

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 22 - número 43 - março 2013

vol. 22 - número 43 - março 2013

Fundação Eng. António de Almeida



KANT E FICHTE E A “CORRIDA DE ESTAFETAS” DA QUESTÃO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

LUCIANO CARLOS UTTEICH¹

Resumo: Fichte desenvolveu o estatuto transcendental da razão segundo a doutrina do idealismo transcendental de Kant. Em dois textos de 1797, a *Primeira e a Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*, Fichte refutou as perspectivas dogmática e empirista, que se tinham desenvolvido como continuadoras do criticismo kantiano. Estas haviam adotado a primazia da coisa-em-si (*Ding-an-sich*) no ato de conhecer, atribuindo essa primazia à revolução kantiana. Fichte reformula essa questão, argumentando que só partindo do primado do “sujeito” se pode demonstrar o estatuto “transcendental” da razão e assentar o único modo de deduzir efetivamente o sistema da razão transcendental.

Palavras-chave: Filosofia Transcendental. Coisa-em-si. Idealismo transcendental. Dogmatismo. Dualismo.

Abstract: Fichte developed the foundations of transcendental reason according to Kant’s transcendental Idealism. In articles from 1797, the *First* and the *Second Introduction to the ‘Wissenschaftslehre’*, Fichte refuted the dogmatic and empiricist perspectives, which were developed based on Kant’s criticism. Both perspectives adopted the primacy of the thing-in-itself (*Ding-an-sich*), as though the act of knowledge depended on it. Fichte reformulates this issue, arguing that the foundations of transcendental reason should be placed on the subject. Therefore, the primacy of the subject is the only way to establish the system of transcendental reason.

Keywords: Transcendental Philosophy. Thing-in-itself. Transcendental Idealism. Dogmatism. Dualism.

¹ Professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo (Paraná, Brasil). Email: lucautteich@terra.com.br. Doutor em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Brasil. Agradecemos à CAPES pelo auxílio.

“*Não acreditareis no que aqueles comentadores nos dão a conhecer de Kant.*”²

Ao lado do debate acerca d’*O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* coloca-se como decisivo, a propósito dos últimos anos do século XVIII, o debate sobre a fundação do idealismo transcendental, doutrina elaborada por Kant e capitaneada inicialmente por Fichte³. Ao levarmos em conta que o caráter ambicioso d’*O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*⁴ não prescinde das bases fundadoras

² FICHTE, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, [= ZE] p. 486 (*Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Ed. Tecnos [= SI], p. 73). Em que sentido o dogmatismo alega que Kant endossaria como perspectiva primeira e unicamente válida a do sistema dogmático, que defende a coisa em si como fundamento do sistema da experiência? A resposta fichteana desconstrói essa tentativa de aproximação dos pressupostos do sistema dogmático à herança kantiana da Filosofia transcendental.

³ Igualmente Schelling desenvolveu no estudo chamado *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo) um debate visando justificar o caráter prévio da perspectiva idealista transcendental e, com isso, fundar a razão (*Vernunft*) como razão incondicionada. Unicamente se a razão, a partir de si mesma, superar o elemento de indecisão inerente ao estatuto do “transcendental”, dado como negativo e conservado na fundamentação crítica das faculdades de conhecimento na razão kantiana, ela encontrará o nível de autonomia não perpassado pelas escolas “históricas” herdeiras de Kant. Schelling convém que subsistem em cada uma dessas escolas elementos impeditivos para demonstrar o “absoluto” da razão: elas permanecem assentes só na autoridade de uma tradição histórica anterior, a tradição kantiana, e por isso dogmatismo e criticismo não exprimem uma autonomia capaz de validar o seu ponto de vista racional, mas uma dependência de algo externo a elas próprias (dogmas, postulados, pressupostos não explicitados nem tematizados). Ao problematizar esse tipo de dependência da razão para com algo exterior, Schelling depurará a razão e conduzirá ao elemento “transcendental”, como fundamentado por si só na razão que parte do “incondicionado”.

⁴ A descoberta por Franz Rosenzweig, em 1917, de uma folha manuscrita (frente e verso) oriunda do final do século XVIII, cuja composição remetia à autoria conjunta de três jovens ex-estudantes de Teologia do *Instituto de Tübingen* (Hegel, Schelling e Hölderlin) foi publicada naquele ano sob o título de *O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (Das “Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus”), cuja data de redação teria sido estabelecida entre março e agosto de 1796. À parte da celeuma entre os especialistas para determinar a sua exata autoria (que demonstra pelos estudos caligráficos trazer a letra de Hegel, o estilo de Schelling, mas os componentes poéticos e idéias de Hölderlin), a frase que mais instigara o debate em torno do texto, e parece resumir a força do que será o projeto filosófico do Idealismo Alemão, é a afirmação de que “*somente o que é objeto da liberdade chama-se ideia*”. Cf. TORRES FILHO, R. R.: Schelling. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1974, p. 40. A corrente de estudos denominada “Idealismo Alemão” nasceu da conjunção do kantismo e do espino-

implantadas pelo idealismo transcendental, este último fica-lhe atrás no sentido em que lhe precedeu e condicionou o desenvolvimento posterior nas suas versões objetiva e absoluta.

A investigação da formação, segundo a exposição de Fichte⁵, da doutrina do idealismo transcendental estabelecida por Kant traz ao debate a questão da constituição e desenvolvimento do que devia ser entendido, num sentido depurado, como a única via ou “*o único modo existente em filosofia de pensar como se deve*”⁶, isto é, de conceder ao pensamento a amplitude de atividades que lhe cabe por direito, enquanto o domínio completo de atividades da razão (*Vernunft*), domínio que tem de poder ser todo ele pensado para que se possa considerar então a razão como fundada de modo “transcendental”⁷.

O nosso texto inicia-se pela exposição da perspectiva kantiana da doutrina do idealismo transcendental, contrastando a função da faculdade do entendimento (*Verstand*) em relação àquilo que resta não tematizado por não vincular-se à sensibilidade. Em seguida, apresentamos a oposição entre as abordagens dogmática e criticista que, julgando-se herdeiras diretas do que ficou estabelecido na *Crítica da razão pura* de Kant, queriam com exclusividade apropriar-se dela. E concluímos apresentando a argu-

sismo, como escolas que, no debate fichteano e schellinguiano, inicialmente exprimirão a oposição entre criticismo (idealismo) e dogmatismo (realismo). Cfe. ainda ROSENFELD, Kathrin H.: Documento. Escritos Filosóficos de Hölderlin. In: *Filosofia Política. Série III*. N.º I. Filosofia e Literatura: o Trágico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, pp. 163-174.

⁵ O modo schellinguiano de fundar o caráter “transcendental” do idealismo será alcançado por meio da solução do conflito entre as tradições do dogmatismo e do criticismo, i.e., por um terceiro viés produzido pela razão autônoma, denominado dogmatismo perfeito. Na medida em que a *Crítica da razão pura* só pode estabelecer as condições para dois sistemas possíveis da razão, o Dogmático e o Criticista, ela não podia apontar nenhum deles como sendo o verdadeiramente legítimo. Neste sentido, pelo fato dos dois sistemas possibilitados pela *Crítica* resultarem como válidos apenas historicamente, a razão a ser demonstrada como autônoma (a-histórica) deve colocar-se fora do conflito entre eles. Pela observação do embate entre ambos, Schelling colherá a expressão do “incondicionado” como o que merece ser salvo e pertencer à razão pura “transcendental” do ponto de vista sistemático. Essa perspectiva fundada pelo dogmatismo perfeito identifica-se, por isso, num sentido bastante aproximado, com a fundação fichteano do idealismo transcendental aqui aventada.

