

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

*EDSON DOGNALDO GIL*

**FICHTE E O *COGITO***

**O Ser como Condição de Possibilidade do Pensar**

São Paulo

2006

*EDSON DOGNALDO GIL*

## **FICHTE E O *COGITO***

### **O Ser como Condição de Possibilidade do Pensar**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação do Prof. Dr. IVO ASSAD IBRI.

São Paulo

2006

*EDSON DOGNALDO GIL*

*FICHTE E O COGITO*

O Ser como Condição de Possibilidade do Pensar

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação do Prof. Dr. IVO ASSAD IBRI.

Dissertação apresentada e aprovada em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

---

Dr. IVO ASSAD IBRI – PUC-SP (Orientador)

---

Dr. FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA – USP

---

Dr. EDELICIO SERAFIM OTTAVIANI – PUC-Campinas

---

Dr. LUCIANO CODATO – Faculdade São Bento (Suplente)

---

Dr. EDELICIO GONÇALVES DE SOUZA – PUC-SP (Suplente)

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos reprográficos e eletrônicos.

São Paulo, 30 de agosto de 2006

---

Edson Dognaldo Gil

*Para a Cristina*

Agradeço de coração – na pessoa do mestre Ivo A. Ibri – a todos aqueles que direta ou indiretamente participaram deste percurso de reflexão vivida.

Esta dissertação foi parcialmente financiada pelo CNPq.

*“O tipo de filosofia que se escolhe depende  
do tipo de homem que se é.”*

Fichte

**Resumo:** O escopo desta dissertação consiste em apresentar e analisar o chamado Primeiro Princípio – da autoposição do Eu – da Doutrina da Ciência de Johann Gottlieb Fichte, tal qual o idealista alemão o expõe no primeiro parágrafo de sua obra-prima *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [Fundamento de toda a Doutrina da Ciência como manual para seus ouvintes], publicada em 1794-1795.

A apresentação histórica visa a situar a problemática fichteana no contexto da filosofia moderna, em geral, e, em particular, do idealismo alemão. Tecem-se considerações sobre a relação e a influência mútua dos pensadores alemães, especialmente sobre a continuidade entre a filosofia transcendental de Kant e a de Fichte, destacando-se porém a originalidade do projeto da Doutrina da Ciência. Dedicam-se, além disso, algumas palavras ao estado atual da *Fichte-Forschung*.

A análise sistemática, que constitui o cerne do trabalho, concentra-se na leitura minuciosa do primeiro parágrafo da *Grundlage*, destacando-se suas implicações no que respeita à questão da relação entre ser e pensar, mais especificamente, a respectiva transformação transcendental do *cogito* cartesiano.

Conclui-se que, para Fichte, o eu, enquanto inteligência pura, é Ato genético, originário (*Tathandlung*), pré-predicativo e, portanto, anterior ao pensamento discursivo e à consciência objetiva (de um sujeito hipostasiado, cartesiano), ao qual se tem acesso por meio de um método intuitivo, mas puramente intelectual, autenticamente meditativo – filosofia meditativa, filosofia como arte (*ars*).

Como anexos, seguem-se a reprodução do texto original do primeiro parágrafo da *Grundlage*, bem como a respectiva tradução, de minha autoria. Além disso, um pequeno vocabulário, alemão-português, dos termos mais importantes utilizados por Fichte.

**Palavras-chave:** Filosofia transcendental. Idealismo alemão. Fichte. Doutrina da ciência. Princípios. Eu. Ato. *Cogito*.

**Abstract:** *The aim of this dissertation is to present and to analyse the first principle of Fichte's Doctrine of Science, namely, that of the self-position of the I, in the same way the German idealist philosopher expounds it in the first paragraph of his masterpiece Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge], published in 1794-1795.*

*The historical presentation situates Fichte's issue in the context of the modern philosophy in general, and of German idealism in particular. Remarks are provided on the relation and mutual influence of German thinkers, especially on the continuity between the transcendental philosophy of Kant and that of Fichte, pointing out, however, the originality of the project of the Doctrine of Science. Some attention is also given to the current state of the Fichte-Forschung.*

*The systematic analysis, which constitutes the core of the work, concentrates on the thorough reading of the first paragraph of the Grundlage, pointing out its implications to the question of the relation between being and thinking, more specifically, the respective transcendental transformation of the Cartesian cogito. Thus, the I, in so far as it is (characterized as) pure intelligence, is the genetic, originary and pre-predicative Act (Tathandlung). Therefore, it is previous to both discursive thought and objective consciousness (of a substantiated Cartesian subject), and yet it is accessible by means of an intuitive method; it is nonetheless purely intellectual and authentically meditative – meditative philosophy, philosophy as art (ars).*

*There is enclosed a reproduction of the original text of the first paragraph of the Grundlage, as well as the respective translation, of my authorship. There is also a small glossary of the most important terms used by Fichte translated from German into Portuguese.*

**Key-words:** *Transcendental philosophy. German idealism. Fichte. Doctrine of science. Principles. I. Act. Cogito.*

## Abreviaturas

**CRPu** = *Crítica da Razão Pura* [A, B]

**GA** = *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*

LAUTH, Reinhard; JACOB, Hans [Eds.]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann V. (Günther Holzboog) [Ak.-Ausg.]

**Grundlage** = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [SW 1; GA I, 2]

**NT** = Nota do tradutor

**SW** = *Johann Gottlieb Fichtes Werke.* FICHTE, I.H. [Ed.]. Berlin: Veit, 1845

**WL** = Wissenschaftslehre

## SUMÁRIO

1. PRELÚDIO	
1.1 Natureza e Escopo desta Dissertação	12
1.2 <i>Fichte-Forschung</i>	15
1.2.1 “ <i>Status Questionis</i> ”	19
1.2.2 A Filosofia Sistemática de Fichte	26
2. INTRODUÇÃO	
2.1 O Idealismo Alemão	28
2.1.1 Conceito	30
2.1.2 Idealismo	35
2.1.3 O Idealismo de Fichte	40
2.2 Kant	45
2.3 Fichte, Hegel e Schelling	49
2.4 Fichte	51
3. EXCURSO: A “Filosofia do Ser”	53
4. O PRIMEIRO PRINCÍPIO DA <i>GRUNDLAGE</i>	
4.1 O Três Princípios da <i>Grundlage</i>	56
4.2 A Constituição de um Princípio	60
4.3 O Princípio Absolutamente Primeiro e o Método de Sua Descoberta	63
4.4 Ato – Fato [ <i>Tathandlung – Tatsache</i> ]	69
4.5 O Eu enquanto Sujeito Absoluto	73
5. O <i>COGITO FICHTEANO</i>	86
6. SUBSTÂNCIA E <i>EREIGNIS</i> : Espinosa e Ontologia Analítica	
6.1 Espinosa	91
6.2 Nota sobre Ontologia Analítica	94
7. À GUIA DE CONCLUSÃO	95
8. BIBLIOGRAFIA	100
9. ANEXOS	
9.1 Texto Original	106
9.2 Tradução	117
9.3 Vocabulário	128

## PRELÚDIO

### Natureza e Escopo desta Dissertação

São variados e profundos os problemas tratados, na virada do século XVIII para o XIX, pelos filósofos idealistas. Mas há um, em especial – o da relação do ser finito com o infinito –, que constitui, desde os gregos<sup>1</sup>, uma preocupação constante do pensamento ocidental. Porém, esse tema pode ser especificado sob diferentes perspectivas, uma das quais – a perspectiva eminentemente moderna – é a da relação entre pensamento e existência. O modo pelo qual Johann Gottlieb Fichte formula e procura resolver esse problema – na primeira exposição da *Doutrina da Ciência*, de 1794, a *Grundlage*<sup>2</sup> – é o tema do presente trabalho.

Naturalmente, nos limites de uma dissertação<sup>3</sup> não caberia mais do que um ensaio interpretativo, de compreensão. Este estudo apresenta aspectos históricos (sobretudo os capítulos 2 [Introdução], 5 [*Cogito* fichteano] e 6 [Substância e *Ereignis*]) e também sistemáticos (principalmente o capítulo 4<sup>4</sup> [O Primeiro Princípio da *Grundlage*] ), nem sempre sendo possível separá-los.

Na parte introdutória (2), fazem-se considerações genéricas acerca dos antecedentes históricos e do contexto ideológico da filosofia de Fichte, em geral, e da *Grundlage*, em especial. A rigor, grande parte dessas considerações até poderia

---

<sup>1</sup> Sobre o conceito de infinito na Grécia antiga, cf. MONDOLFO, R. *O infinito no pensamento da antigüidade clássica*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

<sup>2</sup> Mais especificamente, nos primeiros três parágrafos da primeira parte (filosofia teórica), nos quais Fichte expõe a sua teoria dos princípios.

<sup>3</sup> Não sendo o caso de defender tese original, abriram-se no entanto caminhos para investigação mais aprofundada.

<sup>4</sup> Como se trata, nesse capítulo, de fazer uma análise sistemática, textual, as respectivas referências bibliográficas se limitam nele quase exclusivamente a remissões ao texto original da *Grundlage*.

ser desprezada, visto tratar-se de pressupostos básicos, em certo sentido elementares, para a compreensão do pensamento fichteano, como é o caso sobretudo das idéias fundamentais do idealismo transcendental de Kant. No entanto, essa aparente ingenuidade filosófica revela, na verdade, algumas opções interpretativas que não deveriam ser ignoradas, como é o caso, por exemplo, daquela que indica o parentesco genético entre a apercepção transcendental kantiana e a intuição intelectual fichteana etc.

Após a Introdução, segue-se um breve excursão (3) sobre a chamada filosofia do ato de ser, em que se tecem considerações comparativas entre a ontologia de extração aristotélico-tomista e a ontologia transcendental fichteana.

Em seguida, então, tem-se o capítulo central deste trabalho (4), no qual se analisa a teoria dos princípios de Fichte, com ênfase no primeiro princípio, justamente aquele em que o nosso filósofo procede a uma transformação do *cogito* cartesiano. Começando por uma apresentação quase esquemática dos três princípios, passa-se em seguida a uma análise mais detalhada da estrutura e do movimento do primeiro deles, depois à questão do método fichteano, e, por fim, aos conceitos fundamentais de Ato e de Absoluto.

Como nessa parte nuclear se trata antes de tudo de ler, ou seja, de deixar falar o próprio texto original da *Grundlage*, nos dois capítulos seguintes (5 e 6) se procede então a uma leitura mais contextual, em que se situa na história das idéias a problemática e as tentativas fichteanas de solução. Em 6.2, aliás, indica-se pelo menos um aspecto da atualidade do pensamento de Fichte.

Como conclusão (7) se rememora o caminho de reflexão percorrido de modo bem sucinto, destacando-se as articulações conceituais mais importantes. Apontam-se também algumas possibilidades de aprofundamento da investigação.

Depois desses esclarecimentos acerca da natureza e do escopo desta dissertação, seu conteúdo e aspectos formais, importa agora dizer algumas palavras, igualmente a título de apresentação, sobre a história da história da filosofia do chamado Idealismo Alemão, em especial, da de Fichte.

### *Fichte-Forchung*<sup>5</sup>

O problema da estrutura e dos limites da consciência finita<sup>6</sup> levanta, para o idealismo, uma série de questões tão cruciais que acabam, no caso de Fichte, exigindo uma explicação total<sup>7</sup> do sistema, cujo equilíbrio interno se fazia cada vez mais difícil. A filosofia fichteana não é um bloco monolítico, mas um esforço ininterrupto<sup>8</sup> por achar respostas convincentes para esse problema.

Mas a série das respectivas respostas foi concebida por Hegel de uma maneira muito peculiar. Por necessidade sistemática, ele deu à especulação filosófica uma forma dialético-piramidal, figurando ele mesmo no seu vértice como protagonista que a todos supera: a tese de Fichte, classificou-a de “idealismo subjetivo”; Schelling representava para ele a antítese, o “idealismo objetivo”; a superação, a síntese, era o “idealismo absoluto”, do próprio Hegel.

---

<sup>5</sup> Cf. especialmente CRUZ CRUZ [1994].

<sup>6</sup> Outra formulação do mesmo problema da relação entre ser finito e infinito, que enfrentamos neste trabalho.

<sup>7</sup> O título completo da Doutrina da Ciência de 1794 é *Fundamentos de Toda a Doutrina da Ciência* [ou *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*].

<sup>8</sup> Os intérpretes e comentadores de Fichte deparam com uma dificuldade de relevo: o estabelecimento da unidade da filosofia fichteana. Essa dificuldade de índole hermenêutica foi suscitada pelo fato de que, desde o começo de sua vida de escritor (1792) até sua morte (1814), Fichte protagonizou provavelmente o mais surpreendente caso da história do pensamento ocidental, tendo refeito incessantemente seu sistema filosófico, denominado por ele Doutrina da Ciência. Com efeito, após a acusação de ateísmo de que foi objeto — e pela qual foi expulso de Jena, em 1799 —, Fichte renunciou a publicar suas investigações, convencido da ineficiência das obras impressas que não fossem acompanhadas de explicação oral. Uma vez instalado em Berlim, só publicou escritos populares, didáticos, suas lições fundamentais passando inadvertidas por aqueles que o haviam julgado precipitadamente, como Schelling e Hegel. Além disso, o modo pelo qual o filho de Fichte publicou anos mais tarde esses cursos — pois nem publicou todos, nem transcreveu cientificamente os originais — impossibilitou um juízo realmente crítico sobre vários aspectos de sua filosofia. Esses aspectos se vão esclarecendo à medida que a edição crítica, dirigida por R. Lauth, vai pondo à disposição dos investigadores materiais inéditos.

Posteriormente, muitos historiadores da filosofia adotariam essa visão hegeliana. Assim, esses três filósofos foram eles mesmos dialetizados num processo sintético *ascendente* — mais ideológico que cronológico —, dando origem ao conceito de “idealismo alemão”. Historiadores clássicos como F. Überweg, R. Kroner e N. Hartmann<sup>9</sup> aceitaram, cada um a sua maneira, o modelo hegeliano de progressão e superação. Essa simplificação é tanto mais grave quanto implica a desconsideração da época madura de Fichte (1801-14).

Felizmente, as investigações sobre Fichte realizadas, entre outros, por X. Léon, F. Medicus, G. Gurwitsch, H. Heimsoeth, M. Wundt, M. Guérault, A. Philonenko, e, sobretudo, por R. Lauth<sup>10</sup>, que estudam com mais senso crítico o conjunto do *opus* fichteano, abriram novas perspectivas. A velha interpretação atinha-se preferencialmente a suas primeiras obras (até 1795), as quais o próprio Fichte reiteradamente considerou imperfeitas. Desse modo, o Fichte superado por Hegel não foi senão a figura de Fichte que Hegel mesmo se forjou. Não admira, portanto, que se desse uma reação no sentido de recuperar-se o que fora perdido ou, por outra, do “retorno do reprimido”.

Não se pode tratar da filosofia de Fichte como se nada houvesse passado por sua cabeça depois de 1794. Por isso, as exposições monolíticas cometem um equívoco tão nefasto quanto as que sustentam uma mudança radical. À medida que amadurecia, Fichte ia eliminando aspectos acessórios de seu sistema que no começo pareciam exagerados ou estranhos. O sentido desse progresso deve

---

<sup>9</sup> KRONER, R. *Von Kant bis Hegel* [De Kant a Hegel]. Tübingen: Mohr, 1921-4. 2 v.; HARTMANN, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus* [A filosofia do idealismo alemão]. Berlin: Walter de Gruyter, 1923-9. 2 v.

