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and Will*. USA: Cambridge University Press, 2002.

Artigos:

- AMERIKS, K. – “Reinhold's first letters on Kant”, in *K. L. Reinhold - Am Vorhof des Idealimus*. Pisa - Roma: IEPI -MMVI, 2006.
- BAUM, G. - *K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des Transzendentalen Idealismus*. In *Philosophie aus einem Prinzip*. Bonn: BVHG, 1974.
- BREAZEALE, D. - “Reflection, inteectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold's *Elementarphilosophie*”, in *K. L.*

- Reinhold*, *Am Vorhof des Idealismus*. Hrsg. von Pierluigi Valenza, Pisa - Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale (MMVI). 2006.
- BONDELI, M. - Introdução in *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Fichte Studien Supplementa. Band 16. Amsterdam - New York, 2003.
 - FABBIANELLI, F. - “K. L. Reinhold e La psicologia”, in *K. L. Reinhold*, *Am Vorhof des Idealismus*. Hrsg. von Pierluigi Valenza, Pisa - Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale (MMVI). 2006.
 - - “Von Theorie des Vorstellungsvermögen zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewußtsein und die Auseinandersetzung über das Dinge na sich”, in *Philosophie ohne Beynahmen*. Hrsg. von Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
 - HEINZ, M. - “Untersuchungen zum Verhältnis von Geschichte und System der Philosophie in Reinhold’ *Fundamentschrift*”, in *Philosophie ohne Beynahmen*. Hrsg. von Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
 - HORSTMANN, R., P.- *Maimons’ criticism of Reinhold’s Satz des Bewusstseins*, in <http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrbereiche/idealismus/mitarbeiter/maincrit-SdBS-1972a.rtf>.
 - LAZZARI, A. - “Zur Genese von Reinhold *Satz des Bewußtseins*”, in *Philosophie ohne Beynahmen*. Hrsg. von Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
 - MORUJÃO, C. - “Karl Leonhard Reinhold: Da ‘crítica da razão’ à busca do princípio incondicionado de todo o saber”. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 61, fasc. 3-4. Braga, julho-dezembro, 2005.

- PICHÉ, C. - “Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”, in *Philosophie ohne Beynahmen*. Hrsg. von Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel: Schwabe Verlag, 2004.
- RADRIZZANI, I. – “Reinholds Weg zur Intersubjektivitätslehre”, in *K. L. Reinhold Am Vorhof des Idealismus*. Pisa-Roma: IEPI - MMVI, 2006.
- SCHÖNBORN, A. - “‘Intelligibler Fatalismus’: Reinhold mit und gegen Kant über die Freiheit”, in *K. L. Reinhold , Am Vorhof des Idealismus*. Hrsg. von Pierluigi Valenza, Pisa - Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale (MMVI). 2006.
- VALENZA, P. - Introdução in *Karl Leonhard Reinhold - Am Vorhof des Idealismus*. Pisa - Roma: IEPI - MMVI, 2006.
- ZINGANO, M. A. A. - *Fait de la Raison et Acte de la Liberte chez Kant*. Cahiers de Fontenay. Saint Cloud, França, v. 67, p. 209-232, 1992.
- ZÖLLER, G. - *Die Unpopularität der Transzendentalphilosophie: Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold (1799-1801)*, in *Fichte Studien Supplementa*. Band 16. Amsterdam - New York, 2003.
- -----, “Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür” , in *K. L. Reinhold , Am Vorhof des Idealismus*, hg. v. Pierluigi Valenza, Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale (MMVI), 2006.