⁶ FICHTE, ZE, p. 467 (SI, p. 53).

⁷ Como diz Torres Filho, devia ser levado em conta como pergunta fundamental para a Filosofia transcendental justo essa questão: “*em que importa, para o pensamento filosófico, a descoberta do transcendental?*” Tal questão traria consigo o questionamento: “*que é ler um texto de filosofia?*” e “*em que a questão do transcendental afeta a questão da leitura?*”. In: TORRES FILHO, R. R.: A virtus dormitiva de Kant. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. Iluminuras, p. 33.

mentação fichteana das duas *Introduções*, que apresenta como exigência do estatuto “transcendental” da razão, do ponto de vista sistemático, o caráter “ideal” das representações do sujeito e das ações necessárias da inteligência, na medida em que subjaz uma “unidade superior” ao conceito do sujeito (“Eu”), facultando assim a separação entre as dimensões do “Eu puro” e do “Eu empírico” e justificando o primeiro como fundamento do segundo. Através disso garante-se o caráter “completo” de toda representação no sujeito enquanto constituída desde a dimensão transcendental e sistemática da razão.

I. A função do Entendimento (*Verstand*): Reportar a síntese a conceitos

Inicialmente elaborada por Kant, a doutrina do idealismo transcendental foi capitaneada por Fichte. Fazer coincidir, sistematicamente, “o pensante” e “o pensado” – o que parecia ser a consequência natural da doutrina do idealismo transcendental instituída por Kant –, acabava por tornar-se numa consequência inesperada e por isso não atendida pelo texto kantiano. Na *Crítica da razão pura* Kant apresentara como primeira exigência à faculdade de entendimento (*Verstand*) a de “reportar a síntese [em geral, produzida pela Imaginação pura] a conceitos”⁸, primeira síntese, em função da qual é iniciada a constituição das categorias ou conceitos puros do entendimento. Desde aí evidenciou o fato de que, segundo ele, “nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis, cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível”⁹, na medida em que essa é, para as faculdades humanas, uma condição para demonstrar a legitimidade de suas operações¹⁰. E esta legitimidade não poderia pres-

⁸ Kritik der reinen Vernunft, § 10, B 103 (Crítica da razão pura. Ed. Calouste Gulbenkian, trad. p. 109).

⁹ Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 121. (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ed. 70, p.111).

¹⁰ Como acentua Henrich, “Kant desenvolveu a sua filosofia crítica na intenção de tornar transparentes as leis da razão, a partir das quais surgiu a metafísica tradicional e, deste modo, o fundamento para a luta milenar, que ela conduziu contra si mesma”. HENRICH, D. *Fichtes-Ich* (In: *Selbstverhältnisse*. Frankfurt am Main: Reclam, 1969), p. 57. Neste sentido, recorda Henrich, tem de ser pensada a possibilidade de vincularmos a conexão histórica aos problemas filosóficos, tal como Aristóteles, “o primeiro que julgou necessário tratar os problemas filosóficos em sua conexão histórica”, sem o que a própria razão não se encontrará “exercitada” a fim de desvencilhar-se historicamente das suas produções. E tal teria sucedido com Aristóteles, diz Henrich, cuja “metafísica e psicologia contém muitos conceitos que apenas foram elaborados na intenção de superar as

cindir de demonstração¹¹. Ao fornecer uma dedução (transcendental) dos conceitos puros do entendimento (*Verstand*), Kant acentuara a necessidade de se começar a partir de um novo modelo filosófico, discursivo, e de considerar como ilusório qualquer uso das faculdades que não estivesse exaustiva e inteiramente envolvido com os processos de justificação.

Kant enfatizara por isso que o conhecimento dos objetos dependia do entrosamento de duas faculdades principais, radicalmente distintas, a saber, sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e entendimento (*Verstand*). As ligações necessárias ao conhecimento dos objetos (*Gegenstände*) obedecem, em primeiro lugar, às formas puras de espaço e de tempo, nas quais os conteúdos são *dados*, obtendo-se daí as intuições necessárias da faculdade da sensibilidade; em segundo lugar, tais conteúdos recebem uma conceptualização por meio da apercepção transcendental (*Ich denke*), que representa o ato sintético superior do entendimento, e que efetua cada ato sintético (as doze categorias) particular como *determinação* ou ato que *pensa* o dado da sensibilidade. Desde essa perspectiva, Kant deposita a ênfase principal na “matéria” da intuição e nos objetos da sensibilidade, como conteúdo do conhecimento objetivo. E assim o idealismo transcendental aparece, na *Crítica da razão pura*, de um modo um tanto monocromático, sob a ênfase da dimensão fenomênica e sensível, do mundo e da natureza. Mediante tal doutrina, Kant vincula os domínios da sensibilidade e do entendimento, enquanto domínios radicalmente distintos, para enfatizar e esclarecer, por fim, que

difficultades nas quais seus precursores haviam fracassado”, sendo que “*esses conceitos são resultado tanto do seu próprio pensamento como da sua crítica da história*”. Por sua vez, pode-se dizer que aos primeiros pós-kantianos, que ambicionaram desenvolver até às suas últimas consequências o estádio da “razão pura” (autofundada), caberá a tarefa de encontrar um modo para anexar a dimensão histórica à elaboração dos princípios filosóficos fundamentais, buscando conservar nisso a perspectiva pura da razão kantiana.

¹¹ Por isso não poderia ser visto como controverso o veto kantiano à intuição intelectual, no sentido em que o veto a tal recurso intuitivo-intelectual era requerido para que fosse descartada definitivamente a hipótese de passividade na atividade do conhecer, na medida em que esta se mostra fundamentalmente constitutiva. Tal interdição significa, em vez disso, uma atitude de precaução para imprimir e exigir seriedade ao leitor, a fim de que este não descursasse das reais condições humanas de conhecimento, que dependem da realização de atos de síntese para a construção de objetos (*Objekte*) de conhecimento. Neste sentido, o veto kantiano significa a conquista do domínio para problematizar a metafísica racionalista, pondo de lado o caráter dogmático das filosofias cartesiana, leibniziana, wolffiana e espinosista.

“[...] tudo o que se intui no espaço e no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental”¹².

Ao discriminar menos os aspectos inteligíveis que os aspectos empíricos envolvidos no ato constitutivo do conhecimento, Kant privilegia a aplicação das categorias à natureza (razão teórica) do ponto de vista constitutivo. Todavia, nesta altura ele já havia fundado, no texto da *Crítica da razão pura*, a diferença e a distinção de sentido dos objetos possíveis em fenômeno e *noumeno*¹³.