<sup>10</sup> Em ordem cronológica de edição: LÉON, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902. MEDICUS, F. *Fichte: Dreizehn Vorlesungen*. Berlin, 1905. GURWITSCH, G. *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*. Berlin: Reuther, 1922. HEIMSOETH, H. *Fichte*. München, 1923. WUNDT, M. *Johann Gottlieb Fichte*. Stuttgart, 1927. GUÉROULT, M. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Paris: Les Belles Lettres, 1930. 2 v. LAUTH, R. *Die Idee der Transzendentalphilosophie*. München/Salzburg, 1965. PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1966.

explicar-se conforme o projeto fichteano de buscar um primeiro princípio absolutamente incondicionado. A esse respeito, R. Lauth diz o seguinte:

No período de Jena, Fichte chamou esse primeiro princípio de Eu, a fim de dar verbalmente expressão a seu caráter espiritual. O crasso mal-entendido dessa palavra o induziu depois a buscar outras expressões: sujeito-objeto etc. De 1800 a 1804, em confrontação ao mesmo tempo com o realismo superior de Jacobi-Reinhold e com o idealismo superior de Schelling-Hegel, Fichte lutou sem cessar pelo aperfeiçoamento da filosofia transcendental em seus princípios supremos. A *Doutrina da Ciência* de 1804 mostra que o ponto supremo da unidade dessa ciência não é a autoconsciência em sua imanência, mas a autoconsciência como manifestação do Absoluto; a *Doutrina da Ciência* situa-se no ponto de unidade e reunião do saber e da verdade absoluta que se revela nele.<sup>11</sup>

Além disso, Fichte declarou reiteradamente que era necessário distinguir entre a intelecção do núcleo do sistema da filosofia e o desenvolvimento e aplicação deste. A primeira é única, indiscutível e há que possuí-la de uma vez por todas; o segundo permite a correção e o aperfeiçoamento. Possui-se a Doutrina da Ciência em uma intelecção total, em um único ato; porém sua exposição discursiva pode partir de um ponto qualquer, já que supõe compreendido inicialmente o sistema de relações e determinações. Todo o esforço de suas inúmeras exposições é voltado para esse centro; uma vez alcançado, o próprio filósofo faz-se *Doutrina da Ciência*, ou seja, olho transparente a si mesmo<sup>12</sup>. O sistema expositivo como tal tem

---

<sup>11</sup> LAUTH, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. México, 1968. p. 28. *Apud*: CRUZ CRUZ [2003: 93]. E, comparando a versão de 1794 com a de 1804, conclui Lauth (*ibidem*, p. 57) desse modo: “Assim como o *Fundamento de Toda a Doutrina da Ciência*, de 1794, demonstrou a imanência do ser-consciente e desenvolveu sistematicamente todas as posições imanentes, assim a Doutrina da Ciência, exposta no ano de 1804, apresenta o perfeito tratamento do problema da transcendência. A Doutrina da Ciência (= Filosofia transcendental) não se situa na imanência absoluta da consciência [...], mas no ponto de reunião da consciência e daquilo que primeiramente funda e justifica a toda consciência, o Absoluto (= Deus).”

<sup>12</sup> Fichte escreveu um poema, intitulado apenas *Sonette*, em que trata d’O Olho de Urânia. Cf. SW VIII: 461-3: “...*Das ist’s. Seit in Urania’s Aug’, die tiefe/Sich selber klare, blaue, stille, reine/Lichtflammm’, ich selber still hineingesehen;/Seitdem ruht dieses Aug’ mir in der Tiefe/Und ist in meinem Sein, -- das ewige Eine,/Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen...*” [“...É isso. Desde que no olho de Urânia, a profunda/ para si mesma clara, azul, silente, pura/flama luminosa eu mesmo silenciosamente

mero caráter instrumental, destinado a desaparecer tão-logo se tenha dado a intelecção principal.

A auto-intuição é o ponto de partida da filosofia fichteana. Nisso Fichte jamais vacilou. A *Doutrina da Ciência* pretende expor o sistema desses modos de ação na intuição intelectual. Seu tema é a vida da razão.<sup>13</sup> Porém, a filosofia mesma não é intuição intelectual, mas a consciência ou o conceito dessa intuição: a representação do inobjetivo.

---

penetrei [com a vista];/Desde então repousa-me esse olho na profundidade/E é em meu ser -- o eterno um,/Vive-me no viver, vê em meu ver..." ]

<sup>13</sup> GA I, 463.

### “*Status Questionis*”<sup>14</sup>

Sobre o estado da discussão atual da *Fichte-Forschung* informam os *Fichte-Studien - Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*<sup>15</sup> da *Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft E.V.*, editados atualmente por Marco Ivaldo e Hartmut Traub, os quais documentam a investigação sobre Fichte mundo afora em volumes temáticos e de congressos.

Além dos *Fichte-Studien*, um panorama representativo da *Fichte-Forschung* pode ser encontrado em obras coletivas, tais como *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*.<sup>16</sup> Trata-se de um *Festschrift* por ocasião dos 80 anos de Reinhard Lauth, professor emérito da Universidade de Munique, mundialmente reconhecido como especialista em Fichte, e organizador (juntamente com Hans Jacob (+), Hans Gliwitzky (+) e Erich Fuchs) da edição crítica das obras completas<sup>17</sup> de Fichte. Contém 26 *papers* de estudiosos do pensamento fichteano, apresentados no congresso ocorrido na Universidade de Gênova, em 1999.

Em sua alocução de agradecimento destaca Lauth a presença dos jovens investigadores italianos que não só guardam com ele uma estreita relação de discípulo a mestre, como também – por meio do mestre – vincularam-se efetivamente a Fichte, cuja obra estudam com entusiasmo e cujas idéias difundem

---

<sup>14</sup> Ou melhor: estado da arte (da investigação da filosofia de Fichte, e não da questão-tema desta dissertação).

<sup>15</sup> Estudos Fichte – Contribuições para a história e sistemática da filosofia transcendental. Amsterdã: Rodopi, desde 1990. 28 v.

<sup>16</sup> O acesso filosófico-transcendental à realidade: contribuições da investigação atual de Fichte. FUCHS, E.; IVALDO, M.; MORETTO, G. (Eds.) Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. 684 p.

<sup>17</sup> *J.G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart: Frommann-Holzboog), a “GA”, cujo último volume, aliás, foi publicado em 2005.

em uma época em que o pensamento ocidental parece caminhar em uma direção oposta à indicada pelo grande idealista alemão.

Os trabalhos publicados nesse volume são relativamente curtos, mas bem elaborados e tecnicamente aparelhados, e versam sobre deferentes aspectos do pensamento fichteano. Uma característica comum a todos eles é a simplicidade, a despreensão em afetar erudição, concentrando-se no objetivo de mostrar como um pensamento severo, lógico, altamente especulativo, como o de Fichte, pode ser útil na solução de problemas atuais, sobretudo no campo da ética, da política e do direito.

Esses problemas foram em parte já identificados pelo próprio Fichte, sendo o móvel de sua filosofia justamente a intenção de solucioná-los. O problema central que, segundo ele, a filosofia deve solucionar é o da separação entre filosofia e vida, teoria e prática, natureza e liberdade, mundo objetivo e eticidade, Estado e indivíduo etc. Mas, sendo o idealismo um tipo de pensamento estranho aos filósofos contemporâneos, como é que o pensamento de Fichte poderia ser útil na resolução desses problemas?

O “estilo”, por assim dizer, dos trabalhos dos discípulos de Fichte-Lauth (ou do Fichte de Lauth...) consiste na tentativa de esclarecer as questões eminentemente práticas por meio de um pensamento logicamente rigoroso. Tal como Lauth o fez em suas investigações histórico-sistemáticas da filosofia moderna. O próprio Lauth pretende-se um continuador da tradição filosófico-transcendental, segundo ele iniciada por Descartes, desenvolvida por Kant e culminada na Doutrina da Ciência de Fichte. De fato, Lauth acredita representar a filosofia transcendental fichteana uma verdadeira solução dos problemas filosóficos mencionados.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> O que não significa que Lauth, como filósofo, limite-se simplesmente a reproduzir o pensamento de Fichte.

Os capítulos estão organizados em 6 seções. A primeira seção, I. *Idéia e sistemática da filosofia transcendental*, é introduzida por algumas páginas de autoria do próprio Lauth, intituladas “A primazia do acesso transcendental à filosofia”.<sup>19</sup> Trata-se de uma concisa mas ilustrativa rememoração dos principais momentos e figuras da filosofia transcendental – Descartes, Kant e Fichte. São emocionantes as palavras com as quais Lauth fala da “importância fundamental” da filosofia transcendental, à qual dedicou grande parte de seu trabalho acadêmico, como docente e investigador.

---

<sup>19</sup> Seguem-se os seguintes *papers*: Marek J. Siemek (Varsóvia), “Figura [*Bild*] e figurabilidade [*Bildlichkeit*] como conceitos centrais da epistemologia de Fichte”; Franz Bader (Eichstätt/Munique), “Idéia de sistema e teoria da interpessoalidade na Doutrina da Ciência de Fichte”; Marco Ivaldo (Nápoles/Roma), “A função constitutiva do dever na Doutrina da Ciência”; Faustino Fabbianelli (Munique), “A Filosofia Elementar e a Doutrina da Ciência: dois modelos de filosofia transcendental”, e Alberto Ciria (Munique), “Aparição [*Erscheinung*, fenómeno] e aparência [*Schein*]: a leitura transcendental de R. Lauth dos ‘Demônios’ de Dostoiévski”. II. *Articulação e estruturas da Doutrina da Ciência*: Giovanni Cogliandro (Roma/Reggio Calabria), “A dinâmica da quintuplicidade na Doutrina da Ciência Nova Methodo”; Yasuhiro Kumamoto (Osaka), “Liberdade moral e dever problemático no último Fichte”; Mateo Vincenzo d’Alfonso (Milão/Munique), “As formas plurais do fenómeno na Doutrina da Ciência de 1810”; Gaetano Rametta (Pádua), “O desenvolvimento dos pensamentos na Doutrina da Ciência de 1810”; Alessandro Bertinetto (Pádua/Madri/Turin), “‘Ver é um reflexo da vida’: imagem [*Bild*], vida e ver como conceitos básicos da lógica transcendental de Fichte”; Günter Zöller (Munique), “Vida e saber: o estado da Doutrina da Ciência no último Fichte”. III. *Theoria, aisthesis e praxis*: Manfred Buhr (Berlim), “Passagem do conhecimento filosófico à práxis: um ponto central da filosofia de Fichte”; Ives Radrizzani (Munique/Lausanne), “Da estética do juízo à estética da imaginação: ou a revolução copernicana da estética em Fichte”; Faustino Oncina Coves (Valência), “Direito ou estética como mediação entre natureza e liberdade: um dilema em Fichte?”; Hans Georg von Manz (Munique), “O problema da aplicação na ética: a superação fichteana do conceito tradicional de aplicação mediante seu conceito de constituição moral da realidade”; Giuseppe Duso (Pádua), “Filosofia política como filosofia prática no último Fichte”; Carla De Pascale (Bolonha), “A problemática dos direitos humanos em Fichte: uma retrospectiva crítica”; Liang Zhixue e Shen Zhen (Beijing), “Anotações a ‘Traços básicos da época atual’ de Fichte”; Adolf Anselm Schurr (Regensburg), “A concepção de uma teoria transcendental da formação [*Bildung*] de Johannes Schurr”. IV. *Filosofia da religião*: Franco Gilli (Turin), “Filosofia popular e Doutrina da Religião”; Giovanni Moretto (Gênova), “O cristianismo e a igualdade dos homens na Doutrina do Estado de 1813”. V. *Investigações históricas*: Claudio Cesa (Pisa), “A recepção da filosofia de Fichte na Itália”; Erich Fuchs (Munique), “A edição das Obras Completas de Fichte da Academia Bávara das Ciências”; e VI. *Questões atuais*: Albert Mues (Bamberg/Munique), “Antinomias ‘naturais’ na física na perspectiva da concepção transcendental da natureza no exemplo de pares cruzados de fótons”; Daniel Breazeale (Lexington), “Volta ao futuro: a relevância da Doutrina da Ciência para o século XXI”; Reinhard Lauth (Munique), “Alocução de encerramento”.

Em seu livro *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie* (1998), Lauth defende a tese segundo a qual o grande filósofo francês teria sido o primeiro filósofo transcendental<sup>20</sup>. Afirma que, felizmente, até sabemos a data de nascimento dessa filosofia: a noite de S. Martinho<sup>21</sup> de 1619, na qual Descartes teve a por ele mesmo chamada “revelação do alto”, que lhe inspiraria o *método*. Tudo era excepcional, não só em virtude da pessoa de Descartes, mas ao momento histórico da evolução do pensamento europeu em que o pai da filosofia moderna teve essa decisiva inspiração<sup>22</sup>:

Havia-se iniciado o processo de decomposição daquela unidade monolítica das idéias cristãs – que não admitiam concorrência –, [unidade] pacientemente alcançada ao longo do medievo; as idéias da Antigüidade pagã lutavam por vir à luz outra vez. Os líderes espirituais da época se empenhavam em desvendar as leis da *natureza* (mais tarde seriam as da sociedade). O propósito era viver de acordo com as forças naturais, à medida que o homem podia dominá-las, em primeiro lugar, conceitualmente. Todos os físicos – Bacon, Galileu, Kepler, Copérnico et al. – investigavam essas leis que, cada vez com maior clareza, determinavam um novo princípio fundamental, diferente do da Bíblia.<sup>23</sup>

Segundo Lauth, o descobrimento de um novo princípio significou, ao mesmo tempo, um enorme salto na evolução do pensamento europeu e um retrocesso, porque se supôs que o princípio não era *uno*, mas que havia uma *pluralidade* de primeiros princípios. Essa mudança de paradigma pode ser muito bem observada na modificação da idéia de Deus, levada a cabo por Espinosa: em vez do Deus Uno (*Eloha*), entram em cena os *Elohim* – o feixe de propriedades a que Espinosa

---

<sup>20</sup> Naturalmente, Fichte não pensava desse modo... Nesta dissertação, considerar-se-á a filosofia cartesiana conforme a interpretação tradicional, segundo a qual, *grosso modo*, trata-se de um pensamento substancialista e dualista.

<sup>21</sup> 10 de novembro.

<sup>22</sup> Muitos outros filósofos chegaram a suas idéias-força por meio de uma intuição ou inspiração; Ramon Llull, na Idade Média, o próprio Fichte e, no século passado, L. Polo, são apenas alguns exemplos.

<sup>23</sup> Cf. LAUTH [2001: 43]

continuou chamando de Deus. Para Lauth, trata-se de uma verdadeira “volta ao politeísmo”:

...porque há politeísmo ali onde se supõe uma *definitiva pluralidade* de princípios supremos. E isso repugna à essência da filosofia. A filosofia é, segundo sua essência, um afã pelo conhecimento do princípio da realidade, *do supremo* princípio. Quem renuncia – sem razão fundada – a esse afã e *quer* contentar-se com vários primeiros princípios, este abandona o terreno da filosofia.<sup>24</sup>

Em pouquíssimas pinceladas, Lauth pinta o quadro no qual emergiria, por meio de Descartes, a filosofia transcendental: o *naturalismo*. Assim, segundo Lauth, a importância da filosofia transcendental consiste justamente no fato de ela ter surgido como reação aos perigos representados pelo naturalismo. E se hoje falamos da relevância da filosofia de Descartes, Kant e Fichte para a solução de muitos dos problemas que dominam os debates científicos e filosóficos, é porque aquele naturalismo, que irrompeu no início da era moderna, continua dominando corações e mentes com uma força ainda maior que então. Porque hoje se é naturalista de um modo “totalmente natural”, inconsciente, irreflexivo, isto é, sem necessidade de explicar por que se é naturalista. E isso porque o naturalismo atual não tem mais adversário algum, quer seja a religião quer a metafísica ou a filosofia do espírito.

Lauth refere que o móvel do naturalismo, que conquistou os europeus no princípio da idade moderna, foi expresso abertamente pelo filósofo da *indução*, Francis Bacon, quando, no seu *Novum Organum*, escreveu: “Saber é poder!” Segundo Lauth, o método transcendental é justo inverso da indução baconiana. As

---

<sup>24</sup> Cf. LAUTH [2001: 44]

*Regulae ad directionem ingenii*<sup>25</sup> de Descartes são o resultado a que conduziu aquela inspiração de 1619. Cerca de dez anos depois, em 1630, Descartes

podia dar a conhecer publicamente a fecundidade da dedução euclidiana, agora estendida ao reino espiritual, cujo centro é o ato de imaginar [*Bilden*]. Descartes penetra no conhecimento da constituição fundamental do espírito – o *cogito*, isto é, a livre pretensão da verdade e de sua única legitimação possível: *cogito, sum; sum, Deus est* (*Regula XII*<sup>26</sup>). Com isso, avançou Descartes para o ponto mais alto da epistemologia, a *logologia*.

Para Lauth, o decisivo na filosofia cartesiana é o que se dá no *cogito* e não na *cogitatio*, ou seja, o que ocorre no pensamento enquanto *ato de pensar*, e não no pensamento enquanto *produto* desse ato. O ato de pensar – que é sempre meu, estritamente individual, pessoal, vale dizer, *subjetivo* – passa a ser o primeiro princípio de toda reflexão filosófica. Descartes, portanto, teria rompido com uma falsa concepção duas vezes milenar: a realização do *cogito* é, ao mesmo tempo, dedução, execução do método, autopropedêutica e consumação biográfica. Torna-se evidente que todo nosso saber é saber finito do Infinito, e que nesse ato existencial (de *pensar*) se dá o ser da razão a partir de Deus e de sua Verdade – justificadora de toda verdade. Deus não é aqui uma parte, ainda que excelente, do mundo, mas o princípio transcendental supremo, que possibilita o livre juízo da razão e seu operar no mundo.