Fora assim antecipada, portanto, a tematização do modo como tinha de ser considerado e colocado o objeto, pois só mediante isso poderiam ser distinguidos todos os objetos da experiência sensível em relação aos objetos da mera experiência possível. Entretanto, não ficara a partir daí evidente o lugar desde onde devia ser pensado o “fundamento” da experiência, e este só o poderia ser pela tematização do lado do sujeito (*Ich denke*). Todavia, em vez de realizar uma efetiva tematização disso, deparamo-nos em Kant com a ausência de tematização do fundamento de toda a experiência, o que revela ao mesmo tempo a ausência de critério para dirimir as dúvidas a respeito da indistinção preservada entre idealismo transcendental e realismo ingênuo, no caso de ser questionado, também, como exigência necessária da razão (*Vernunft*), a de constituir a efetivação do sistema da razão. Mas, na medida em que a abordagem kantiana preservara o uso das categorias apenas para o conhecimento (aplicação empírica), e lançou para fora da esfera do conhecimento a possibilidade do sistema da razão, ela comete um contra-senso a propósito da sua defesa do uso negativo do conceito *numênico*, na primeira *Crítica*, como o espaço desde o qual poderiam ser pensadas as questões sistemáticas.

Assim, a contrapelo do que levou à tematização, Kant deixou designado ao menos o lugar do fundamento da experiência, ao dizer que “[...] *todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos*” e que eles “[...] *não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si*”¹⁴: esse lugar é o pensamento mesmo. Kant

¹² Kritik der reinen Vernunft, B 519. (*Crítica da razão pura*. Ed. Calouste Gulbenkian, trad. p. 437).

¹³ O caráter monocromático desta exposição da doutrina do idealismo transcendental é enriquecido de nuances quando Kant realiza a distinção entre fenômeno e *noumeno*, no capítulo da *Crítica da razão pura*, intitulado *Do Princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômeno e noumeno* (B 295).

¹⁴ Vide nota 12 supra.

subsumiu o domínio do fundamento do conhecimento na ênfase dada ao conhecimento pelo entendimento e pela faculdade da sensibilidade (como estruturas transcendentais radicalmente distintas). Embora fundada sobre o conflito entre “sujeito” e “objeto”, pelo fato de assentar esse conflito na razão teórica, a filosofia crítica kantiana facultava adotar a perspectiva de pensamento do conceito sistemático como constitutivo desde a esfera do pensamento teórico ou dos elementos categoriais do entendimento. Ao mesmo tempo, porém, só conseguiu converter essa exigência (sistemática) em um impasse entre as dimensões subjetiva e objetiva da razão, conduzindo por fim a uma contradição teoricamente insolúvel. Na perspectiva do idealismo transcendental estabelecido pela *Doutrina da Ciência* de Fichte a prerrogativa da filosofia será, doravante, dar forma científica à filosofia, isto é, apresentá-la como conhecimento sistemático ou como um sistema de conhecimentos que pode aumentar desde dentro, internamente, tal como exigido pelo exercício de uma pura razão que conhece tudo desde a perspectiva “transcendental”.

II. Injunções doutrinárias da razão crítica: Dogmatismo vs Criticismo

Em dois estudos introdutórios à *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamentação completa da Doutrina da Ciência, 1794/1795), intitulados *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Primeira Introdução à Doutrina da Ciência) e *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Segunda Introdução à Doutrina da Ciência)¹⁵, Fichte expôs o debate que visava fundar transcendentalmente o estatuto do idealismo filosófico, partindo da confrontação das duas escolas teóricas que se opuseram desde o advento da *Crítica da razão pura* de Kant, o dogmatismo e o idealismo. Essas duas escolas, herdeiras de Kant, tinham segundo Fichte de achar um ponto comum, desde o qual teriam de discordar ou concordar com os resultados obtidos pela fundação da *Doutrina da Ciência* de Fichte, enquanto perspectiva complementar ao estágio negativo da razão pura kantiana.

O fundamento da possibilidade de fazer coincidir, essencialmente, todas as representações com o sujeito, foi descoberto pelo princípio fichteano da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Neste sentido, a tarefa fichteana nos dois textos de 1797 mostrou até que ponto a proposta kantiana de fundar a filosofia transcendental trazia em si um tipo de síntese de empirismo (ceticismo) e racionalismo (dogmatismo). Enquanto uma

¹⁵ As duas *Introduções* foram publicadas, concomitantemente, no *Philosophisches Journal*, Bd. V, S. 1-47 e Bd. V, S. 319-378, no ano de 1797.

fundamentação meramente “crítica” da esfera de atividades da faculdade da razão (*Vernunft*), essa fundamentação concluiu que os únicos objetos aos quais o filosofar kantiano podia se ater diziam respeito à esfera de objetos dados na sensibilidade, como condição constitutiva do conhecimento. O modo de proceder dos filósofos dogmáticos, de querer fazer derivar de Kant – da própria *Crítica da razão pura* – o modelo dogmático como opção aventada e verdadeiramente escolhida por Kant, chamou a atenção de Fichte nas *Introduções à Doutrina da Ciência*. A defesa dessa hipótese deitava a perder e minava a base “transcendental” da razão, que distinguia duas esferas, dois domínios de objetos (de conhecimento e de pensamento). Na medida em que, como afirmara Kant, os objetos da experiência possível “*não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si*”, seria inconsequente sustentar, buscando ainda para isso endosso no texto kantiano, que “*a representação [...] é algo já por si*” e “*pode subsistir por si só*”, sendo “*algo*” sem necessitar de “*estar vinculada a outro elemento distinto*”¹⁶ dela.

Ao contrário, porque isso já fora admitido e só restava demonstrar que as representações possuem um fundamento ou, ainda, que algo corresponde às representações “*independentemente do ato representativo*”¹⁷, a discussão clara a respeito do que consiste esse fundamento foi levada a debate na explanação das diferenças existentes em relação às possibilidades dos sistemas do dogmático e do idealista. Ciente de que por mais que seja fechado o cerco em torno da abordagem dogmática, “*nenhum dos dois sistemas pode fazer nada contra o outro*”¹⁸, Fichte alega, contemporizando, que cada sistema traz dentro de si o seu próprio princípio condutor, conforme ao qual procede na defesa da sua própria perspectiva. Por isso, as diferenças entre ambos os sistemas, principalmente as diferenças atribuídas ao sistema do dogmático pelo idealismo, têm de ser desqualificadas como deduções no operar contra o dogmatismo¹⁹, pois mesmo que pudesse ser mostrado ao dogmático “*a insuficiência e inconsequência do seu sistema*”²⁰ e até fazê-lo “*desconcertar-se e inquietar-se por todos os lados*”, pelo fato de ser incapaz de escutar e examinar “*tranquila e friamente uma doutrina – a doutrina idealista – que simplesmente não pode*

¹⁶ *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, [= EE] p. 432 (*Primera Introducción de la Doctrina de la Ciencia*. Ed. Tecnos, [=PI] p. 17).

¹⁷ EE, p. 432 (PI, p. 17)

¹⁸ EE, p. 432 (PI, p. 17).

¹⁹ EE, p. 432 (PI, p. 18).

²⁰ EE, p. 434 (PI, p. 20).

suportar”, ele não pode de todo ser convencido por outrem, devendo acontecer isso só a partir de si mesmo, pelo auto-convencimento.