Na seqüência, Lauth trata de Kant e Fichte e do que estes fizeram do projeto transcendental cartesiano. Mas aqui não é o lugar de prosseguir na exposição do seu artigo. Diga-se apenas que ele encerra assinalando

que o incrível e imprevisível ato da filosofia transcendental no meio do caminho do pensamento moderno foi – e é – que ela aniquila a

---

<sup>25</sup> *Regras para a direção do espírito*, obra concluída em 1628 (ano em que Descartes decide estabelecer-se na Holanda), mas publicada apenas postumamente.

<sup>26</sup> Regra 12 do escrito acima.

tese do naturalismo e torna evidente a validade absoluta da antítese do primado da razão prática e do dever absoluto, que só nela irrompe. Não obstante, não há que entender isso como se para a filosofia transcendental tese e antítese restassem meramente contrapostas, desunidas e irreconciliáveis, mas que ambas são concebidas na unidade do espírito. Assim nos conduz a filosofia transcendental ao único ponto de vista da firme verdade, contra e através da corrente que ameaça tragar nosso pensamento, dissolvendo-o em um perspectivismo fragmentador e em um ilimitado indiferentismo.<sup>27</sup>

Com esses dois *ismos* alude Lauth aos traços decerto negativos – um do campo teórico, e outro, do campo prático – que caracterizam a cultura atual do ocidente.

---

<sup>27</sup> Cf. LAUTH [2001: 51]

## A Filosofia Sistemática de Fichte

Tal como muitos filósofos antes (e alguns depois) dele, Fichte é um pensador sistemático. O pensamento sistêmico tem pelo menos três implicações. Primeira, que nosso saber, conhecimento e juízos, seguem-se ou podem ser inferidos de pressuposições freqüentemente não provadas e inconscientes. Segunda, que as estruturas fundamentais do saber estão conectadas de modo necessário. O primeiro aspecto do pensamento sistêmico refere-se aos princípios; o segundo, à consistência do saber. Ambos aspectos sintetizam-se na terceira implicação, a saber, que as pressuposições subjacentes aos nossos conhecimentos e juízos e as estruturas que medeiam entre eles podem ser reduzidos a um ponto de partida, um princípio, e dele podem ser derivados:

O epistemólogo [filósofo da ciência, praticante da Doutrina da Ciência] tenta deduzir de uma determinação fundamental qualquer da consciência – não cabe aqui dizer de qual – todas as restantes, enquanto necessariamente conectadas com a primeira, e determinada por ela.<sup>28</sup>

Assim, as exigências de princípio e de consistência do pensamento sistêmico são elevadas por Fichte à unidade e verdade do sistema.

Por mais estranha, problemática e até mesmo perigosa (Popper) que essa exigência sistemática possa parecer ao nosso pensamento afeito ao pluralismo e refratário à univocidade, para compreender-se o pensamento de Fichte é necessário refletir profundamente sobre esses problemas filosóficos, ou seja, a relação multiplicidade vs. unidade, pricipialidade vs. arbitrariedade, e as respectivas conseqüências epistemológicas, mas também éticas e ideológicas.

---

<sup>28</sup> GA I/7, p. 251: “Der Wissenschaftslehrer [geht] an den Versuch, aus irgend Einer ihm bekannten Grundbestimmung des Bewußtseyns – es gehört nicht hierher zu sagen, aus welcher – alle übrigen, als mit der ersten nothwendig verknüpft, und durch sie bestimmt, abzuleiten.”

A área mais interessante e fértil da *Fichte-Forschung* atual consiste provavelmente em perseguir e analisar a mudança semântica de conceitos filosóficos fundamentais sob as perspectivas sistemáticas escolhidas circunstancialmente por Fichte. Por exemplo, o deslocamento semântico no juízo fichteano acerca da natureza sob a perspectiva da filosofia do direito, da moral e da religião.

Absolutizados, os pontos de vista empírico, moral, jurídico, religioso e científico são unilaterais e, por conseguinte, falsos ou inválidos. Somente a clarificação dos limites entre validade e exigência ou pretensão nos quadros de uma fundamentação sistemática propicia-lhes um ponto de apoio seguro e verdade a seu saber. A Doutrina da Ciência de Fichte revela-se nesse aspecto como uma precursora de um – agora sistematicamente fundido – perspectivismo<sup>29</sup>, cujas sementes foram lançadas pelo próprio Kant e que assumiria a forma de um método específico do pensamento filosófico contemporâneo com Nietzsche e, mais recentemente, com José Ortega y Gasset.

---

<sup>29</sup> Um perspectivismo não mais no sentido relativista criticado mais acima por Lauth.

## INTRODUÇÃO<sup>30</sup>

### O Idealismo Alemão

O idealismo alemão foi (e em parte ainda é) uma das orientações filosóficas mais influentes da história. Tem raízes na história da cultura alemã. Mas nem por isso pode ser considerado um fenómeno por assim dizer “nacional”. Antes deve ser visto no horizonte de diferentes formas de influência, recepção e aculturação, em que o idealismo alemão interagiu com outros elementos da história cultural europeia, como ciência, religião<sup>31</sup>, arte, direito e política.

Assim, para compreender o idealismo alemão deve levar-se em consideração outras orientações filosóficas e culturais essenciais, tais como o empirismo britânico, o racionalismo, o iluminismo francês etc. Então se torna claro que o idealismo “alemão” foi (e é) um momento essencial do desenvolvimento cultural da Europa, unitário em sua diversidade.

Salvo melhor juízo, ainda não se escreveu uma abrangente história da recepção e repercussão do idealismo alemão fora da Europa. Mas é sabido que à época de seu surgimento, o idealismo alemão já era percebido em outras nações europeias como estímulo intelectual ou desafio à reflexão. São relativamente recentes os estudos históricos e sistemáticos do idealismo alemão, alguns já clássicos, como os de

---

<sup>30</sup> Baseio-me fortemente em SANDKÜHLER [2005], CRUZ CRUZ [1994] e em RAVAGLI [1993].

<sup>31</sup> A seguir mencionarei alguns desses aspectos de modo sucinto. Em virtude dos interesses iniciais e da formação dos grandes expoentes do idealismo alemão (Fichte, Hegel e Schelling, bem como Hölderlin, foram colegas de seminário), darei algum destaque ao aspecto religioso, o protestantismo.

Hartmann (1923-9) e Kroner (1921-4)<sup>32</sup>, mas também os de Hösle, Gamm<sup>33</sup> e, sobretudo, os de Henrich e Sandkühler [2005].

A investigação sobre o Idealismo Alemão está longe de ser concluída ou mesmo conclusiva. O Idealismo Alemão não se esgota com os grandes mestres, Kant, Fichte, Hegel e Schelling. Os primeiros românticos p.ex. já se diziam idealistas.<sup>34</sup> O idealismo alemão desenvolveu-se em constelações<sup>35</sup> amplas e complexas, cujo estudo tem de levar em consideração sua dimensão mais profunda, bem como ramificações e entrecruzamentos.

---

<sup>32</sup> Tanto Kroner como Hartmann defendem, como vimos, cada um a seu modo, uma linha de desenvolvimento que levaria “de Kant a Hegel”. Essa concepção revelar-se-ia excessivamente superficial ou simplificadora, tendo graves conseqüências sobretudo para a *Fichte-Forschung*.

<sup>33</sup> GAMM, Gerhard. *Der Deutsche Idealismus*. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart: Reclam, 1997.

<sup>34</sup> Sobre a filosofia do romantismo cf. BORNHEIM [ ].

<sup>35</sup> “Constelações” é uma referência ao título-programa de obra sobre o Idealismo Alemão da autoria de D. Henrich [*Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795)], publicada em 1991 e recentemente ampliada e aperfeiçoada em sua obra-prima, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus – Tübingen-Jena 1790-1794* [Fundamentação a partir do eu: investigações sobre a pré-história do idealismo (em Tübingen e Jena, de 1790 a 1794)], em dois volumes, totalizando mais de 1700 p.

## Conceito

Idealismo é o nome que designa certo tipo de teoria filosófica, o qual, pelo menos desde Kant, foi também empregado por alguns filósofos para designar sua filosofia. O idealismo, *lato sensu*, abrange todas as doutrinas das idéias, tais quais as conhecemos desde Platão. A rigor, porém, possui ao menos três características distintivas: ontológica, epistemológica e ética.

Como ontologia, o idealismo afirma a existência de entidades espirituais ou ideais – as idéias –, que não podem ser reduzidas a entidades materiais. Como epistemologia, defende a tese segundo a qual o mundo fenomênico, exterior, não é independente das representações dos sujeitos pensantes. E, como ética, propõe concepções normativas da fundamentação e justificação da ação humana, da práxis, a partir da razão, de princípios racionais.

É no interior desse tipo, dessa forma filosófica que se localiza – sob a alcunha de Idealismo Alemão – o período da história da filosofia que vai de Kant ao Schelling tardio. Embora em si mesma heterogênea, essa constelação filosófica se compreendia, enquanto movimento intelectual em plena era da razão, como manifestação da razão, como ciência ou saber do todo, como liberdade, direito e progresso.

De uma supostamente idílica vida contemplativa em idéias abstratas, os idealistas alemães não tinham nada. Compreendiam-se como intelectuais engajados na passagem para uma nova era. Segundo eles, a filosofia não tinha uma relação meramente exterior com a queda do Antigo Regime na Revolução Francesa e com a instauração da moderna sociedade burguesa. O mesmo pensavam acerca das

mudanças havidas nas concepções estéticas e religiosas bem como no saber científico e propriamente filosófico.

É desse ponto de vista que se pode afirmar a unidade fundamental, de projeto, dessas concepções e sistemas filosóficos que tradicionalmente se veio a denominar Idealismo Alemão. Mas os próprios filósofos, participantes desse movimento, não denominaram a si mesmos idealistas *alemães* e a suas respectivas filosofias Idealismo *Alemão*. Essa foi uma tarefa que caberia a seus discípulos, sobretudo aos de Hegel, e adversários, como veremos mais abaixo.<sup>36</sup>

Raramente um conceito típico, em geral designado por um nome terminado em “ismo”<sup>37</sup>, foi (ou é) auto-atribuído por uma escola ou orientação filosófica, como idealismo etc. Na maioria dos casos, trata-se de criação de críticos e/ou adversários (com sentido pejorativo) com vistas a estabelecer uma relação de oposição entre os ismos, como idealismo vs. materialismo, idealismo vs. realismo etc. Trata-se, portanto, de termos relacionais correlatos: não se pode pensar o idealismo sem referi-lo ao materialismo ou ao realismo.

Assim, sempre segundo Sandkühler [2005: 5], desde Wolf o termo idealismo designa o veto contra as concepções materialistas (às quais pertencia, aliás, o substancialismo espinosista). Para Wolf, como já para Leibniz, idealista é todo aquele que afirma a existência ideal da alma e nega a existência do mundo e dos corpos.<sup>38</sup> Como termo técnico-filosófico auto-atribuído, o nome idealismo aparece com Kant e em contraposição a naturalismo, materialismo, realismo e dogmatismo.

---

<sup>36</sup> Quanto à famigerada evolução linear, que se teria dado no Idealismo Alemão, de Kant a Hegel, essa foi sobretudo obra de Richard KRONER [1921-2]. Cf. nota acima, bem como as considerações sobre a *Fichte-Forschung*.

<sup>37</sup> Tanto é assim que esse sufixo veio a ser substantivado: os Ismos.

<sup>38</sup> Daí provavelmente a conotação pejorativa, mencionada acima, segundo a qual os idealistas seriam nefelibatas.

Entretanto, o emprego do conceito idealismo pelos próprios idealistas alemães não era estritamente coerente nem muito menos consensual. Esses filósofos não apenas polemizavam contra seus adversários diretos, os realistas, como também disputavam entre si acerca da verdadeira concepção de idealismo. Assim, para distinguir a própria posição da posição dos idealismos adversários, os idealistas alemães as qualificavam mediante adjetivos tais como transcendental (Kant), crítico (Fichte), absoluto (Hegel), dogmático, mau etc.<sup>39</sup>

O termo composto Idealismo Alemão foi empregado pela primeira vez pelos materialistas Marx e Engels, em 1845, na obra-polêmica *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik*<sup>40</sup>, escrita contra a esquerda hegeliana. De acordo com o espírito da época, porém, Marx e Engels empregavam a expressão idealismo como sinônimo de ideologia: *Die deutsche Ideologie*<sup>41</sup> é o título de manuscrito dos mesmos autores. A expressão Idealismo Alemão só seria empregada no sentido puramente técnico-filosófico, portanto não-ideológico<sup>42</sup>, duas décadas mais tarde, pelo neokantiano F.A. Lange em seu clássico *Geschichte des Materialismus* [História do Materialismo].

Definitivamente entronizada parece estar a locução apenas com W. Dilthey, em 1883, na sua *Einleitung in der Geisteswissenschaften*<sup>43</sup>, que a emprega sem nenhuma cerimônia. Mas uma definição consensual de idealismo nunca existiu. E a expressão Idealismo Alemão ainda permanece controvertida. Tanto que, alternativamente, emprega-se também a expressão Filosofia Clássica Alemã. Mas

---

<sup>39</sup> No limite, quando a intenção era fixar uma terceira posição intermediária, sintética, criaram também neologismos tais como real-idealismo e ideal-realismo (Fichte, em primeiro lugar).

<sup>40</sup> A sagrada família ou Crítica da crítica crítica.

<sup>41</sup> A ideologia alemã, escrito em 1845-6 e publicado apenas em 1932.

<sup>42</sup> Não-ideológico no sentido estrito, político, e não no sentido lato, de uma suposta neutralidade axiológica.

<sup>43</sup> Introdução às ciências do espírito (ou ciências noológicas).

com essa estratégia terminológica, formal, não se resolve o problema temático, de conteúdo.

Em suma, o nome Idealismo Alemão é tão genérico que, a título de abreviação, mas também de padronização e manipulação, abrange coisas bem diversas. Do ponto de vista estritamente da terminologia científica, portanto, trata-se de um nome irremediavelmente impróprio. Entre outras razões, que sustentam essa conclusão pessimista, podem-se destacar então as seguintes:

- Os sistemas e visões de mundo do *Idealismo Alemão* não só são idealistas de modos bem diversos, como também contêm críticas mais ou menos radicais ao idealismo<sup>44</sup> bem como programas para a sua superação;
- Essas filosofias interagem dos modos os mais diversos com filosofias de outras nações e culturas, seja em diálogo direto com contemporâneos europeus, seja com recurso à história da filosofia;
- O nome Idealismo Alemão acaba levando a simplificações empobrecedoras, à medida que reduz ao mesmo denominador comum a época que vai da fase crítica de Kant (1781) até a morte de Schelling (1854). Um arco de quase três quartos de século (!), no qual não faltam adversários do idealismo igualmente dignos da consideração histórica e sistemática;
- O Idealismo Alemão não se reduz aos quatro grandes nomes, Kant, Fichte, Hegel e Schelling, muito menos apenas aos três últimos. Embora à primeira vista isso pareça algo indiscutível, sobretudo nos manuais. Afinal, esses filósofos eram tão intimamente ligados entre si, que, quando se investiga

---

<sup>44</sup> Já na própria *Crítica da razão pura*, uma espécie de certidão de nascimento do Idealismo Alemão, encontra-se uma “Widerlegung des Idealismus” (refutação do idealismo).

alguma questão qualquer em um deles, torna-se necessário ou no mínimo recomendável que se investigue a influência ou herança, nesse particular, desse filósofo em relação aos demais. Justamente aí surge o perigo de perder de vista o todo das mais complexas e até contraditórias constelações, fixando-se tão-somente nos quatro (ou três) grandes pensadores. Como se eles não tivessem vivido em uma das épocas da mais intensa discussão filosófica de toda a história. E da qual participaram muitos outros importantes (mas quase esquecidos) pensadores<sup>45</sup>. Embora Kant, Fichte, Hegel e Schelling tenham produzido sua obra freqüentemente em reação uns aos outros, o diálogo (ou o polílogo) entre eles não era seu principal, nem muito menos único, objetivo;

- Outro perigo consiste em considerar a seqüência temporal que vai de Kant a Hegel ou mesmo ao Schelling maduro como se fosse uma evolução necessária, teleológica. A tentação é tanto maior quanto, como vimos, foi um dos próprios membros desse grupo, Hegel, quem estabeleceu formalmente<sup>46</sup> essa linha interpretativa, considerando-se a si mesmo como o ponto final de um desenvolvimento dialético inexorável. Já Schelling, que sobreviveu a Hegel, rechaçou veementemente essa interpretação;
- Embora seja considerado um movimento eminentemente filosófico, o Idealismo Alemão surgiu e desenvolveu-se em explícita e deliberada interação com outros fenômenos culturais tais como arte, religião, ciências naturais, direito e política e suas respectivas teorias.

---

<sup>45</sup> O próprio Fichte estava em permanente diálogo com figuras tais como Jacobi, Maimon, Reinhold, Schiller et al., como veremos.