O dogmatismo alega legitimidade para ser adotado como o único modelo filosófico (sistema) válido. No entanto, Fichte traz à luz a observação conforme à qual o dogmatismo se conduz: este traz em si uma concepção de “ser” ou de “coisa” para explicar o fundamento da experiência (sistema de todas as nossas representações). Entretanto, quando tenta demonstrar o modo como se dá a passagem do “ser” ao “representar”²¹, o dogmatismo só aparentemente o consegue, uma vez que as suas tentativas de resposta incorrem em inconseqüências dado que toma por base um princípio que só pode fornecer o fundamento de um ‘ser’, e não “*o fundamento do representar, totalmente contraposto ao ser*”²². Fichte ataca a base da pretensão de legitimidade do dogmatismo, mostrando sobre o que assenta esse modelo. Na base da concepção de sistema dos dogmáticos, demasiado estreita e furtiva, subsiste, diz Fichte, um “*enorme vazio que fica entre as coisas e as representações*”²³, no qual o dogmatismo não toca, pelo fato de apresentar “*palavras vazias que se podem aprender de memória e repetir de novo*”²⁴, em vez de dar uma explicação²⁵. Em vista disto, o modelo filosófico legítimo – portanto, o modelo sistemático autêntico – cabe só à filosofia que se ocupar de explicar a contento a dedução da passagem entre as coisas e a representação²⁶.

A partir do idealismo, postulado como o verdadeiro sistema filosófico auto-fundado e, por isso, fundador do caráter “transcendental” da razão, a estratégia argumentativa tipicamente fichteana é esclarecer de que modo unicamente a partir do sistema do idealista se dá a passagem entre as coisas e a representação a partir de uma abordagem trabalhada na perspectiva dos dois lados da razão filosófica²⁷, tanto do lado do sujeito,

²¹ EE, p. 437 (PI, p. 22).

²² EE, p. 437 (PI, p. 22). Continua Fichte: “*eles dão um enorme salto para um mundo completamente estranho ao seu princípio. Procuram ocultar, de muitos modos, este salto.*” EE, p. 437 (PI, p. 22).

²³ EE p. 438 (PI, p. 24).

²⁴ EE, p. 438 (PI, p. 24).

²⁵ Fichte aponta aqui para uma disjunção interna como possibilitada pelo sistema do idealismo, prefigurada desde a oposição entre um idealismo Crítico ou criticista (transcendental) e um idealismo Absoluto (transcendente).

²⁶ EE, p. 438 (PI, p. 24).

²⁷ Entretanto, ainda que essa abordagem se mostre decisiva para sustentar a perspectiva Idealista transcendental pode-se dizer, antecipadamente, que Fichte não encontrará na tematização do outro lado, o lado do objeto, uma abordagem tão radical quanto a realizada do lado do sujeito. A atitude fichteana de privilegiar a dimensão “do sujeito” não é uma atitude nociva ao seu método e à investigação do modo como se comporta o

como do objeto. Embasado em duas premissas principais o idealismo fichteano, segundo o autor, legitima-se como fundamento da experiência: em primeiro lugar, desde o caráter necessariamente “ideal”, a ser pressuposto, de todo elemento (representacional) particular, a fim de que este venha a ser considerado sempre em possível vinculação e união com a perspectiva da totalidade das representações; e, em segundo lugar, desde o caráter “ideal” das leis fundamentais da inteligência, como modos de atuar necessários na consciência²⁸. Conforme isso, pela decomposição (análise) das invectivas dos dogmáticos, Fichte erige ao mesmo tempo o sistema idealista, demonstrando com evidência aquilo sobre o que assentam os fundamentos dessas duas premissas, e que serve para firmar a prerrogativa do idealismo como o único modelo de sistema legítimo para a Filosofia transcendental.

III. O caráter ideal das representações e o significado completo da representação verdadeira

Visto que na experiência se mostram inseparavelmente unidas *a coisa* – como aquilo que parece ser determinado independentemente de nossa liberdade e pelo qual deve se reger nosso conhecimento –, e *a inteligência* – aquilo que deve conhecer –, só mediante a liberdade do pensamento (“interesse”) é possível separá-las (o que está unido na experiência) fazendo abstração de ambos os elementos. O filósofo realiza essa separação, abstrai de ambos os elementos, mas nem por isso os perde: unicamente por esse ato de abstração ele se eleva sobre a experiência, pois abstrai dela, enquanto, segundo Fichte, é “*a experiência [que] contém toda a matéria de pensamento do ser racional finito*”²⁹.

Pode-se dizer, portanto, que até ao momento nenhum dos dois pólos foi escolhido ou privilegiado, nem o da inteligência (representação) e nem o da coisa (ser). Isto porque, de certo modo, como esclarece Fichte,

objeto. Todavia, no caso de ser admitida também uma “atividade originária” como causa do “objeto”, teríamos o acréscimo de uma nova dinâmica à razão transcendental. Traremos subsídios para essa questão na continuação de uma segunda parte deste texto, vinculando-a por sua vez à estratégia schellinguiana de refutação do dogmatismo.

²⁸ Na *Zweite Einleitung* (ZE, p. 460; SI, p. 46) acentua Fichte: “*a correspondência com o pensar necessário se dá mediante o livre pensar do Eu*” e por isso se mostra o modo pelo qual é “*conectada toda a série*” de representações como uma ação *objetiva* do Eu, fundadora da noção “*para-si*” do Eu. Ou seja, o pensar do Eu torna-se “*para-si*”, como pensar necessário, ao possibilitar conectar todas as representações numa série inicial, inaugural, que não havia antes desse ato de pensar do Eu.

²⁹ EE, p. 425 (PI, p.10).

não é função do filósofo intervir no desenvolvimento do fenômeno, mas sim “*prestar atenção aos fenômenos, seguir-lhes adequadamente a pista e estabelecer conexões entre eles*”³⁰, uma vez que “*a única finalidade de toda a filosofia é a dedução de uma verdade objetiva, tanto no mundo dos fenômenos, como no mundo inteligível*”³¹. O ponto decisivo a ser elucidado passa a ser então o da correta avaliação de expressões que falavam, anteriormente, em favor da legitimidade do dogmatismo como ponto de vista metodologicamente correto. Comumente, ou historicamente, se convencionou atribuir a qualidade de “objetivo” ou de “objetividade” exclusivamente à perspectiva que conduzia por fim a um “ser” (uma coisa), no sentido de que parecia indicar um fundamento seguro e designar a base sólida (fixa) para o pensamento e o seu método. Neste sentido, os termos “objetivo”, conhecimento “objetivo”, validade “objetiva” e ponto de vista “objetivo”, etc., estiveram sendo empregues como em conformidade com a abordagem fornecida pelo sistema do dogmático.

Entretanto, previamente e como condição da elucidação do pano de fundo da aplicação dessas expressões, há uma abordagem mais fundamental³². Trata-se de começar por considerar o padrão de medida “racional” adotado por parte dos modelos de sistema do dogmático e do idealista. O auxílio da *Doutrina da Ciência* fornece a correta inspeção a essa questão: a questão toda terá de ser transportada para o terreno em que, no fundo, se mostra que “*não há fundamento possível de decisão por parte da razão*”³³ em favor da independência do Eu ou da independência da coisa. Isto porque, indica Fichte, não é possível que ambos os pontos de vista metódicos sejam pensados “*como sendo algo uno*”³⁴, mas têm de ser pensados como dois modelos exclusivamente diferentes e que se

³⁰ ZE, p. 454 (SI, p. 40).