<sup>46</sup> Nas suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lições sobre a história da filosofia], proferidas entre 1816 e 1830 e publicadas entre 1833 e 1836.

## Idealismo

Kant, o fundador do “idealismo crítico”<sup>47</sup> ou “transcendental”, sempre procurou distanciar-se daquele idealismo *a la* Berkeley, caracterizado pelo solipsismo expresso no dístico “*esse est percipi*”<sup>48</sup>. Escreve Kant:

O idealismo (entendo aqui o *material*) é a teoria que considera a existência dos objetos no espaço fora de nós ou meramente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa* e *impossível*: o *primeiro* é o [idealismo] *problemático* de *Descartes*, que considera indubitável apenas uma afirmação empírica (*assertio*), nomeadamente, *eu sou*; o *segundo*, é o [idealismo] *dogmático* de *Berkeley*, que considera o espaço, com todas as coisas às quais ele adere como condição inseparável, algo que seria impossível em si mesmo e, por isso, [considera] também as coisas no espaço simples ficções. O idealismo dogmático é inevitável quando se encara o espaço como propriedade que deve convir às coisas em si mesmas; pois então, com tudo aquilo a que serve de condição, ele é uma coisa absurda. Mas o fundamento desse idealismo foi rechaçado por nós na estética transcendental. O [idealismo] *problemático*, que nada afirma sobre isso, mas alega apenas a incapacidade de provar uma existência fora da nossa por meio de experiência imediata, [esse idealismo] é racional e conforme a um meticuloso modo filosófico de pensar, nomeadamente, [aquele de] não permitir juízo decisivo algum antes de ser encontrada uma prova suficiente.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Um dos nomes escolhidos também por Fichte para designar a própria filosofia, a sua Doutrina da Ciência.

<sup>48</sup> Sem querer entrar no mérito da questão, registre-se apenas que, para Berkeley, o “*solum ipse*” constituía um experimento mental, um *Gedankenexperiment*, concebido com o intuito de rechaçar o ateísmo; além disso, que a fórmula completa de Berkeley diz que “ser é ser percebido ou perceber” (*esse est percipi vel percipere*).

<sup>49</sup> KANT. *Kritik der reinen Vernunft*, B 274-5: “Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transz. Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen

Kant delimita então o próprio idealismo crítico-transcendental dos demais idealismos, como segue:

O princípio de todo idealismo genuíno, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contido nesta fórmula: “Todo conhecimento por meio dos sentidos e a experiência não é mais que mera aparência, e só nas idéias do entendimento puro e da razão está a verdade.”

O princípio que, em geral, rege e determina meu idealismo é, ao contrário: “Todo conhecimento das coisas por meio do entendimento puro, ou da pura razão, não é senão mera aparência e somente na experiência está a verdade.”

Porém isso é, precisamente, o oposto àquele pretendo idealismo: como cheguei eu, pois, a servir-me dessa expressão com um propósito completamente oposto, e como chegou o censor a vê-lo por toda parte?

A solução dessa dificuldade repousa em algo que, se se quisesse, muito facilmente se poderia depreender do contexto do escrito. O espaço e o tempo, com tudo o que em si contêm, não são as coisas ou suas propriedades em si, mas correspondem somente aos fenômenos das mesmas; até aqui estou de acordo com aqueles idealistas. Só que estes, e entre eles especialmente Berkeley, consideram o espaço como uma mera representação empírica que, do mesmo modo que os fenômenos, somente nos seria conhecida por meio da experiência ou da observação, juntamente com todas as suas determinações. Ao contrário, eu mostro que o espaço (e, igualmente, o tempo, ao qual não prestava atenção Berkeley), juntamente com todas as suas determinações, pode ser conhecido por nós *a priori*, porque, do mesmo modo que o tempo, está dado em nós antes que toda observação ou experiência como pura forma de nossa sensibilidade e torna possível toda intuição da mesma; por conseguinte, também todos os fenômenos...

Meu assim chamado idealismo (propriamente crítico) é, pois, de uma classe completamente especial, a saber, de tal natureza, que inverte o ordinário e que, por isso, todo conhecimento *a priori*, mesmo o da geometria, recebe antes de tudo realidade objetiva, a qual, sem essa idealidade, provada por mim, do espaço e do tempo, não poderia, de modo algum, ser afirmada pelos mais zelosos realistas. Em tal estado de coisas, desejaria eu, para evitar toda má

---

*durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben.”* [S. 328 ff. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 23989. (Vgl. Kant-W Bd. 3, S. 254 ff.)]

inteligência, poder denominar de outro modo esse meu conceito; porém, não se pode facilmente realizar essa mudança de um modo pleno. Seja-me, pois, permitido chamar-lhe no futuro, como antes se disse, idealismo formal, ou, melhor ainda, idealismo crítico, para diferenciá-lo do[s idealismos] dogmático de Berkeley e cético de Descartes.<sup>50</sup>

O idealismo kantiano foi objeto de intensivo debate na Alemanha, desde a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) até pelo menos a publicação da segunda parte da *Grundlage* (1795). Suas idéias de modo algum foram aceitas sem resistência e oposição; antes, foram combatidas de diferentes lados, p. ex. pelo dogmatismo (Moses Mendelssohn<sup>51</sup>), ecletismo (D. Tiedemann, Ch. Garve), ceticismo e mesmo pelo fideísmo<sup>52</sup> (protestante e também católico) etc.

---

<sup>50</sup> KANT. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Ak. 205-8: "Der Satz aller echten Idealisten, von der Eleatischen Schule an, bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: »alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit«.

*Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: »Alles Erkenntnis von Dingen, aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit«.*

*Das ist ja aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealism, wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Rezensent, ihn allenthalben zu sehen?*

*Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge, oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu Erscheinungen derselben, bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum vor eine bloße empirische Vorstellung an, die eben so, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelt der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er so wohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht...*

*Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealism ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis a priori, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandnis der Sachen wünschte ich nun, allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl tun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden. [S. 220-3. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 24897-900 (vgl. Kant-W Bd. 5, S. 253-4)]*

<sup>51</sup> Cf. suas *Morgenstunden* (1785), nas quais defende – contra Kant – o argumento ontológico.

<sup>52</sup> É conhecida a simpatia de Kant pelo pietismo.

Críticos de Kant já mais conhecidos foram Hamann, Herder e Jacobi. Os três irracionalistas defendiam a certeza imediata, intuitiva, e a tradição em detrimento do pensamento reflexivo, discursivo. Hamann fazia uma crítica externa, do ponto de vista cristão; Herder fazia uma crítica naturalista, e Jacobi, uma crítica interna, procurando identificar as contradições não só do idealismo transcendental como de toda filosofia.

Naturalmente, na mesma época, Kant não teve apenas adversários, mas também simpatizantes e discípulos. Reinhold, p. ex., foi um simpatizante ao mesmo tempo entusiasta e crítico: considerava a doutrina kantiana uma espécie de novo Evangelho da razão, mas procurava eliminar suas contradições internas.

Nesse contexto, vale lembrar que o próprio Kant considerava a *Crítica* apenas uma “propedêutica” para o sistema da razão:

...podemos encarar uma ciência da simples avaliação da razão pura, das suas fontes e seus limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Tal [ciência] teria de chamar-se não uma *doutrina*, mas somente *Crítica* da razão pura, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para a ampliação, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável. Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos, à medida que este deve ser possível *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> KANT. *Kritik der reinen Vernunft*, S. 65-6: “...so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in Ansehung der Spekulation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung un-serer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen. [Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 23726-7 (vgl. Kant-W Bd. 3, S. 62-3)]

Outros importantes críticos do idealismo kantiano foram S. Maimon<sup>54</sup> e G.E. Schulze, que escrevia sob o pseudônimo de Aenesidemus<sup>55</sup>. Suas críticas, de caráter radicalmente cético, pareciam ter deixado o kantismo num beco sem saída.

Justamente então surge uma nova cultura intelectual, em busca do verdadeiro *espírito* da filosofia crítica<sup>56</sup>. E é esse movimento que se passaria mais tarde a denominar Idealismo Alemão.

---

<sup>54</sup> *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen* (1790) [Ensaio sobre a filosofia transcendental com um anexo sobre o conhecimento simbólico e notas].

<sup>55</sup> *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (1792) [Enesidemus ou sobre os fundamentos da filosofia elementar apresentada em Jena pelo Sr. Prof. Reinhold, com uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão].

<sup>56</sup> Seguindo-se aparentemente a sugestão do próprio Kant, segundo a qual se deve procurar compreender um filósofo melhor do que ele mesmo se compreendia.

## O Idealismo de Fichte

Os problemas, argumentos e teorias kantianos foram, assim, recepcionados por seus contemporâneos de modo extraordinariamente crítico e criativo. As interpretações, tentativas de soluções e teorias alternativas foram surgindo em relação mais ou menos direta, com maior ou menor fidelidade ao pensamento original do próprio Kant.

Fichte pretendeu ter desenvolvido a sua Doutrina da Ciência em pleno acordo com o idealismo transcendental kantiano<sup>57</sup>. Sem dúvida, porém, fazendo uma crítica severa – que radicaliza a revolução copernicana efetuada por Kant – a seu realismo estéril e oco da existência de coisas incognoscíveis em si mesmas. Trata-se, para ele, de resolver “[...] a verdadeira questão polêmica entre idealismo e realismo”, a saber, “que caminho se deve tomar na explicação da representação?”<sup>58</sup>

A resposta a essa questão, Fichte a dá em 1797, na *Primeira Introdução à Doutrina da Ciência*, desse modo:

O idealismo explica [...] as determinações da consciência pela atividade da inteligência. Para ele, esta é apenas ativa e é absoluta, não sendo paciente; e não o é porque, de acordo com o postulado do idealismo, a inteligência é o primeiro e o supremo, não antecedendo a este nada que nos possa fazer vê-lo como passivo. Pelo mesmo motivo, tampouco corresponde a ele a inteligência nem um ser propriamente dito nem subsistência alguma, porque tais coisas são o resultado de uma ação recíproca. A inteligência é, para o idealismo, um atuar, e absolutamente nada mais; nem sequer deve chamar-se um ser ativo, já que por essa expressão se denota algo subsistente dotado de atividade. Mas o idealismo não tem nenhum fundamento para admitir algo semelhante, dado que ele não se acha

---

<sup>57</sup> Sobre o kantismo de Fichte, cf. NAVARRO [1975].

<sup>58</sup> *Grundlage* [SW I: 155-6].

em seu princípio e que tudo o mais há de ser unicamente deduzido.<sup>59</sup>

Na *Exposição da Doutrina da Ciência* de 1801, então, Fichte resume o princípio de sua filosofia do seguinte modo: “Este é o verdadeiro espírito do idealismo transcendental: todo o ser é saber.”<sup>60</sup> Um ano antes, Schelling<sup>61</sup> já acreditava poder corrigir e completar a solução fichteana de uma síntese entre realismo e idealismo, sob o modo de uma síntese entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental. Mas isso já foge do objetivo do presente capítulo. Para finalizar, apenas mais algumas palavras sobre o conceito fichteano de saber.

[Antes porém, uma breve nota sobre o suposto nominalismo fichteano. Fichte, afinal era realista ou nominalista? Por nominalismo entende-se a doutrina segundo a qual só existem as substâncias singulares, tudo o mais reduzindo-se a meros nomes, ou seja, não existem entes abstratos e universais.<sup>62</sup> Ora, para Fichte, as idéias ou conceitos universais são formas reais de manifestação do saber absoluto, que, por sua vez, é o esquema do absoluto. Nesse sentido, Fichte não seria nominalista. De outro lado, as idéias existem como formas que devem ser (forma prática) e nesse sentido Fichte não é simplesmente realista. Sobre esse

---

<sup>59</sup> FICHTE. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, S. 35: “Der Idealismus erklärt [...] die Bestimmungen des Bewusstseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Seyn, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist.” [Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33560 (vgl. Fichte-W Bd. 1, S. 440)]

<sup>60</sup> FICHTE. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Aus dem Jahre 1801, S. 54: “Dies der wahre Geist des transcendentalen Idealismus. Alles Seyn ist Wissen.” [Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 34168 (vgl. Fichte-W Bd. 2, S. 35)]

<sup>61</sup> *System des transcendentalen Idealismus* (1800) [Sistema do idealismo transcendental].

<sup>62</sup> Contrariamente, o realismo é a doutrina segundo a qual algum universal é real ou existe.

ponto, Fichte<sup>63</sup> diverge do realismo platônico. Sua posição transcendental indica uma perspectiva diversa da que estabelece uma oposição entre realismo e nominalismo. Com efeito, o projeto fichteano consiste justamente em construir um realismo no interior do idealismo transcendental, ou seja, no interior da reconstrução reflexiva dos atos da consciência.]

Como vimos, Fichte reelaborou várias vezes a sua Doutrina da Ciência. A partir da versão da Exposição acima mencionada, de 1801, até as últimas conferências de 1812, mostra-se uma tendência cada vez maior em conceber o saber de si e do mundo, fundados no Eu, não apenas como saber absoluto, mas ao mesmo tempo como reflexão de um absoluto divino processual. Fichte não tenta, contudo, fundar o saber fático imediatamente em um absoluto enquanto ser divino, tal como, segundo pensa, teria feito Espinosa. Em vez disso, ele distingue entre essência (*Wesen*) e imagem (*Bildlichkeit*, figurabilidade) do absoluto, designando esta última como primeira aparição a qual como que apresentaria sua imagem ou esquema originário. Apenas por esse meio se manifestaria então o próprio absoluto, como uma espécie de reflexo no saber fático, à medida que ele se figuraria ou expressaria neste último.

Retomando a exposição do Idealismo Alemão, agora sobre uma base mais sólida, histórica e conceitual. O Idealismo Alemão, de Kant a Schelling<sup>64</sup>, não foi apenas uma das mais significativas contribuições dos alemães para a cultura européia, em especial, e ocidental, em geral, mas também um dos pontos mais altos de toda a

---

<sup>63</sup> Cf., p. ex., a *Sittenlehre* [Doutrina dos costumes], de 1812.

<sup>64</sup> A seqüência mais usual dada aos nomes dos idealistas alemães é Kant-Fichte-Schelling-Hegel, conforme o título da obra de Richard Kroner (1921-4), *Von Kant bis Hegel* [De Kant a Hegel]. Essa seqüência não obedece a cronologia das respectivas obras (Schelling sobreviveu a Hegel por muitos anos), mas a uma opção histórico-filosófica, a saber, a do próprio Hegel como superador dos momentos anteriores. Uma das razões dessa escolha é, certamente, o desconhecimento de várias obras de Fichte, sobretudo da maturidade, por parte tanto de Schelling quanto de Hegel, desconhecimento que foi perpetuado, até recentemente, por seus intérpretes. Hartmann e Kroner, entre muitos outros, são tributários dessa corrente interpretativa. Cf. agora CRUZ CRUZ [1994].

história da filosofia. E isso apesar do descrédito e do aparente desmantelamento do idealismo<sup>65</sup> no fim do século XIX e no século XX.

Entende-se por Idealismo Alemão, portanto, a época da história da filosofia ocidental em que, na esteira da revolução kantiana da filosofia, num período relativamente curto e em intensivo debate entre si, surgiram vários sistemas filosóficos altamente especulativos.

O atributo “alemão” não aponta apenas para o fato óbvio de que os representantes dessa corrente eram alemães ou escreviam em alemão. Mais que isso, significa que estavam radicados profundamente na vida cultural alemã. Como mostra a relação de proximidade entre eles e os grandes vultos da época; por exemplo, entre Fichte e os poetas clássicos Goethe e Schiller<sup>66</sup>, tendo mesmo chegado a manter com este último discussões pessoais sobre questões de estética.

Mas o seu vínculo com a vida espiritual alemã vai muito além desse contato com artistas. Com efeito, sem a teologia protestante, as especulações de Fichte, Hegel<sup>67</sup> e Schelling simplesmente não são compreensíveis. De fato, os três iniciaram a sua carreira acadêmica com o estudo da teologia (estudo que, aliás, após quatro anos,

---

<sup>65</sup> Aparente, pois demolido não foi exatamente o Idealismo Alemão, mas certa interpretação redutora deste, por parte de espíritos menos aptos ao rarefeito ar especulativo, que, por sinal, encontraram o seu nicho na contingência, historicidade, no relativismo, materialismo, cientificismo, ceticismo, numa palavra: na empiria. O “desvio” de um entendimento mais profundo da filosofia idealista, transcendental, redundante, portanto, na substituição das intuições idealistas por suas imagens reflexas, por assim dizer, “invertidas”: positivismo, ateísmo, nacionalismo, enfim, na negação do espírito.

<sup>66</sup> Evidentemente, tanto Goethe quanto Schiller são mais que “meros” poetas.