³¹ ZE, p. 455, nota (SI, p. 41, nota de rodapé).

³² Como surgia já no texto fichteano do *Ensaio de uma Crítica a toda Revelação* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, § 2 – Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt), o alcance do princípio primeiro fichteano (Eu ou autoconsciência) virá tornar presente que “*não é a representação que nos deve determinar, [pois] neste caso o sujeito se comportaria de modo somente passivo – seria determinado, porém, não determinaria a si próprio –, mas somos nós que devemos nos determinar através da representação*”. Apud SIEMEK, M. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant* (Hamburg: Meiner, 1984), p.80.

³³ EE, p. 432 (PI, 18).

³⁴ ZE, p. 369 (SI p. 73). Isto é, resultará por fim “*a absoluta incompatibilidade de ambos sistemas, pois o que se segue de um fica anulado pelas conclusões do outro; e de acordo com isto se torna patente a forçosa incosequência que constituiria a fusão dos dois sistemas em um só.*” EE, p. 431 (PI, p. 16).

distanciam³⁵. O ponto decisivo do distanciamento entre esses modelos repousa no ponto de partida (primeiro princípio) adotado. Portanto, reside em que, completa Fichte, na perspectiva do idealismo

“não se trata da conexão de um elemento na série singular na qual são suficientes os fundamentos racionais, mas sim do começo de toda a série, o qual, por ser um ato absolutamente primeiro, depende só da liberdade de pensar”³⁶.

Assim, o que é verdadeiramente disputado no debate entre dogmatismo e idealismo assenta na questão do “começo”³⁷ da atividade representacional como tal: para o sistema do idealista não é possível conceder valor de verdade a representações isoladas, constituídas desde uma perspectiva sistematicamente fragmentária ou rapsódica. Desta perspectiva, a representação tem de ser acolhida como reunindo em si já os elementos que facultam concebê-la como “uma série completa” do pensamento³⁸. Essa série completa jamais é possível só pelo puro ato de abstrair, no qual o filósofo se coloca acima da experiência. Além disso, a “condução” desse ato de abstrair, ainda como ato de liberdade, é o que levará a cada um dos dois sistemas, automaticamente os distanciando e distinguindo³⁹. Neste sentido, se aquilo que pode ser conduzido é apenas a liberdade do pensar, então depende de um ato deliberativo prévio ou encaminhamento da liberdade do pensar, realizado por “inclinação” ou por “interesse”. A fim de se constituir como “começo de toda série”, exige-se que o ato de abstrair seja conduzido pela liberdade do pensar, realizada por “interesse”. Por

³⁵ Diz Fichte: “nenhum destes dois sistemas pode desvirtuar diretamente o sistema oposto”, e “cada um nega todo o sistema oposto, e não têm nenhum ponto comum a partir do qual podem se pôr de acordo e coincidir.” EE, p. 429 (PI, p. 14). Pois, ainda quando “pareçam concordar no que se refere às palavras de uma proposição, o certo é que cada um deles as toma em sentido diferente.” EE, p. 430 (PI, p. 15).

³⁶ EE, pp. 432-3 (PI, p. 18).

³⁷ Para Fichte não é um contra-senso admitir que exista tanto uma representação da “independência do Eu”, como uma representação da “independência da coisa”. Mas admitir isso não é o mesmo que sustentar conjuntamente a independência de ambos. Isto é, um deles deve ser o primeiro, o inicial, o independente e “aquilo que é o segundo resulta necessariamente, pelo fato de ser o segundo, dependente do primeiro.” EE, p. 432 (PI, p. 18).

³⁸ A questão reside em identificar, do ponto de vista ideal, a série completa do pensamento com o significado de uma “representação verdadeira”, tal como trazida pelo texto fichteano. Para isso deverá ser visto como ponto alto dessa argumentação a apresentação fichteana da noção de intuição intelectual.

³⁹ Na nuance do “ato de abstração” exigido ao sujeito, no espaço concedido ainda a uma escolha livre para referir tal ato e dirigi-lo à coisa ou à inteligência, mostram-se os limites que circunscrevem cada uma das abordagens metódicas possíveis.

isso, para o idealista o conceito mesmo dessa atividade da liberdade surge como subsídio para a constituição da noção da “objetividade” do pensar.

Nesta medida, se se vincula a possibilidade de atribuir valor de verdade ou objetividade às representações partindo do “conceito” desta *liberdade do pensar* (conduzida *por interesse*), pode ser mostrado, em contraposição às exigências do dogmático, o modo pelo qual o ato de condução das representações faz surgir um *princípio constitutivo* (objetivo) para a “série completa” das representações, como existindo (idealmente) na sua base. Em consequência da adoção desse encaminhamento da liberdade do pensar regista-se um crescente distanciamento das direções tomadas pelos pontos de partida dos sistemas do idealista e do dogmático: a opção (deliberação) tomada pelo idealista é aquela que tem condições de fazer a exposição de todos os motivos da sua escolha para conduzir os seus atos exclusivamente por “interesse”⁴⁰. Esse ponto de vista é cabível ao filósofo autêntico, enquanto a perspectiva metodologicamente correta é justamente a de “*ter que formar [para si] a ideia de que é livre e de que fora dele existem determinadas coisas*”⁴¹. Visto que não pode haver outra via, exceto a via da abstração, para elevar-se acima da experiência, esses dois elementos, coisa e inteligência, são os únicos elementos constitutivos da consciência da experiência, mas nem por isso os dois, encampados pelo sistema do dogmatismo (que realiza o ato de abstração, mas dirige-o à coisa, “por inclinação”) e pelo sistema do idealismo (que realiza o ato de abstração e dirige-o à inteligência), apresentam ao mesmo tempo as mesmas condições de legitimidade como modelo filosófico autêntico.

As condições necessárias para tanto são alcançadas somente pelo sistema do idealista, na medida em que só ele possui o “conceito” dessa liberdade de pensar ou desse tipo de liberdade de atuar. Este conceito refere-se ao pensamento do Eu (“Eu” como “*sentimento de uma pura necessidade*” no pensamento⁴²), pelo e para o filósofo, que não está fundado

⁴⁰ Com efeito, Fichte demonstra que o sistema do dogmático nunca consegue negar o que é instituído pelo sistema do idealista, mas procura sempre somente, a modo de reação ou ação de segunda mão, demonstrar a falsidade do que é afirmado ou sustentado pelo sistema do idealista: o dogmático “[...] não nega o fato de consciência segundo o qual nós nos consideramos livres, pois isto seria absurdo, mas demonstra, baseando-se em seu princípio, a falsidade desta afirmação.” EE, p. 430 (PI, p. 16).

⁴¹ EE, p. 432 (PI, p. 17) (grifo nosso).