<sup>67</sup> “Lo que Lutero iniciou como creencia en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el Espíritu, madurado ulteriormente, se ha esforzado por comprender en el concepto” (HEGEL. *Philos. d. Rechts*, Vorrede, Berlin: E. Gans, 1840. p. 19). “Lutero, quebrantando los votos religiosos en la cristiandad y la estructura jerárquica de la Iglesia –con su ‘¡todos somos pastores!’–, obtuvo la libertad y la autonomía del espíritu que se despliega en sí y para sí, y es, por tanto, la divinidad misma. Sólo con Lutero comenzó en germen la libertad del espíritu [...] De esta forma, en lo más íntimo del hombre se ha hecho un sitio donde él está únicamente cabe sí y cabe Dios, y cabe Dios él está únicamente en cuanto es él mismo: en la conciencia debe encontrarse cabe sí como en su propia casa” (HEGEL. *Gesch. der Philosophie*. Berlin: C. L. Michelet, 1844. p. 227 s.; 230 s.).

Fichte interromperia sem ainda ter obtido o diploma). Assim, de certo modo, o Idealismo Alemão consistiu numa forma secularizada<sup>68</sup> de reflexão teológica<sup>69</sup>.

Em Fichte, por exemplo, encontra-se certo traço da teologia de Lutero, a saber, a importância atribuída à certeza da fé. É ela, a certeza, que está por trás de seu “subjetivismo”. Na filosofia teórica fichteana, aparece ela, por exemplo, na concepção de que tudo se baseia na posição do eu, que de modo espontâneo e ativo põe, num ato-ação<sup>70</sup> [*Tathandlung*], não apenas a si mesmo, mas também os objetos – o não-eu contraposto no e ao próprio eu. Na sua filosofia prática, esse “subjetivismo protestante” de Fichte se mostra, por exemplo, no fato de ele defender a Revolução Francesa com o argumento segundo o qual bastaria as pessoas seguirem as leis que as elas mesmas se dão. Assim, o tal “subjetivismo” fichteano pode ser considerado uma forma acentuada do empenho pela certeza pessoal, individual, característica de toda a época moderna, ainda que em múltiplas formas.

---

<sup>68</sup> No sentido de filosófica: teologia filosófica. Cf. WEISCHEDEL [1984].

<sup>69</sup> O Fichte maduro, especialmente a partir da Doutrina da Ciência de 1804, não exitará, p. ex., em alternar os termos “absoluto” e “Deus”.

<sup>70</sup> Doravante, apenas “Ato”; cf. abaixo nota sobre a tradução portuguesa desse neologismo fichteano.

## Kant<sup>71</sup>

Como se sabe, segundo Kant<sup>72</sup>, para que a filosofia alcançasse o nível das outras ciências, a razão deveria ser submetida, por ela mesma, a uma crítica fundamental, universal e sistemática. Ele pretendia fazer uma crítica da faculdade racional<sup>73</sup> como tal, concernente a todo conhecimento que ela, independentemente da experiência, pode almejar: decidir da possibilidade ou impossibilidade da metafísica e determinar tanto as fontes, quanto o alcance e os limites dela — tudo com base em princípios<sup>74</sup>. Mas que princípios são esses, aos quais a razão, em todas as suas ações, está submetida?

A razão, segundo Kant, atua num triplo sentido, correspondente à constituição ternária das faculdades da mente<sup>75</sup> humana. São elas: a faculdade cognitiva; sua natureza estética, por meio da qual sentimentos prazer e desprazer, e, por fim, a faculdade apetitiva<sup>76</sup>. Kant, aqui, segue a clássica divisão<sup>77</sup> tricotômica da mente humana em: pensar (ou representar), sentir e querer (ou agir).<sup>78</sup>

---

<sup>71</sup> Cf., especialmente, RAVAGLI [1993].

<sup>72</sup> Immanuel Kant foi despertado de seu sono dogmático pelos empiristas e cétricos ingleses, Locke e Hume, conforme ele mesmo diz nos *Prolegômenos*. Em especial, chama sua atenção a crítica empirista às categorias de causalidade e substância, a qual interdita a aplicação dessas categorias à experiência. A partir desse momento, do “despertar”, Kant vê-se diante da exigência de estabelecer um “tribunal da razão” para assegurar suas pretensões legítimas e rechaçar as infundadas. Tudo isso em nome da mais árdua das tarefas da razão, a saber, a do autoconhecimento.

<sup>73</sup> Assim, a crítica da faculdade da razão devia dar-se por meio da própria razão; a razão, em todas as suas realizações, devia ser submetida a um exame abrangente; esse exame devia basear-se em princípios.

<sup>74</sup> Cf. KANT, CrV A XII.

<sup>75</sup> Gemüt, ânimo, “alma”: não se trata, em Kant, de uma substância, mas de um “lugar” onde atuam as forças anímicas. Essa “topografia” anímica, portanto, também visava a superar o dualismo substancialista cartesiano. Cf. CAYGILL [2000: 25].

<sup>76</sup> *Begehrungsvermögen*: capacidade de cobiçar, desejar.

<sup>77</sup> Divisão essa estabelecida pelo Iluminismo; cf. SCHISCHKOFF [1991: 656]. Essa trimembração da mente humana pode ser interpretada como correlata, no paradigma idealista, à estrutura igualmente ternária da realidade, no paradigma realista (platônico): verdade, beleza, bondade.

<sup>78</sup> Por esse motivo, o neokantiano Hermann Cohen (1842-1918) procuraria desenvolver a estrutura da crítica kantiana, nas obras *Lógica do conhecimento puro*, *Estética do sentir puro* e *Ética da vontade pura*. Cf. WILDENBAND [1960: 499-546].

A essa tricotomia da mente corresponde outra (sub)divisão triádica — a da própria faculdade cognitiva. O *entendimento* é a sede da faculdade cognitiva para a natureza; a *força de juízo* está na base do juízo estético, segundo os sentimentos de prazer e desprazer, e, por fim, a *razão* funda a observação do mundo, segundo os pontos de vista da faculdade apetitiva, ou seja, do querer ou vontade<sup>79</sup>.

Sobre esta última estruturação ternária das faculdades cognitivas, Kant constrói então o edifício piramidal das três críticas. Cada uma das três faces dessa pirâmide representa um dos três aspectos da unitária mente humana, na forma de suas faculdades cognitivas.

A *Crítica da Razão Pura* trata das formas puras, *a priori*, da intuição e do entendimento. Também ela se divide em três partes: estética, analítica e dialética transcendentais.<sup>80</sup> A dialética transcendental investiga as formas *a priori* da razão pura, os conceitos transcendentais da razão e as inferências dialéticas deles resultantes: as chamadas antinomias da razão.

Segundo Kant, a razão sempre procura alcançar o absoluto, não se contentando com os conhecimentos condicionados do entendimento. E nessa tentativa de superação de limites, a razão acaba sobrevoando a experiência e caindo em paradoxos, paralogismos, antinomias. Mais especificamente, na psicologia, na cosmologia e na teologia racionais, a razão desencarnada formaria,

---

<sup>79</sup> Kant realiza uma inversão terminológica relativamente ao emprego tradicional, clássico: *intellectus* => *Vernunft* (razão); *ratio* => *Verstand* (entendimento, intelecto).

<sup>80</sup> A primeira parte da obra, a estética transcendental, ocupa-se das formas apriorísticas da intuição sensível: espaço e tempo. A segunda parte, a analítica transcendental, trata das formas puras do entendimento, seus conceitos e princípios puros.

respectivamente, as idéias de alma, mundo e de Deus, que, por sua vez, levariam então aos tais paralogismos<sup>81</sup>.

Para Kant, por conseguinte, a metafísica – enquanto ciência do incondicionado, conhecimento do mundo inteligível –, não é possível devido à limitação do entendimento humano, que está ligado, referido à experiência sensível.

Kant viu-se, desse modo, na obrigação de limitar o conhecimento para dar lugar à fé.<sup>82</sup> Ele exclui da filosofia teórica o absoluto, incondicionado, de duas maneiras: primeira, como coisa em si<sup>83</sup>, “o além” das duas formas da intuição sensível, que jamais pode tornar-se objeto de conhecimento verdadeiro<sup>84</sup>, e, segunda, como as idéias meramente problemáticas de Deus, alma, liberdade e imortalidade, que constituem tarefas não realizáveis pelo entendimento.

A *Crítica da Razão Prática* procura demonstrar a autonomia<sup>85</sup> da vontade humana. O princípio dessa autonomia é encontrado na razão prática, cuja natureza é nomotética, legisladora. Ela estabelece a lei ou máxima moral universal, o imperativo categórico, que deve ter uma validade incondicional.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> No caso, paralogismo transcendental: aquele que tem fundamento transcendental, induzindo-nos a inferir conclusões formalmente inválidas. Cf. KANT KrV B 399.

<sup>82</sup> Cf. KANT. CRPu [B XXX]: “*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...]*”

<sup>83</sup> A expressão kantiana é “coisa em si... mesma considerada”. Cf. PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.

<sup>84</sup> Contrariamente à tradição da filosofia analítica, para a qual todo conhecimento é fático (teoria do conhecimento como crença verdadeira justificada, CVJ), Kant fala também de conhecimento falso: “*Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntnis abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrtum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen, und eben darum oft lächerlich sind*” (CRPu B 737, grifo meu).

<sup>85</sup> *Selbständigkeit*, que não se deve confundir com mera independência (de consciência, juízo etc.).

<sup>86</sup> A forma clássica do imperativo categórico, que não deve ser confundido com a lei áurea (“não faze aos outros o que não queres que te façam”), é a seguinte: “*handle nur nach derjenigen Máxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*” [age apenas segundo aquela máxima que tu possas querer que se torne uma lei universal]. KANT, GMS: [Ak.: 421].

A *Crítica do Juízo*, por fim, constitui a mediação entre as razões teórica e prática. A força do juízo é a faculdade de pensar o particular contido no geral. Por um lado, o juízo é determinante, partindo do geral dado e subsumindo nele o particular. Por outro, é reflexionante, partindo do particular para encontrar o geral a ele correspondente.

Em suma: se a *Crítica da Razão Pura* tem por objeto o **conteúdo** do pensar puro, mais especificamente, o conteúdo da razão teórica, a *Crítica da Razão Prática* tem por objeto a **forma** do pensar puro, mais especificamente, a forma nomotética da razão prática, enquanto o objeto da *Crítica do Juízo* é o jogo<sup>87</sup> entre particular e geral e entre subjetivo e objetivo, mais especificamente, a **mediação de conteúdo e forma**.

---

<sup>87</sup> “Jogo” aqui é proposital: Schiller escreverá suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* baseado nessa mediação lúdica entre conteúdo e forma.

## Fichte, Hegel e Schelling

Observando mais de perto o programa do Idealismo Alemão, tal como ele se desenvolve nas obras do triunvirato Fichte-Hegel-Schelling, pode-se dizer que cada um de seus membros destaçou e desenvolveu, de forma mais ou menos integrada, um elemento do sistema kantiano.<sup>88</sup>

Fichte atém-se mais à lei estruturadora da **razão prática**, ou seja, a originalidade e incondicionalidade nomotética da razão. E, com base nesse elemento, constrói uma filosofia do ato espiritual genético [*Tathandlung*<sup>89</sup>], condicionado apenas e tão-somente por si mesmo. Daí a classificação usual da filosofia de Fichte como idealismo ético<sup>90</sup>.

Hegel, por sua vez, atém-se mais ao princípio estruturador da **razão pura**, ou seja, a observação das formas apriorísticas do pensar inerente a si mesmo. E constrói, com base nesse elemento, uma filosofia da razão absoluta, como autodesenvolvimento do conteúdo do pensar.

---

<sup>88</sup> Evidentemente, trata-se aqui de uma simplificação, mas de uma boa simplificação, cujo valor heurístico espero vá ficando mais claro ao longo da exposição.

<sup>89</sup> O termo *Tathandlung* foi “traduzido” pelo próprio Fichte como “gênese”. Hoje talvez ele dissesse “autogênese”, ou melhor, “autopoese” (do gr. *autós*, por si próprio, de si mesmo, e *poíesis*, formação, criação). O grande poeta e tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho sugere “estado-de-ação” (cf. FICHTE, 1980: 43, n. 9). Considero essa tradução imprópria. “Estado de coisas”, expressão com a qual Fichte estaria jogando, é *Sachverhalt* (os fatos e suas conexões); *Tatsache* significa simplesmente “fato”. O próprio Fichte (ibidem: 46, n. 14) explica o termo: “o eu é ao mesmo tempo o agente [*Handelnde*] e o produto da ação [*Handlung*]; o ativo [*Tätige*] e aquilo que é produzido pela atividade [*Tätigkeit*]; ação [*Handlung*] e fato [*Tat*] são um e o mesmo; por isso, o eu sou é expressão de um ato [*Tathandlung*]”. Cf. AURÉLIO (1994, verbete: ato): [Do lat. *actu*.] 1. Aquilo que se fez; feito. 2. O que se está fazendo; ação. Cf. abaixo, cap. 2, 1. Introdução. Nesse sentido (1. e 2.), de feito-ação, a filosofia de Fichte é uma filosofia do ato. Cf. abaixo “Excurso sobre a filosofia do ser”.

<sup>90</sup> Contra essa classificação, cf. IBRI [2002: 93].

Schelling, por fim, como que individualiza a lei estruturadora da **força de juízo**, ou seja, o jogo do pensar na mediação do geral e do particular, objetivo e subjetivo. E constrói, sobre essa base, uma filosofia da identidade, ou melhor, da indiferença de ambos os elementos no absoluto.

## Fichte

Dos idealistas alemães, Fichte é aquele que, como vimos, mais se atém à lei estruturadora da **razão prática** e, com base nesse elemento, constrói uma filosofia do ato espiritual genético [*Tathandlung*].

A idéia de um absoluto (seja como coisa em si, seja como idéias problemáticas) excluído do conhecimento desagrada profundamente a Fichte<sup>91</sup>, que não descansa até encontrar uma possibilidade de mostrar esse absoluto na sua referência ao eu humano. A *Doutrina da Ciência* de 1794, a *Grundlage*, resulta justamente desse empenho de Fichte em superar a coisa em si, o absoluto excluído do conhecimento, o incondicionado que afeta<sup>92</sup> o eu de fora, por meio do eu auto-ativo cognoscente.

Schelling descreve magistralmente o programa fichteano em sua relação com o da filosofia crítica:

Ambos os filósofos estão de acordo na afirmação de que o fundamento de nossa representação não residiria no sensível, mas no supra-sensível. Kant precisa simbolizar esse fundamento supra-

---

<sup>91</sup> Já no começo de 1794, escrevia Fichte a Franz Volkmar Reinhard: “Enquanto se deixar restar [*übrig lässt*] o pensamento [*den Gedanken*] de uma conexão de nosso conhecimento com uma coisa em si, a qual, totalmente independente dele, deve ter realidade, o cético sempre terá jogo ganho. Constitui, portanto, um dos primeiros fins [*Zwecke*] da filosofia expor [*darzutun*] de modo bem acessível [*recht handgreiflich*] a nulidade de tal pensamento. Se ela somente vier a ser limitada a um mediato [*mittelbare*] conhecimento do não-eu por meio [*vermittelt*] do [que é] imediato do eu, então já é provisoriamente [*vorläufig*] mais que provável que o nosso espírito — uma vez que ele, tanto quanto [*wie weit*] o observamos, guia-se por regras — bem que gostaria de em geral [*überhaupt*] guiar-se segundo regras, e que o sistema dessas regras, uma vez que tal [sistema] tem de existir [*da sein*], poderia ser também explicado [*ausführen*] de modo válido para todo o sempre” (carta n.º 175, de 15-1-1794, in: FICHTE, J. G. *Briefe. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 2, S. 39. *Apud* RAVAGLI [1993: 208]).

<sup>92</sup> Causa afecção, afeta. Parece que Fichte, seguindo Kant (que por sua vez seguiria Espinosa na superação da distinção entre afeto e afecção), reduz o afeto a um caso de afecção.

sensível na filosofia teórica e, por isso, fala de coisas em si como tais [coisas] que oferecem o material para nossas representações. Fichte pode dispensar essa exposição simbólica, porque ele não trata, como Kant, a filosofia teórica separadamente da prática. Pois o mérito do primeiro reside justamente no fato de ele ter ampliado o princípio que Kant põe no cume da filosofia prática, a autonomia da vontade, transformando-o no princípio da filosofia como um todo, tornando-se, com isso, o fundador de uma filosofia que com justiça se pode chamar filosofia superior, porque ela, segundo o seu espírito, não é nem teórica nem prática, mas ambas ao mesmo tempo.<sup>93</sup>

E o próprio Fichte caracteriza a diferença entre a sua filosofia “crítica” da filosofia “dogmática” de Kant, na *Grundlage*:

E a essência da filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna Doutrina da Ciência. Ao contrário, é *dogmática* a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretenso conceito superior de *coisa* [*Ens*), que, ao mesmo tempo, é estabelecido, de maneira totalmente arbitrária, como pura e simplesmente supremo. No sistema crítico, a coisa é o que é posto no eu; no dogmático, ela é aquilo em que o próprio eu está posto. O criticismo é *imane*nte, porque põe tudo no eu; o dogmatismo, *transcendente*, porque ultrapassa o eu.<sup>94</sup>

Assim, o que Fichte põe no começo de sua Doutrina da Ciência é, sem dúvida, a força tética do pensar, sua capacidade de autoposição ou auto-realização, ou seja, a força da vontade-do-pensar. Dessa força da autoposição originária do eu no pensar provêm então os três princípios da Doutrina da Ciência.

<sup>93</sup> SCHELLING, F. W. J. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, 1796/97. S. 289. *Apud* RAVAGLI [1993: 209].

<sup>94</sup> FICHTE (1980: 60 [Ak. 279-80]): “*Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegentheil ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich und entgegengesetzt; und dieses geschieht in dem höher seynsollenden Begriffe des Dinges (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Criticism ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism transcendent, weil er noch über das Ich hinausgeht*” [FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 56. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33061 (vgl. FICHTE-W Bd. 1, S. 119-120)].

## EXCURSO: A FILOSOFIA DO SER

Para a chamada “filosofia do ser”<sup>95</sup>, o ser, ou mais precisamente o “ato de ser”<sup>96</sup>, constitui a origem, o fundamento ou o princípio da realidade<sup>97</sup>. O ser, portanto, *principia* a realidade.

À primeira vista, parece que os termos “ser” e “ato de ser” equivaleriam, respectivamente, aos termos fichteanos “Eu” e “*Tathandlung*”. Afinal, é o próprio Schelling quem traduz esse último neologismo de Fichte por “ato”, aproximando-o assim de Aristóteles:

Aristóteles diz, a propósito do ato, que não se tem de procurar definir tudo, mas também de satisfazer-se com analogias. Quando se trata, portanto, apenas de mostrar<sup>98</sup> o que, afinal, o ato é, então Fichte não está totalmente sem razão em apontar logo para o que nos é mais próximo, o ato [*Tat*] contínuo, ou, mais enfaticamente, como acreditava dever expressar-se, a *Tathandlung* de nossa autoconsciência. O ato, em absoluto, não está propriamente no

---

<sup>95</sup> Entendo por “filosofia do ser” o chamado aristotélico-tomismo, ou seja, o pensamento de Aristóteles interpretado por Tomás de Aquino (e o de ambos, por tomistas e neotomistas). Na verdade, o aristotélico-tomismo estabeleceu-se como corrente filosófica apenas no século XIX, por meio de bula do papa Leão XIII.

<sup>96</sup> “Ente é o participio presente do verbo ser. Assim, do mesmo modo que o presidente é aquele que exerce o ato de presidir [...] que o gerente é aquele que exerce o gerir, ente é aquele que exerce o ato de ser: esta árvore, esta pedra, este gato são entes, seres.” LAUAND, J. *Conceitos Básicos de Antropologia Clássica*. Disponível online in: <[http://jean\\_lauand.tripod.com/page17.html](http://jean_lauand.tripod.com/page17.html)> [acessado em 18-10-03].

<sup>97</sup> “Para conseguir-se, porém, uma única explicação com validade conjunta para a realidade e para o pensamento, resta um caminho: fundamentar ambos no ato de Ser.” JAULENT, E. *A filosofia do ato de ser e Raimundo Lúlio (Ramon Llull)*. Disponível online in: <<http://www.geocities.com/Athens/Forum/5284/atollull.html>> [acessado em 18-10-03].

<sup>98</sup> Como ficará claro mais adiante, um princípio não se define, pois não pode ser deduzido de outro princípio anterior. Além desse seu caráter por assim dizer axiomático, os princípios fichteanos não podem ser objeto do pensar meramente formal, mas sim de um tipo de experiência transcendental (Rahner) da realidade anterior à cisão sujeito-objeto – a intuição intelectual.

conceito, mas na experiência. O ato também não se transforma naquilo em que a potência se transforma, o atributo.<sup>99</sup>

Mas como aqui “ser”, “ato de ser” são termos traduzimos do grego e do latim, temos de tomar cuidado para que não nos tornemos, por assim dizer, vítimas da linguagem. Se, pois, princípio significa “ser mais original que”, “originalíssimo”, há que se pressupor aqui o conceito aristotélico de substância. “Ato de ser” significa, então, a realização das determinações inerentes a cada substância, e a realidade consiste nesse processo de realização (grego: *entelechia*; latim: *actus*) com vistas a seu fim essencial (grego: *telos* e *ousia*; latim: *efficiens* e *essentia*). No pensamento de Aristóteles, portanto, são “mais originais” as unidades formais enquanto ser (*principiam*), e a realidade é o processo que conduz essas formas de ser de um estado de mera possibilidade (grego: *dynamis*; latim: *potentia*) a um estado de atualidade (realizado) (grego: *energeia*; latim tardio, após século XIII: *realitas*).

Para a filosofia do ser, a realidade é apenas porque ela obtém o seu ser do Ser. O Ser, por sua vez, é real porque, por assim dizer, ninguém pode dar o que não possui. O nada, o não-ser, não pode ser real, uma vez que não tem ser.

Mas isso só é assim quando se pressupõe o modelo substancialista. O ser produz a realidade apenas quando se considera que tudo o que se realiza esteja, em sua possibilidade e determinação, previamente definido.

---

<sup>99</sup> SCHELLING: [Aus:] *Philosophie der Mythologie*, S. 128: “Aristoteles sagt [...] bei Gelegenheit des Aktus: daß man nicht alles zu definieren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen [...] Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Aktus ist, so hatte Fichte nicht so unrecht, deshalb gleich an das uns Nächste, die fortgesetzte Tat, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, Tathandlung unseres Selbstbewußtseins zu verweisen. Der Aktus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Aktus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut” [Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 37788 (vgl. Schelling-W Bd. 3, S. 671.)]

Só assim se pode também dizer com razão que o nada nada é, porque ele então não corresponde a nenhuma forma pré-dada.

A filosofia transcendental, segundo Kant – mas também segundo Fichte! –, porém, não pressupõe substância alguma sem prova, mas pergunta pelas condições de possibilidade para que o ser, afinal, possa ser, e, por conseguinte, para que também as formas, tais quais admitidas por Aristóteles, possam ser pressupostas.

## O PRIMEIRO PRINCÍPIO DA *GRUNDLAGE*

Esta parte trata do objeto geral deste trabalho – o Eu. Representa, portanto, como que o seu núcleo. Antes, porém, de entrar na análise propriamente dita do princípio da posição, convém apresentar uma visão geral dos três princípios.

### Os Três Princípios da *Grundlage*

Neste capítulo, então, veremos brevemente em que consistem e como se relacionam entre si os três princípios da *Grundlage*:

**1.º Princípio:** *O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser.*<sup>100</sup>

Não há nada que possa preceder o eu. Tudo que é condição do eu vem a ser posto pelo eu e no eu. É o incondicionado propriamente dito, isto é, condicionado somente por si mesmo.

O primeiro princípio<sup>101</sup> é, portanto, o princípio do “eu sou”, do eu genético, idêntico a si mesmo, infinito, absoluto, absolutamente livre (uma vez que a

---

<sup>100</sup> FICHTE (1980: 47 [Ak. 261]): “Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn” [FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 21. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33026 (vgl. FICHTE-W Bd. 1, S. 98)].

<sup>101</sup> O primeiro princípio, como origem dos dois outros princípios, possui um *status* especial, tal como, *mutatis mutandis*, a idéia platônica do bem relativamente às demais idéias, ou, ainda, o

natureza é posta livremente pelo próprio eu livre), “vago”, cuja única qualidade é ser ele mesmo. O eu vazio de mundo.

**2.º Princípio:** *Ao eu é oposto, pura e simplesmente, um não-eu.*<sup>102</sup>

A emergência de um não-eu delimitador do eu só é pensável se o eu limitar-se a si mesmo. Dado que o eu nada pressupõe, também não pode ser limitado de fora, mas apenas por si mesmo.

O segundo princípio, portanto, é o princípio da vontade, ou seja, do eu que, por um ato de vontade, põe, no eu, o não-eu. Quando o eu age, surge o outro: o mundo reage. Surgem tempo e espaço “imediate e simultaneamente”. O eu vazio de mundo preenche-se de mundo, tornando-se finito, histórico, uma das infinitas realizações possíveis.

O segundo princípio ou momento é necessário e, por isso mesmo, trágico: o eu deve limitar-se para conhecer-se.

O não-eu, o outro do eu, o mundo, é determinado pelo eu. Em si não é nada, pura reação, alteridade, força bruta, “segundidade” no dizer de Peirce.<sup>103</sup>

---

transcendental escolástico Ser relativamente aos demais transcendentais. É esse arquiprincípio fichteano que, como dissemos, constitui propriamente o objeto desse estudo.

<sup>102</sup> FICHTE (1980: 51 [Ak. 266]). A tradução de Torres Filho dessa passagem não é clara: “Tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza absoluta da proposição: — A não = A, — ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu”. Eu traduziria desta forma: “Tal como é certo que a concessão incondicionada da certeza absoluta da proposição ‘— A não = A’ se dá entre os fatos da consciência empírica — também é certo que ao eu é oposto simplesmente um não-eu.” Cf. o texto original: *So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: - A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt: so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.* [FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 30. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33035 (vgl. FICHTE-W Bd. 1, S. 104)].

**3.º Princípio:** *Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível.*<sup>104</sup>

Aquela autolimitação, entretanto, é ao mesmo tempo divisão do eu originariamente unitário, integral e único. O eu, por isso, põe a si mesmo como divisível, e como eu divisível opõe em si mesmo um não-eu também divisível. Sujeito e objeto, consciência e mundo são portanto divisíveis. O sujeito não é estático, uma vez que cada ato seu implica também uma conquista de algo que era objeto, ao não-eu. O Eu tem seus limites no que ignora; quando conhece, o Eu se apropria do desconhecido, e seus limites se alargam.

Assim, quando se dá o saber, a convicção, o Eu liberta-se do Não-eu. Com efeito, o princípio da divisibilidade (ou quantificabilidade) do Eu e do Não-eu não vigem apenas na esfera teórica, mas também na prática, moral. Por meio do instinto – que, sendo “cego”, opõe-se ao Eu consciente, limitando-o – nós pertencemos ao mundo dos objetos, o Não-eu. Mas, como esse limite não é fixo, podemos alargá-lo (ou estreitá-lo!), à medida que a nossa consciência submete (ou se submete a) o instinto.

O terceiro princípio, portanto, é o princípio da “queda”, do inferno, da pedra no caminho. A liberdade paradisíaca é perdida. E deve ser reconquistada mediante o desenvolvimento da virtude, da consciência moral. O não-eu, o mundo, não penetra a consciência do eu sem a ação deste. A mera “introspecção” não leva ao autoconhecimento.

---

<sup>103</sup> Segundo a fenomenologia ou faneroscopia peirciana, os fenômenos (*faneron*) classificam-se em três categorias da experiência: primeiridade, segundidade e terceiridade. Cf. IBRI, Ivo A. *Kósmos noêtos: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 3-16.

<sup>104</sup> FICHTE (1980: 55 [Ak. 272]). Torres Filho traduz na primeira pessoa, o que pode levar a equívocos. Melhor seria traduzir como segue: “o eu opõe, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”. Cf. o texto original: “*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*” [FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 41. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33046 (vgl. FICHTE-W Bd. 1, S. 110)].

É, portanto, sobre o terceiro princípio – que concilia os dois anteriores, da posição e da oposição, quando estes revertem sobre o Eu – que se funda tanto o saber teórico quanto a ciência do prático. Limitar-se-á aqui a essa caracterização essencial, mínima, deste princípio fundamental, uma vez que o objeto próprio da presente investigação é o primeiro princípio, o único e exclusivamente absoluto, tanto na forma quanto no conteúdo.

## A Constituição de um Princípio<sup>105</sup>

Este capítulo estuda, de modo genérico, a estrutura do primeiro princípio da *Grundalge*. Aprofunda as informações do capítulo anterior relativas a esse princípio, com ênfase no seu caráter principal, visando a introduzir à análise mais particularizada que se fará no capítulo seguinte.

O § 1 da *Doutrina da Ciência* de 1794, a *Grundlage*, pode muito bem valer como exemplo de uma forma de pensar que traz a marca programática de uma *Grundsatzphilosophie*, uma filosofia fundamental, de princípios, “principal”. Pois é o próprio caráter de princípio que aqui é elevado a princípio. Como, então, deve ser constituído um princípio fundador de sistema?

O *Begriffsschrift*<sup>106</sup> de Fichte parte de um postulado segundo o qual, numa ciência, “pelo menos Uma proposição teria de ser certa, a qual como que [*etwa*] comunicaria sua certeza às demais”<sup>107</sup>. A certeza, portanto, parece ser o atributo necessário por excelência de um princípio. Mas essa primeira condição ainda tem de ser ampliada: o princípio a ser estabelecido “não pode adquirir sua certeza somente por meio da vinculação com as demais, mas tem de tê-la já antes da mesma [vinculação]”<sup>108</sup>. Pois somente “tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independentemente dela, chama-se um princípio [*Grundsatz*]”<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Cf. especialmente KLUWE [1998].

<sup>106</sup> *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [Sobre o conceito da Doutrina da Ciência] (1794).

<sup>107</sup> “wenigstens Ein Satz gewiss seyn, der etwa den übrigen seine Gewissheit mittheilte” [FICHTE. *Begriffsschrift*, 33].

<sup>108</sup> “kann seine Gewißheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben” [ib.].

<sup>109</sup> “ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein Grundsatz” [ib.].

Desse modo, à medida que deva ser o absolutamente primeiro de um sistema de pensamento filosófico, e, portanto, científico, um princípio tem de mediar, transmitir [*vermitteln*] não apenas certeza, mas certeza incondicional, aliás, certeza incondicional por excelência [*schlechthin*]. Realizar essa tarefa de modo definitivo é o propósito do § 1 da *Grundlage*:

Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, simplesmente incondicionado, de todo o saber humano. Se deve ser absolutamente primeiro, esse princípio não se deixa demonstrar ou determinar.<sup>110</sup>

Está necessariamente suposto no conceito de incondicionalidade [*Unbedingtheit*] o ser imediatamente certo, não dedutível, meramente encontrável, achável, descobrível, pois um princípio [*Grundsatz*] que se deixasse fund[ament]ar [*begründen*] não seria mais uma proposição fundamental [*Grund-satz*], mas tão-somente uma conseqüente<sup>111</sup>, proposição derivada [*Folge-satz*] e, como tal, já condicionada.

O procurado princípio deve, então, expressar um Ato [*Tathandlung*], e, aliás, “aquele ato que não ocorre, nem pode ocorrer, sob as determinações empíricas de nossa consciência”<sup>112</sup>. Também isso é uma conseqüência necessária do atributo de incondicionalidade. Pois como é que um princípio do saber, fundado na experiência real [de *res*, coisa: “coisal”], objetiva, poderia ser incondicionado [*unbedingt*]?

---

<sup>110</sup> “Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll” [SW I: 91].

<sup>111</sup> Denomina-se conseqüente a toda sentença ou frase (*q*) que se segue logicamente a outra (*p*), dita antecedente, no marco de uma proposição condicional (“se *p*, então *q*”).

<sup>112</sup> “diejenige Thathandlung ausdrücken; die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann” [ib.].

Por outro lado, porém, esse princípio do saber tem de ser ele mesmo algo sabível, ou seja, algo passível de conscientização, uma vez que deve tornar a certeza sistematizável e não reduzi-la a intuições adivinháveis, pressentíveis. Assim, embora não devendo ser empírico, o primeiro princípio de Fichte tem de estar “no fundamento de toda consciência [sendo] o único que a faz possível”<sup>113</sup>.

Em suma, o § 1 da *Grundlage* deve formular a *condição incondicional* de possibilidade de todo saber. Esse verdadeiro “campo de força” que emerge aqui será delineado ao fim da presente interpretação.

---

<sup>113</sup> “*allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht*” [ib.].

## O Princípio Absolutamente Primeiro e o Método de sua Descoberta

Neste capítulo, procura-se evidenciar as articulações constitutivas ou estruturais do primeiro princípio, vistas brevemente no capítulo anterior, bem como o caminho (método) através do qual se pode aceder a ele. Examinar-se-ão, para isso, os conceitos de reflexão e abstração, destacando os principais momentos da exposição fichteana: a relação entre a abstração reflexiva e o princípio da identidade; a reflexão sobre a constituição formal-material desse princípio; a abstração do conteúdo da identidade; a reflexão sobre a forma da identidade, e, finalmente, a abstração da identidade, formalmente variável, “ $A = A$ ”, e a concomitante reflexão sobre a identidade, materialmente constante, “Eu sou Eu”.