⁴² Como observa Fichte, trata-se do “*sistema das representações acompanhadas de um sentimento de necessidade*” que, como tal, requer ser demonstrado em conformidade com um fundamento, e não ser deixado carente de fundamentação. O mesmo tópico será retomado na abordagem de Fichte no texto de 1800, não incluído nas *Obras Completas* de Immanuel Hermann Fichte, mas publicado em 1921 por Friedrich Meyer, com o título: “Um texto desaparecido de Fichte”, em edição fora de comércio. Intitulado *Ankündigung einer*

em algo fora do pensamento, no sentido de fazer assentar o pensamento de si próprio noutra coisa que não no próprio pensamento⁴³. Ou seja, constitui-se em “fato imediato” da consciência o fato de que o sujeito, ao pensar, pensa-se primeiro a si próprio, e não pode não fazê-lo, sob pena de ter de atribuir a algo fora do pensamento o fundamento (do conteúdo) do seu próprio pensamento. É só neste ato que “*surge para ele uma consciência*”⁴⁴. Neste sentido, cabe perguntar ao dogmatismo: como surge para ele a consciência, já que só se acede ao sistema do dogmático se se tiver feito abstração da ‘inteligência’, ficando uma “coisa em si” para fundamento explicativo da experiência? Neste caso, fica-se com uma ‘inteligência’ abstraída do fato de que ela – e propriamente ela – se dá em tal experiência, sem poder dar jamais uma autêntica explicação filosófica (transcendental), a partir dessa série única, pelo fato dela mesma achar-se colada aos fatos, graças à sua decisão (“por inclinação”) pela coisa em si. E, uma vez dirigida a abstração para a conservação da “coisa”, o sistema do dogmático conduz filosoficamente à carência do passo consequente: não pode ser dado o passo seguinte de levar a sério a tentativa de descoberta do modo pelo qual pode ser pensado o predicado do ser em geral como fundamento. Como alternativa a isso, o dogmatismo prefere desvencilhar-se de tudo aquilo que torna evidente que o “sujeito” é a perspectiva decisiva desde a qual o fundamento do conhecimento pode ser convenientemente demonstrado. Porque não pode trazer à luz a auto-atividade do “sujeito”, o dogmatismo busca tornar presente um tipo de autonomia do “objeto”,

neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Anúncio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência) ou ainda como “Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre”. Neste texto questiona Fichte: “*vocês, já que pretendem estabelecer ciência necessária e universalmente válida, partem de conceitos cuja necessidade como conceito vocês afirmam, isto é, dos quais afirmam que o diverso coligido neles é coligido com absoluta necessidade e é inseparável entre si*”. Acerca disso pergunta: “*como e onde pensam demonstrar o fundamento dessa necessidade do coligir? Esse fundamento não pode estar no próprio coligir, de tal modo que este fosse seu próprio fundamento, portanto livre e não necessário; mas então estará em algo fora dele? Mas assim vocês seriam sempre levados para além do conceito.*” (*Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Trad. *O Programa da Doutrina da Ciência*. Abril Cultural, p. 53). Ou seja, as “representações acompanhadas do sentimento de necessidade” fornecem o indício de que precisamos para demonstrar o fundamento desta nossa necessidade de coligir deste modo, e não de outro. A “necessidade” de coligir deve aparecer, portanto, ela mesma, no processo do pensamento que colige, mas a esfera do conceito, no caso de ser tomada como primeira, viria a suprimir essa instância. Por isso a importância da dimensão da intuição intelectual, como o domínio desde o qual é impedido escamotear o processo exigido de um verdadeiro fundamento.

⁴³ ZE, p. 460 (SI, p. 47).

⁴⁴ ZE, p. 461 (SI, p. 47).

identificando-a seja com uma coisa (em si), seja com um “ser” (carente de relação a qualquer consciência). E, por ser esta escolha dogmática uma escolha tendenciosa, o sentido da “*independência da coisa*” é esvaziado sempre que a razão filosófica transcendental se realiza sistematicamente, visto que a menos que o “sujeito” assuma o lugar de fundamento da totalidade das representações, não serão possíveis as ações necessárias da inteligência. Mas, porque essas ações necessárias da inteligência são possíveis, é possível o sistema de todas as representações.

Aqui, a abordagem na perspectiva dos dois lados da razão, trabalhada pelo idealismo, conserva a noção de “ser” desde a dimensão “ideal”, e conserva também a noção de “objeto” ou “coisa”, desde a perspectiva transcendental, como relativa à espontaneidade do atuar da inteligência⁴⁵. Assim, Fichte explica a questão sobre o modo pelo qual são unificáveis a “coisa” e a “representação”, que colocava em apuros a abordagem dogmática: preservado apenas para o pensamento empírico (aplicação empírica), o princípio do puro pensamento não evidenciaria nunca uma distinção estrita, doutrinal, entre as diferentes esferas de pensamentos, possibilitadas justo pelo estatuto que deve ser “transcendental”. Com efeito, porque neste caso o sujeito-filósofo pode tanto “intuir” quanto “conceber” esse seu ato (espontaneidade), como “*um ato em geral, do qual já tem um conceito, em consequência de sua experiência anterior*”⁴⁶, evidencia-se que, em contraposição ao “mero ser”, ele mesmo concebe “o conteúdo” do que deve ser “intuído” (portanto, o que constitui o conteúdo desta *intuição*), e explícita em que consiste o “atuar” (vinculado à liberdade do pensar)

⁴⁵ Fichte coloca-se a questão: “*afinal, como é produzido um ser?*” E responde: “*o dogmatismo quer explicar esta natureza da inteligência em geral, e suas determinações particulares, por meio do princípio de causalidade: [aqui] a inteligência seria algo causado, seria segundo membro na série*”. Contudo, observa ele, “*o princípio de causalidade fala [só] de uma série real, e não de uma dupla série. [Para o dogmatismo] a força da causa atua sobre algo distinto que se acha fora dela e contraposto a ela, e produz nisso um ser, e nada mais; [mas produz] um ser para uma possível inteligência fora dele, e não para ele. Se for dada ao objeto da atuação uma força apenas mecânica, [ele] comunicará esta impressão recebida ao que se acha mais próximo dele, com o qual o movimento precedente daquele primeiro objeto pode ser transmitido através de toda uma série tão longa como quereis; mas, em nenhum ponto de tal série [única real] encontrareis um membro que atue retroativamente em si mesmo.*” EE, p. 436 (PI, p. 22). Ou seja, do ângulo do sistema do dogmático, a questão da ‘objetividade’ funda-se, segundo Fichte, “*no curioso pressuposto de que separado de seu próprio pensamento de si mesmo, o Eu é todavia outra coisa, e de que este pensamento se acha fundado em algo fora do pensamento, cuja peculiar natureza os deixa preocupados. Sabe Deus em que estarão pensando os defensores dessa tese*” ZE, p. 460 (SI, p. 47).