O “princípio de todo saber humano” deve resultar de uma espécie de processo de filtração, no qual se faz uma “reflexão sobre aquilo que inicialmente se poderia tomar por ele<sup>114</sup> [tal princípio] e uma *abstração* de tudo que não lhe pertence realmente”. Ou seja, uma “abstração *de toda* determinação empírica de nossa consciência, a fim de, desse modo, ganhar o solo, o autêntico substrato, tal como se o “deveria *pensar* necessariamente”<sup>115</sup>.

Ora, essa procura pelo fundamento de todo pensar não pode ela mesma subtrair-se às leis do pensar: “Isso é um círculo; mas é um círculo inevitável.”<sup>116</sup> Pois reflexão e abstração se baseiam justamente nas leis cuja validade deve ser

---

<sup>114</sup> “*was man zunächst dafür halten könnte*” [ib.].

<sup>115</sup> “*es wird durch sie erkannt, dass man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig denken müsse*” [ib.].

<sup>116</sup> “*Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel*”: e, se é inevitável, não é um círculo vicioso, do diabo [Teufelskreis].

demonstrada [erwiesen] por meio do princípio absolutamente primeiro: as leis da lógica<sup>117</sup>.

Portanto, a fim de poder-se sedimentar aquilo que “está no fundamento de toda consciência”<sup>118</sup>, há que se retroceder, inicialmente, a um composto, por assim dizer, de saber totalmente saturado de empiria, mas, em compensação, imediatamente “lógico”:

É estabelecido um fato qualquer da consciência empírica, e dele é separada uma determinação empírica após a outra até que reste puramente aquilo que simplesmente não se deixa ele mesmo abstrair [wegdenken, separar pelo pensamento] e do que nada mais se deixa separar.<sup>119</sup>

Como “fato da consciência empírica”<sup>120</sup>, que todos admitem, apresenta Fichte a proposição [Satz] da identidade, “A = A”. A lei lógica da identidade<sup>121</sup> é, segundo ele, “reconhecida como completamente certa e assente.”<sup>122</sup> Mas a Fichte não interessa apenas o aspecto formal da identidade:

Àquilo que o princípio mesmo deve ter e comunicar a todas as demais proposições que ocorrem na ciência denomino eu o conteúdo interno do princípio e da ciência em geral; ao modo como ele deve comunicar o mesmo às outras proposições, denomino eu a forma da ciência.<sup>123</sup>

---

<sup>117</sup> Aqui já fica claro que os princípios da WL não se reduzem às leis lógico-formais, as quais, contrariamente, são fundadas por eles. Trata-se antes, por conseguinte, de princípios ontológicos.

<sup>118</sup> “*allem Bewußtsein zum Grunde*” liegt, que subjaz a toda consciência.

<sup>119</sup> “*Irgendeine Tatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt*” [ib.].

<sup>120</sup> “*Tatsache des empirischen Bewußtseins*” [ib.].

<sup>121</sup> Trata-se da verdade lógica, segundo a qual um objeto  $n$  é idêntico a  $n$ :  $n = n$ . Essa verdade lógica simples resulta de outra, mais geral, segundo a qual todos os objetos são idênticos a si mesmos:  $\forall x \ x = x$ . Cf. MURCHO, D. *O lugar da lógica na filosofia*. Lisboa: Plátano, 2003. p. 22-5.

<sup>122</sup> “*Man erkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht*” [ib.].

<sup>123</sup> “*Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und Allen übrigen Sätzen [...] mitteilen soll, nenne ich den inneren Gehalt des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen*

Sob a premissa metódica segundo a qual, em vez do princípio, haveria que pensar-se uma proposição empírica, essa definição do *Begriffsschrift* teria de ser extensível também à proposição lógica 'A é A'. Mas aqui não deve ser considerada nem a relação de proposições lógicas rivais nem o potencial sintético dos três princípios. Antes há que se determinar como é possível a cristalização da estrutura do primeiro princípio com base na constituição formal-material da identidade lógica.

Consoante o procedimento da abstração reflexiva haveria que, inicialmente, abstrair-se do conteúdo da proposição 'A = A', ou seja, de "se A em geral é [seja], ou não"<sup>124</sup>, ou, por outra, do "ser posto sem predicado"<sup>125</sup>. Em que medida essa abstração libera o olhar para constituições [*Beschaffenheiten*, elementos constituintes] formais, ilustra Fichte em sua reflexão *more geometrico*:

Suponha-se que A signifique um espaço compreendido entre duas linhas retas, então aquela primeira proposição [A é A] permanece sempre correta; ainda que a proposição 'A é' fosse manifestamente falsa.<sup>126</sup>

Essa proposição seria falsa porque a um espaço compreendido entre duas linhas não convém mais aquele "ser posto sem predicado"<sup>127</sup>. Portanto, a proposição da identidade desse exemplo não referiria ou significaria materialmente (conteudisticamente), mas sim formalmente: um espaço construído desse modo é ou existe, à medida que for idêntico consigo mesmo, mas não é (existe) pura e simplesmente [*schlechthin*, absolutamente]. Para permanecer nessa imagem: A é (existe) espacialmente se e somente se apresentar-se [*sich darstellen*] como uma

---

Sätzen mitteilen soll, nenne ich die Form der Wissenschaft" FICHTE. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [id., p. 43].

<sup>124</sup> "[Mithin ist] davon, ob überhaupt A sey, oder nicht [, gar nicht die Frage.]" [GW I, 257, linha 1].

<sup>125</sup> "Seyn, ohne Prädikat gesetzt" [GW I, 256, linha 27].

<sup>126</sup> "Man nehme an, A bedeute einen in zwei geraden Linien eingeschloßnen Raum, so bleibt jener erstere Satz [A ist A] immer richtig; obgleich der Satz: A ist offenbar falsch wäre" [ib.].

<sup>127</sup> "Sein, ohne Prädikat gesetzt" [ib.].

extensão entre duas linhas. O fato de que A seja idêntico consigo mesmo vale independentemente de “se A [no caso, o espaço] em geral é [existe]”. A identidade seria mantida mesmo se o espaço entre as duas linhas convergisse em um ponto; sendo então a proposição ‘A é espaço’ *manifestamente falsa*.

Não é uma questão do conteúdo da proposição, mas meramente da sua forma; não daquilo de que se sabe algo, mas daquilo que se sabe...<sup>128</sup>

Esse saber do que é [do *Was-Sein*, que-ser ou ser-que, *quidditas*, *quiddidade*] da identidade enquanto “ser com um predicado”<sup>129</sup> constitui-se somente por meio da “conexão necessária”<sup>130</sup> da subjunção (subjuntiva ou condicional), por meio da referência [*Bezug*] designada como X, posta simplesmente, de “se” e “então”, consoante: “Se A é, então A é.”<sup>131</sup>

O saber do “de que é” [do *Wovon-Sein*, ser-de que] de ‘A = A’ enquanto ser não predicado, contrariamente, é condicionado pela questão: “se isso [A] é”<sup>132</sup>.

À questão se A é, portanto acerca do conteúdo da identidade, Fichte responde substituindo o A posto como variável pela posição [*das Setzen*, o pôr] do eu constante. Aqui a forma X do juízo subjuntivo ou (proposição) condicional é referida ao sujeito judicativo: “X pelo menos é [está] posto no eu e pelo eu – pois é o eu [...] que julga.”<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> “Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß” [ib.].

<sup>129</sup> “Sein mit einem Prädikate” [ib.].

<sup>130</sup> “notwendige[n] Zusammenhang” [ib.].

<sup>131</sup> “Wenn A sei, so sei A” [ib.].

<sup>132</sup> “ob es [A] sei” [ib.].

<sup>133</sup> “X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt - denn das Ich ist es, welches [...] urteilt” [ib.].

Como X está vinculado [*gebunden*, conectado] ao A idêntico, “também o A tem de estar posto no eu, à medida que X é referido a ele”<sup>134</sup>. Se, agora, o juízo 'A é A' é [está] posto no eu, então o primeiro A, que funciona como sujeito, é uni[fica]do com o segundo, predicativo – em razão do valor-lei de referência X dado “ao eu pelo próprio eu”<sup>135</sup>.

Abre-se, desse modo, para a necessária [*gewisse*, certa] conexão lógico-formal da proposição de identidade, “sem mais nenhuma razão [fundamento]”<sup>136</sup>, a possibilidade de “pôr algo simplesmente”<sup>137</sup>: “O (A) no predicado, sob a condição de que ele seja posto no sujeito, é simplesmente posto.”<sup>138</sup> Isso, à medida que ele é posto no eu, pois

o eu judicativo predica algo não propriamente de A, mas de si mesmo, nomeadamente que ele encontraria em si um A, e, por isso, chama-se o segundo A o predicado.<sup>139</sup>

Com referência à proposição 'A = A', portanto, é a identidade do eu que empresta conteúdo ontológico (ser, existência) ao sinal de igualdade e que responde, de modo definitivo, à questão “se e como o A em geral é posto”<sup>140</sup>: “Se A está posto *no eu*, então *ele está posto*; ou – então ele é.”<sup>141</sup>

---

<sup>134</sup> “*muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird*” [ib.].

<sup>135</sup> “*dem Ich durch das Ich selbst*” [ib.].

<sup>136</sup> “*ohne allen weitem Grund*” [ib.].

<sup>137</sup> “*etwas schlechthin zu setzen*” [ib.].

<sup>138</sup> “*Das (A) im Prädikate wird, unter der Bedingung, daß das im Subjekte gesetzt wird, schlechthin gesetzt*” [ib.].

<sup>139</sup> “*das urteilende Ich prädiziert etwas, nicht eigentlich von A, sondern von sich selbst, daß es nämlich in sich ein A vorfinde. und daher heißt das zweite A das Prädikat*” [ib., Anm.].

<sup>140</sup> “*ob und wie A überhaupt gesetzt sei*” [ib.].

<sup>141</sup> “*Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder - so ist es*”.

Desse modo, A só pode adquirir identidade material se algo é [se há algo] no eu, que seja “sempre igual a si mesmo, sempre um e o mesmo”<sup>142</sup>, a saber: a constante do “eu = eu; eu sou eu”<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> "*das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe*" [ist].

<sup>143</sup> "*Ich = Ich; Ich bin ich*".

## **Ato – Fato (*Tathandlung – Tatsache*)**

Após uma breve exposição dos conceitos fichteanos de Ato e fato, neste capítulo se analisa o “Eu sou” em seus dois aspectos fundamentais, ou seja, o “eu sou” enquanto fato simplesmente posto e o “Eu sou” enquanto Ato simplesmente ponente.

O substrato da operação reflexivo-abstrativa é, portanto, o eu, “pois é o eu que [...] julga”<sup>144</sup>, e, para um juízo, que é saber, não há nenhum outro lugar que não o próprio saber; enquanto a certeza pura e simplesmente [*schlechthin*] incondicional do “Eu sou”, aliás, “não como expressão de um *Ato*, mas sim de um *fato*”<sup>145</sup>.

*Fato* significa aqui um objeto [*Objekt*], uma coisa, assunto ou tema do saber [*Sache des Wissens*], cuja existência *de fato* (de um sujeito psicossomático, de um eu empírico) pode ser comprovada [*bewiesen*, demonstrada, provada] e determinada. *Ato*, contrariamente, é uma tautologia que desloca o núcleo duro da estática do sabido para a dinâmica do saber: fato [*Tat*] significa o resultado, o ato [*Akt*] concreto, enquanto a ação [*Handlung*] se refere ao momento ativo do agir em geral [*Tun*], ao agente enquanto tal. Esse segundo aspecto, o atuar da realidade [*das Wirken der Wirklichkeit*, a eficiência/eficácia/efetuar da realidade efetiva], é posto em evidência por meio do primado do Ato relativamente ao fato.

Assim, com o Ato não se trata do fato singular empírico, mas do virtual Ato subjacente a todos os fatos atuais, concretamente: não se trata da proposição da identidade como um “fato da consciência empírica”<sup>146</sup>, enquanto condição de

---

<sup>144</sup> “denn das Ich ist es, welches [...] urteilt” [ib.].

<sup>145</sup> “zwar nicht als Ausdruck einer Tathandlung, aber doch einer Tatsache” [ib.].

<sup>146</sup> “Tatsache des empirischen Bewußtseins” [ib.].

possibilidade do primeiro princípio, mas da realidade transcendental da mesma. Esta se funda na continuidade do conceito “Eu” enquanto substância de ‘A = A’, proposição formalmente posta como idêntica, materialmente porém como variável.

Portanto, enquanto a proposição ‘A = A’ vale apenas à medida que a condição subjuntiva da relação se-então é atendida, o Eu, na proposição fundamental [*Grund-Satz*, princípio] ‘Eu sou eu’, é posto “não sob condição, mas pura e simplesmente, com o predicado da igualdade consigo mesmo”<sup>147</sup> – ou, como Fichte diz numa nota de caráter didático:

Eu, o ponente do A no lugar do predicado, em decorrência do fato de *que [ele] foi posto no [lugar] do sujeito*, sei necessariamente de meu pôr como sujeito, portanto de mim mesmo, intuo novamente a mim mesmo, sou para mim mesmo.<sup>148</sup>

Aqui corresponde “ser com um predicado”<sup>149</sup> ao ser enquanto tal, e a relação lógica que liga ambos não é mais subjuntiva, condicional, mas, tal como se infere, bijuntiva ou bicondicional. O X posto no eu não seria então somente conexão necessária, mas pura e simplesmente necessária<sup>150</sup>, não mais apenas se-então, mas se e somente se: o eu é se e somente se ele for [é] idêntico consigo mesmo, e, de acordo com as exigências de simetria de uma bi-subjunção [bi-condicional, bi-implicatura]: o eu é idêntico se e somente se ele for [é]. A posição de antecedente e

---

<sup>147</sup> “*nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt*” [ib.].

<sup>148</sup> “*Ich, das in der Stele des Prädikats A setzende, dem zufolge, daß es in der des Subjekts gesetzt wurde, weiß notwendig von meinem Subjektsetzen, also von mir selbst, schaue wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe*” [ib., nota de rodapé].

<sup>149</sup> “*Sein mit einem Prädikate*” [ib.].

<sup>150</sup> Pois a asserção de uma bi-subjunção é verdadeira apenas se a antecedente ou a conseqüente ou ambas são falsas. Para Fichte sem dúvida só interessaria a primeira condição de verdade.

conseqüente é aqui, portanto, comutável; a proposição ‘eu sou eu’ “também pode ser expressa [assim]: *eu sou*”<sup>151</sup>.

Se Fichte pretende estabelecer um “fato da consciência empírica” e re[con]duzir o mesmo, segundo o método da abstração reflexiva, àquilo que resta puramente<sup>152</sup> – em certa medida à condição da possibilidade desse fato<sup>153</sup> –, então pode aparecer nesse lugar o X deduzido enquanto “supremo fato da consciência empírica”<sup>154</sup>. A razão suficiente, portanto, explicativa desse e de todos os fatos da consciência empírica é a capacidade [*Vermögen*, faculdade], baseada sobre a identidade do eu, de “pôr algo pura e simplesmente”<sup>155</sup>, a certeza simplesmente incondicionada de “que antes de todo o pôr no eu, o próprio eu seja[é] posto”<sup>156</sup>.

Se acima se perguntava pelo lugar do juízo predicativo ‘Eu sou eu’ [*Ich bin Ich*] e se localizava esse juízo no fato empírico mais elevado que se pode imaginar, agora se voltará o olhar para o “impulso” [*Impuls*] – com outras palavras: não se tratará mais do momento estático de um juízo *qua* proposição [*Satz*], mas de sua dinâmica *qua* pôr [*Setzen*], *qua* julgar [*Urteil-en*, julicar, ajuizar]. Pois “[t]odo julgar é [...] um agir [uma ação] do espírito humano”<sup>157</sup>.

Desse modo, desloca-se aqui o centro de gravidade do fato [*Tatsache*] para o Ato [*Tathandlung*]. O Ato funda-se, porém, nas “condições da ação na autoconsciência empírica”<sup>158</sup>, o que é imprescindível para os fins, a consecução da reflexão, à medida que um Eu re-flexivo carece de uma pressuposição empírica para a qual

---

<sup>151</sup> “läßt sich auch ausdrücken: Ich bin” [ib.].

<sup>152</sup> “rein zurückbleibt” [ib.].

<sup>153</sup> Cf. KANT. CRPu [A 158].

<sup>154</sup> “höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins” [ib.].

<sup>155</sup> “etwas schlechthin zu setzen” [ib.].

<sup>156</sup> “daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei” [ib.].

<sup>157</sup> “Alles Urteilen aber ist [...] ein Handeln des menschlichen Geistes” [ib.].