⁴⁶ ZE, p. 461 (SI, p. 47).

enquanto operação da inteligência, de pensar-se a si própria como um “*atuar determinado que volta a si mesmo*”⁴⁷. Visto que, diz Fichte, “*o atuar não é o ser, nem o ser é o atuar*”⁴⁸, as determinações que soem ser obtidas unicamente pela atividade da inteligência, pelo ato de intuir, não podem ser extraídas de conceitos: o *conteúdo* desta intuição não se pode “*explicar por conceitos nem ser comunicado mediante conceitos*”⁴⁹ e, mais do que isso, “*especialmente com relação ao ser, o sujeito é o atuante*”⁵⁰. Aqui, exige-se propriamente colher, no seu conjunto, o resultado das motivações do idealismo: visto que o “*conteúdo*” do idealismo, isto é, as ações necessárias da inteligência, se dá por contraposição ao “*ser*”, não há dúvida nenhuma a propósito da opção colocada de saber se “*se deve sacrificar a independência da coisa à independência do Eu ou, inversamente, sacrificar a independência do Eu à independência da coisa*”⁵¹. No altar de sacrifício da razão, fundada verdadeiramente de modo transcendental, se apresenta como disparate outra opção que não a de sacrificar *a independência da coisa*, visto que só faz sentido, transcendentemente falando, conservar a independência do Eu. E, conforme ficou claro com o auxílio da *Doutrina da Ciência*, diz Fichte, “*aquilo que tem de se oferecer como inteligência realmente se dá na consciência conforme outro predicado*”⁵², isto é, “*não é algo produzido só por abstração*”⁵³, pois em relação ao sistema do dogmático, completa, “*nós [o idealismo] possuímos alguns conceitos a mais*”⁵⁴ já que, como tem de ser salientado ininterruptamente ao dogmático, “*o fundamento se acha sempre fora do fundado*”⁵⁵. Pois, diz Fichte, “*se não se pensa além disso [i.é., das coisas] uma inteligência que observa as coisas*”⁵⁶, nunca se alcançará pensar algo diferenciado das coisas, e a fim de se alcançar esse pensamento diferenciado das coisas basta antever a diferença de significados vinculados à “*representação*”, por parte do dogmatismo, em relação ao significado verdadeiro de uma “*representação completa*”, concebida por Fichte, no qual agrega os seguintes termos.

⁴⁷ ZE, p. 461 (SI, p. 47).

⁴⁸ ZE, p. 461 (SI, p. 48).

⁴⁹ ZE, p. 461 (SI, p. 48). A fim de dar conta disso Fichte explicita a função da atividade da intuição intelectual, desenvolvida na Unidade 5 da *Primeira Introdução*.

⁵⁰ ZE, p. 457 (SI, p. 43).

⁵¹ EE, p. 432. (PI, p. 17).

⁵² EE, p. 426 (PI, p. 11).

⁵³ EE, p. 426 (PI, p. 11).

⁵⁴ ZE, p. 497 (SI, p. 85).

⁵⁵ ZE, p. 456 (SI, p. 42).

⁵⁶ EE, p. 437 (PI, p. 23).

“Uma representação completa requer três elementos: [...]

A) aquilo pelo qual a representação se refere a um objeto e se converte na representação de algo, ao qual denominamos unicamente *intuição sensível* (também no caso de que eu mesmo seja o objeto da representação; eu venho a ser algo subsistente no tempo para mim mesmo).

B) aquilo pelo qual a representação se refere ao sujeito e se converte em *minha* representação, ao qual só eu chamo “intuição” porque isso guarda a mesma relação com a representação completa que a intuição sensível (e nem Kant, nem Schulz a chamam assim).

E, por último, C) aquilo pelo qual ambos elementos se unem e unicamente se tornam representação, ao qual chamamos de modo unânime, mais uma vez, conceito”⁵⁷.

Ou seja, à base desses elementos “a mais” pode-se convir no que é estabelecido pela dupla série na reflexão instituída pelo filósofo, que conduz à distinção verdadeiramente separadora entre ambas as esferas do pensamento puro e do pensamento empírico, e que caracteriza a capacidade do idealismo como diferenciada da do dogmatismo. O estádio kantiano da razão, sugerido pelo *Ich denke*, do mero “acompanhar as minhas representações”, é por isso superado em favor do resgate da origem das representações no sujeito, para considerá-las todas como fundadas na atividade originária do sujeito (*Ich bin*).

O caráter “ideal” das leis da inteligência e dos seus modos de atuar atende à mencionada elucidação da “consciência mesma” como “objeto imediato” da consciência, cuja referência não podia ser reconduzida “a nenhum outro ser”⁵⁸ (carente de relação a uma consciência), mas unicamente a um “ser para nós” (ser para si da consciência). Depois de feita abstração de todo ser, a bem dizer, de todo o ser “carente de relação” com uma consciência, acha-se o sistema do idealista acessível ao filósofo porque este fez abstração da ‘coisa’ e ficou com uma “inteligência” em si para fundamento explicativo da experiência. Exclusivamente deste modo pode-se aceder à dupla série no pensamento dos atos necessários da inteligência na consciência: como perspectiva de acesso a essa dupla série há já um ato de inteligência fundador, concebido como “um ato em geral, do qual já [se] tem um conceito”⁵⁹, em consequência do qual podemos ter sempre “coisas” abstraídas da sua relação a esta – e especificamente esta – experiência. Pelo fato de elevar à “consciência” os “atos” necessários da inteligência, o sistema do idealista constitui, por isso, um

⁵⁷ ZE, p. 474 (SI, pp. 60-1) (grifo nosso).

⁵⁸ ZE, p. 456 (SI, p. 42).

⁵⁹ ZE, p. 461 (SIp. 47).

elenco de todos esses atos⁶⁰ como a série do pensamento puro (série do raciocínio filosófico), que se opõe à série única (monodirecional) não-filosófica do raciocínio⁶¹. A esse título é possível dispor de um repertório de ações da inteligência (Eu)⁶², executadas já pelo princípio da consciência (*Ich bin*), e que no texto da *Fundação completa da Doutrina da Ciência* (1794/1795) encontramos como condicionantes da manifestação de dois princípios opostos (contrários) – a saber, dos princípios que desencadeiam a elaboração da exigência filosófica de uma solução para a contradição (*Widerspruch*)⁶³ –, que devem ser unificados. A sua unificação conduz, por fim, ao conhecimento “transcendental” de uma ação a mais (uma terceira

⁶⁰ O caráter perene das ações necessárias da inteligência se demonstra no acesso a elas pela intuição intelectual. Fichte fixou como questão essencial, na *Fundamentação completa da Doutrina da Ciência* (1794), a de que “*die Einheit des Bewusstseins nicht aufgehoben werden soll*” (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, p. 127). Assim, a fim de suprimir (*aufzuheben*) a cisão existente entre “representação” e “coisa” e para ainda conservar (*aufzuheben*) a unidade da consciência, Fichte lança mão no texto da palavra alemã “*aufheben*”, possibilitando exprimir através do seu significado a constituição desse elenco de ações puras da inteligência. Se não pode ser suprimida (*aufgehoben*) a autoconsciência, ao mesmo tempo têm de ser guardadas (*aufgehoben*) as ações da inteligência que garantem e preservam-se disponíveis à autoconsciência. Essa nuance da palavra alemã “*aufheben*” foi definitivamente enfatizada por Hegel, que na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* definiu-a, dizendo: “*importa recordar aqui a dupla significação de nosso termo alemão ‘aufheben’. Por ‘aufheben’ entendemos primeiro a mesma coisa que “hin-wegräumen” [ab-rogar], “negieren” [negar], e por conseguinte, dizemos, por exemplo, que uma lei, um dispositivo, etc. são revogadas (“aufgehoben”). Mas além disso, ‘aufheben’ também significa o mesmo que guardar (“aufbewahren”), e neste sentido dizemos que uma coisa está bem conservada (“wohl aufgehoben”). Essa ambigüidade no uso da língua, segundo a qual a mesma palavra tem uma significação negativa e uma significação positiva, não se pode considerar como contingente, nem se pode absolutamente fazer à linguagem a censura de dar azo à confusão; mas tem-se de reconhecer aí o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples ou-ou do entendimento*”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a. M. 1970, v. 8, p. 204 (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, V. I, § 96, trad. p. 195-6).

⁶¹ ZE, p. 454 (SI p. 40).

⁶² O momento decisivo organizador do conjunto de ações puras do Eu repousa, para Fichte, na noção de intuição intelectual, como constitutiva do repertório de todas as ações necessárias da inteligência.

⁶³ Trata-se dos conceitos de “atividade”(Thätigkeit) e de “passividade”(Leiden) que, dirá Fichte, “*ainda não foram, sem dúvida, derivados e desenvolvidos, como opostos. [...] O que é manifesto é que em uma das proposições desenvolvidas é afirmado o que a outra nega e vice-versa; e algo assim é, decerto, uma contradição*” Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter 1971, Bd. I, p. 128. (*Fundação completa da Doutrina da Ciência*, p. 65).

ação), ou já do conjunto das ações sempre necessárias da inteligência. Por isso é a série do raciocínio filosófico que conduz verdadeiramente ao domínio “transcendental”. Desde esta série se permite sustar as incoerências passíveis de surgir da confusão, aparentemente incontornável, por não ter sido feita a distinção entre as duas diferentes séries de raciocínio, ao se pretender pensar os conteúdos de ambas as séries numa única e mesma série. Visto que, como enfatiza Fichte, ambos os sistemas não disputam em relação “às palavras de uma proposição”, algo comum acerca do qual pudessem concordar, já que “cada um deles” sempre toma essas palavras “em sentido diferente”⁶⁴, a dupla série de atuação do espírito alcança o domínio no qual são distinguidas a série “do Eu que o filósofo observa” e a série “das observações dos filósofos”⁶⁵. Na primeira, o filósofo observa as ações necessárias do Eu ou da inteligência, e na segunda observa o já observado pelos filósofos no domínio do pensamento puro, que constitui o repertório de ações puras do Eu já realizadas em séries completas. O sistema do idealista permite conceber as ações da primeira série e catalogar essas ações em seu aparecimento e reaparecimento na segunda série, a fim de pensar o modo pelo qual a série do raciocínio filosófico – em oposição à série não-filosófica do raciocínio – estabelece uma relação fundada das ações necessárias do Eu no envolvimento com as representações, constituindo daí o “sistema” das representações. Assim, partindo do domínio do “interesse”, o filósofo encontra fora dele *determinadas coisas* cujo fundamento encontra como residindo unicamente nele próprio. Ao contrário, o dogmático, partindo do domínio da “inclinação”, depara-se com o fato de que *existem fora dele* determinadas coisas, cujo fundamento ele imputa e sempre imputará a essas coisas externas. A dupla série no pensamento, conforme a exposição fichteana, permite assim obter a solução por contraste, visto que primeiramente a consciência possui já um *objeto imediato*, que é a “consciência” mesma, e todo o ser ao qual ela (consciência) se refere é e só pode ser um ser *para si* (ser *para nós*); e, com base nisso, em segundo lugar, sempre teremos de convir que na admissão de um ser *carente de relação a* uma consciência, é designado algo (um ser) totalmente diferente do enunciado no primeiro caso, de pensar a noção de ser sempre como vinculada ao “para si” (para nós).

Ora, se fossem pensadas as “representações” como “produtos” de uma *coisa em si*, então estas últimas teriam de ser sempre pressupostas e colocadas na base daquelas representações. Noutros termos, isto significa que a abordagem dogmática já suprimiu em si própria o conhecimento da dupla série reflexiva, instituída pelo idealismo, concentrando tudo na con-

⁶⁴ EE, p. 429 (PI, p. 15).

⁶⁵ ZE, p. 454 (SI, p. 40)

cepção de “ser”, apesar de este conceito conservar, de modo arbitrário, tal noção como uma noção “carente de relação”. Em torno do caráter estreito e furtivo deste sistema gira uma incapacidade de realizar tais operações e atender à premissa de que o fundamento da experiência reside fora da experiência. Para o dogmatismo tudo só pode ser explicado por meio do princípio de causalidade (mecânica). Por isso para ele

“[...] tudo quanto se dá na nossa consciência é produto de uma coisa em si, de modo que o são também as supostas determinações que obtivemos mediante a liberdade e até a crença mesma de que somos livres”⁶⁶.

O dogmático concebe tudo como produzido pela ação da *coisa*, “*mesmo as determinações derivadas de nossa liberdade*”⁶⁷ como tendo sido produzidas pela coisa. Todavia, na tentativa de apresentar a falsidade das afirmações trazidas pelo idealismo, o dogmatismo tropeça, pois teria sido mais acertado e efetivo poder negar aquilo que o idealismo constitui na origem e desde o seu começo (primeiro princípio). Deve-se a isso que ele acreditará ter refutado a auto-colocação do idealismo, como o único modo existente em filosofia de pensar como se deve, pelo fato de fazer do Eu (consciência de si), diz Fichte, “*só um produto das coisas, um acidente do mundo*”⁶⁸, e negar o “*postulado da liberdade e da independência do Eu*”⁶⁹.

Contudo, pelo fato de o dogmatismo, através da negação do que foi constituído por liberdade, não poder impedir a auto-constituição do idealismo como modo de pensar necessário na vinculação da totalidade das representações pensadas sistematicamente, mas só poder instituir uma trincheira desde a qual tem de combater e refutar as teses deste último, o idealismo mostra-se como primeiro em relação ao dogmatismo, e por isso, enquanto abordagem legitimadora do estatuto “transcendental”, mostra-se como o único que cabe à razão verdadeiramente filosófica.

Bibliografia:

- FICHTE, J. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971.
- _____. J. G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971.
- _____. Primera Introducción de la Doctrina de la Ciencia. Madrid: Tecnos, 1987.

⁶⁶ EE, p. 430 (PI, pp. 15-16).

⁶⁷ EE, p. 430 (PI, p. 16)

⁶⁸ EE, p. 430 (PI, p. 16).

⁶⁹ EE, p. 430 (PI, p. 16).

- _____. Segunda Introducción de la Doctrina de la Ciencia. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. O Programa da Doutrina da Ciência. (*Seit sechs Jahren liegt die Wissenschaftslehre*). São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- HEGEL, Georg W. F.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Ed. Loyola, vol. I., 2002.
- HENRICH, D. Fichtes-Ich. In: *Selbstverhältnisse*. Frankfurt am Maim: Reclam, 1969.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1990.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. Setenta, 1995.
- SIEMEK, M. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner, 1984.
- TORRES FILHO, R. R. A virtus dormitiva de Kant. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2004.