<sup>158</sup> “Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewußtsein” [ib.].

ele se possa retornar.<sup>159</sup> Não obstante, a seguir, deve-se abstrair desse tipo de pressuposição: “abstraindo-se das condições empíricas”, evidencia-se o “eu sou” – enquanto “pura e simplesmente posto, e fundado sobre si mesmo [...] agora em seu caráter puro”<sup>160</sup>.

Esse caráter puro se refere não mais a um posto factual, à identidade lógico-formal, mas ao ativo pôr-em-um [*In-eins-Setzen*] do ‘eu sou eu’ enquanto *atividade em si* [*Tätigkeit an sich*]. Disso resulta a unidade originária de pôr e ser *qua* Ato [*Tathandlung*].

Quando “o pôr do eu por meio de si mesmo [é] a pura atividade do mesmo”<sup>161</sup>, essa atividade repousando sobre o ser-idêntico do ‘X = eu sou’<sup>162</sup>, então o “eu se põe a si mesmo e ele é, em virtude desse mero pôr por meio de si mesmo; e vice-versa”.<sup>163</sup>

Sendo, portanto, pôr e estar[ser]-posto [*Setzen und Gesetz- Sein*] idênticos, então se pode falar de um Ato-ação [*Tat-Handlung*], ou seja, de um estado efetivamente criado, por assim dizer, um estado de coisas [*Tat-Bestand*, ato-existente; *Sachverhalt*] que ao mesmo tempo é processo, curso de ação [*Handlungs-Verlauf*]<sup>164</sup>. Tal unidade, porém, dá-se apenas onde agente e ato coincidem – portanto, na autoposição [*Selbst-Setzung*] do eu enquanto “ato unicamente possível”<sup>165</sup>: apenas por meio do eu e no eu vem a ser o agente ao mesmo tempo “produto da ação”<sup>166</sup>.

---

<sup>159</sup> “Dies gemahnt wiederum an den “Zirkel” des Erkennens [...], dessen Zielpunkt nur erreicht werden kann, wenn, metaphorisch gesprochen, die Form der Kreislinie bereits vorgegeben ist.”

<sup>160</sup> “Abgesehen von den empirischen Bedingungen offenbart sich das ‘Ich bin’ - als das schlechthin Gesetzte, und auf sich selbst Begründete – nunmehr in seinem reinen[r] Charakter” [ib.].

<sup>161</sup> “Setzen des Ich durch sich selbst [die] reine Tätigkeit desselben” [ist] [ib.].

<sup>162</sup> “X = Ich bin” [ib.].

<sup>163</sup> “Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt” [ib.].

<sup>164</sup> Ou, como sugere R.R. Torres F., “estado de ação”.

<sup>165</sup> “einzig möglichen” [*Tathandlung*] [ib.].

<sup>166</sup> “Produkt der Handlung” [ib.].

## O Eu Enquanto Sujeito Absoluto

Se, como dissemos, esta parte, “O primeiro princípio da *Grundlage*”, constitui como que o núcleo do trabalho, o presente capítulo representará então o seu *hard core*. Após uma breve introdução em que se destaca o conceito do pôr, examinar-se-á o conceito fichteano de Eu sob diferentes aspectos. Em primeiro lugar, do ponto de vista da consciência – a absoluta autoconsciência do Eu –; em seguida, sob a perspectiva existencial ou ontológica – o ser do Eu enquanto ser-para-si –; depois, na sua dimensão categorial ou lógico-ontológica – a constituição [*Beschaffenheit*] categorial do eu autoponente –, dimensão essa que, por sua vez, se desdobra em outras duas, mais específicas, uma lógico-proposicional – o “Eu sou” enquanto modo lógico de asserção [*logische Aussageweise*] – e outro, propriamente ontológico – o “Eu sou” como modo de ser categorial. Por fim, chega-se à questão-tema do trabalho, a saber, a relação entre existência (*ego sum*) e pensamento (*ego cogito*). Se aqui essa questão é abordada de um modo por assim dizer mais temático ou analítico, já na parte seguinte, “O *cogito* fichteano”, ela o será de uma maneira mais histórico ou comparativa.

Como, porém – para retomar o tema da autoposição –, o próprio eu está pura e simplesmente posto<sup>167</sup>, manifesta-se a unidade de agente e ato enquanto grandeza incondicionada. Assim, o ‘eu sou eu’ funda ou estrutura uma relação causal entre pôr e ser, entre processo e contínuo [*continuum*], que *eo ipso* é autônomo, à medida que ele põe seu próprio estar-posto:

Suponha-se que o eu que, na proposição acima, está no lugar do sujeito formal signifique *o simplesmente posto*; o que está no lugar do predicado, porém, [signifique] *o ente [o que é, essente, existente]*; assim, por meio do juízo simplesmente válido de que ambos são

---

<sup>167</sup> “*schlechthin gesetzt*” [ist] [ib.].

plenamente um, é afirmado ou simplesmente posto: o *eu* é porque se pôs.<sup>168</sup>

‘Eu sou eu’ significa, por conseguinte: se e somente se o eu se põe enquanto eu, [é que] lhe convém o ser-eu [*Ich-Sein*, o ser de eu, a existência de eu]; à ação de pôr-se corresponde simetricamente o efetivo [factual, atual] ser-idêntico-consigo, e o ponto reflexivo de referência é em ambos os casos o eu.

Decisivo aqui é o momento do pôr: a necessária condição para a identidade nominal-predicativa (entre ser subjetivo e predicativo) preenche, como foi mostrado, qualquer proposição da forma ‘A = A’; mas, por sua vez, essa identidade só tem um “relato” [*Relat*, elemento de uma relação; variável (de uma equação)], quando proposição e ponente são um. Essa posição-em-um [*Ineinssetzung*], no entanto, não é operada nem pela variável nem pela constante individual, mas única e exclusivamente pelo Eu: “aquilo cujo ser (essência) consiste meramente em que ele se põe a si mesmo enquanto ente [essente, existente]”<sup>169</sup>.

O fato de que, aqui, “ser” [*Sein*] e “essência” [*Wesen*] pareçam ou apareçam como equivalentes já é por si só notável. Afinal, existir [*Dasein*] e modo de ser [*Sosein*, ser-assim], ou seja, existência indeterminada e substância determinada essencialmente [essência posta em relação substancial] tradicionalmente não são consideradas idênticas. Para o eu, entretanto – e apenas para o eu – o ser é ele mesmo necessariamente egóico [*ichhaft*, “euóide”, da natureza do eu]: se há [existe] de algum modo o eu, então [é] porque ele, sendo, põe-se enquanto eu. Se,

---

<sup>168</sup> “Man nehme an, daß das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts stehende Ich das schlechthin gesetzte; das in der Stelle des Prädikats aber das seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urteil, daß beide völlig Eins seien, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt: das Ich sei, weil es sich gesetzt habe” [ib.].

<sup>169</sup> “dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend, setzt” [ib.].

agora, a essência do eu consiste em ser euóide, então ele é euóide à medida que passa a existir: “Tal como se põe, ele é; e tal como é, ele se põe.”<sup>170</sup>

Como, porém, o pôr-se [*Sich-Setzen*, pôr a si mesmo] e estar-posto [*Gesetzt-Sein*] não são apenas congruentes quanto a sua quiddidade [*quidditas*] – que é posto? –, mas também quanto a sua modalidade – quando e como é posto? –, nem o ser precede a essência nem essa àquele. Antes se trata de uma relação de simultaneidade [*Gleichzeitigkeit*, concomitância] – e, aliás, de uma pura concomitância “abstraindo-se [independentemente] de suas determinações empíricas”.<sup>171</sup>

[Como se falou acima de ser precedendo a essência, é natural que nos vejamos remetidos a Sartre e seu existencialismo. Embora a passagem não esteja corroborando a tese do filósofo francês, o fato de que, para Fichte, o eu ativo, o ser, preceder o pensar, dá o que... pensar. Mas uma comparação entre o primeiro princípio de Fichte – que implica essa anterioridade do ser relativamente ao pensar – com o *cogito* pré-reflexivo de Sartre – que implica a anterioridade da existência relativamente à essência – deve mostrar<sup>172</sup> que, para além dessa semelhança de fundo entre o idealismo do filósofo alemão e o existencialismo do francês, há uma diferença nada desprezível entre esses conceitos. Com efeito, o *cogito* pré-reflexivo sartreano parece estar mais próximo daquilo que Fichte denomina intuição intelectual, a qual, no entanto, pressupõe já a autoconsciência. Mas o primeiro princípio da *Grundlage* – o eu absoluto – não deve, a meu ver, ser interpretado como autoconsciência, uma vez que autoconsciência implica cisão [*Spaltung*], diferença etc., justamente o que o eu – como pura identidade – não pode conter: o eu fichteano não admite nenhuma “fissura no ser” (Sartre).]

---

<sup>170</sup> “So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich” [ib.].

<sup>171</sup> “abgesehen von den empirischen Bestimmungen derselben” [ib.].

<sup>172</sup> Cf. WILDENBURG [2003].

Retomando: se, portanto, ser-si mesmo [*Sich selbst-Sein*] e ser-enquanto tal [*Sein-als solches*] formam uma unidade inseparável, então se define o ser do eu *a priori* por meio de seu ser-para si [*Für sich-Sein*]: “O eu é, desse modo, para o eu simples e necessariamente. O que não é para si, não é eu algum.”<sup>173</sup>

Se, porém, o eu se determina exclusivamente por meio da qualidade do “para-si mesmo” [*Für sich selbst*], então o eu nominal-predicativo da segunda posição (‘eu sou eu’ [*Ich bin Ich*]) ainda é determinado subjetivamente. Ainda mais: a componente subjetiva não é apenas dominante, mas sim separada de toda outra determinação válida por si mesma e, por isso, um absoluto [*ab-solutum*]. Portanto, à medida que essência e ser *qua* Ato ponente [*setzende Tathandlung*] coincidem no eu, então o eu é autenticamente sujeito do primeiro princípio, ou seja, ele é “sujeito absoluto”<sup>174</sup>.

Sobre esse pano de fundo, fica claro por que o eu tem de ser pura e simplesmente incondicionado: onde o eu é necessariamente para-si mesmo [*Für sich-selbst*], tem ele também de saber de si, e, aliás, em abstração de toda e qualquer empiria – em uma absoluta autoconsciência:

Ouve-se amiúde a questão: *que* era eu, afinal, antes de vir à autoconsciência? A resposta natural a isso é: eu simplesmente não *era*; pois eu não era Eu. O Eu é apenas à medida que ele é consciente de si.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> “Das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich” [ib.].

<sup>174</sup> “*absolutes Subjekt*” [ib.].

<sup>175</sup> “Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist” [ib.].

O fato de que o Eu “jamais pode abstrair<sup>176</sup> [ser abstraído] de sua autoconsciência”<sup>177</sup> é atestado por Fichte com a indicação da impossibilidade de uma separação<sup>178</sup> “entre o Eu enquanto sujeito; e o Eu enquanto objeto da reflexão do sujeito absoluto”<sup>179</sup>.

Sendo, pois, o eu objeto de sua representação, então subjaz à consciência – enquanto consciência de si – um “substrato que é, mesmo sem consciência efetiva, e que, além disso, é pensado corporalmente”<sup>180</sup>.

“Sem consciência efetiva”, real [*ohne wirkliches Bewußtsein*], significa que à representação-Eu [do Eu], puramente objetiva, não convém nenhum ser-para-si absoluto, porque aqui a auto-referência reflexiva do sujeito-Eu não opera [refere]. O ser-Eu objetivo, portanto, teria de ser pensado como corporal [*körperlich gedacht*], o que é de *per se* ilegítimo, à medida que apenas o corporal deve ser pensado como corpo. O Eu, porém, pode experienciar-se como corporal apenas quando ele se transpõe, desloca para fora de si [quando “se afora”]. Mas,

“mesmo então se *pensa juntamente*, sem notar, o *sujeito absoluto* como intuindo aquele substrato; pensa-se juntamente, portanto, de modo inadvertido<sup>181</sup> justamente aquilo de que se pretendia ter abstraído”.<sup>182</sup>

---

<sup>176</sup> Na terminologia da filosofia transcendental [p. ex., em Apel]: o eu é *unhintergebar* ou *unhinterfragbar*, isto é, incontornável, ineliminável, pois é condição de possibilidade de sua própria negação. Argumentos transcendentais (que identificam as chamadas contradições performativas ou performáticas) são utilizados, desde Aristóteles, contra os argumentos céticos.

<sup>177</sup> “*von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren [kann]*” [ib.].

<sup>178</sup> No texto não se fala aliás de separação [*Trennung*], mas de confusão [*Verwirrung*, perturbação, desordem]. Essa confusão repousa porém sobre uma pretensa separação, em si totalmente inadmissível (“*an sich völlig unstatthaft*”), a qual cabe eliminar antes de tudo.

<sup>179</sup> “*zwischen dem Ich als Subjekt; und dem Ich als Objekt der Reflexion des absoluten Subjekts*” [ib.].

<sup>180</sup> “*Substrat, welches ist, auch ohne wirkliches Bewußtsein, und noch dazu körperlich gedacht wird*” [ib.].

<sup>181</sup> Eis a contradição performativa ou pragmática, uma espécie de petição de princípio do próprio sujeito.

<sup>182</sup> “*Aber auch dann denkt man unvermerkt das absolute Subjekt, als jenes Substrat anschauend, mit hinzu; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahiert zu haben vorgab*” [ib.].

Daqui infere Fichte que, em absoluto, “nada se pode pensar sem pensar juntamente seu Eu, enquanto consciente de si mesmo”<sup>183</sup>. É sobre esse pano de fundo que o momento reflexivo do para-si, constituinte [fundante] da unidade de ser e pôr, obtém autêntico conteúdo:

Se o eu só é à medida que se põe, então ele também só é *para* o ponente, e só põe para o ente [essente, existente]. – O Eu é *para* o Eu...<sup>184</sup>

Este ser-para si mesmo [*Für sich selbst-Sein*] é, assim, constituído *transcendentalmente*, à medida que, por um lado, funda a auto-referência apriorística (auto-experiência *a priori*), *transcendendo* assim necessariamente os limites do Ser-eu [*Ich-Sein*, ego] empírico, e, por outro lado, reconduz o próprio transcender a um *apenas para mim*: “Sou apenas para mim; mas, para mim, sou necessariamente.”<sup>185</sup>

Pois, como já foi mostrado, o “eu é porque e enquanto se põe”<sup>186</sup>: é ente [*ist seiend*, está sendo, existe] por meio de seu pôr e em seu pôr. Ora, se o eu é simultaneamente ponente e ente [*setzend und seiend*], se lhe convém [o] ser [*Sein*] porque ele se põe, e ser-assim [*Sosein*, modo de ser] enquanto aquilo que ele se põe, então se pode dizer que “Eu sou simplesmente porque eu sou” ou “Eu sou simplesmente o que eu sou”.<sup>187</sup>

O método segundo o qual Fichte substitui aqui *pôr* por *ser* obedece, assim, à seguinte estrutura silogística:

---

<sup>183</sup> “*gar nichts denken*” [*kann*] “*ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzu zu denken*” [ib.].

<sup>184</sup> “*Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für das seiende – Das Ich ist für das Ich*” [ib.].

<sup>185</sup> “*Ich bin nur für Mich; aber für mich bin ich notwendig*” [ib.].

<sup>186</sup> “*Das Ich ist, weil es sich gesetzt und indem es sich gesetzt hat*” [ib.].

<sup>187</sup> “*Ich bin schlechthin, weil ich bin*” [ou] “*Ich bin schlechthin, was ich bin*”. Como o Deus do Velho Testamento, *Jahwe*: “Eu sou o que sou.”

1. O eu é porque se põe [a si mesmo]

2. Pôr-se [a si mesmo] = ser

---

3. Logo, o eu é porque é

ou

1. O eu é enquanto aquilo que se põe [*als was es sich setzt*]

2. O eu que se põe [*sich setzende Ich*, eu ponente de si ou autoponente] = o eu que é [*seiende Ich*, essente, existente]

---

3. Logo, o eu é o que é

Referindo-se, agora, esses dois silogismos ao acima estabelecido ser-para si [*Für sich-Sein*], surge (emerge) o princípio segundo o qual o eu ponente é necessariamente origem e essência de seu ser; ou – simetricamente – o eu põe-se [a si mesmo] necessariamente enquanto origem e essência de seu ser.

“Origem” [*Ursprung*] significa aqui a relação causal expressa pela proposição ‘eu sou simplesmente *porque* eu sou’; e “essência”, a ordenação qualitativa expressa na proposição ‘eu sou simplesmente *o que* sou’.<sup>188</sup> Como ambas valem para o eu<sup>189</sup>, pode então Fichte sintetizá-las, afirmando que o “eu põe originária e simplesmente seu próprio ser”<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> “*Ich bin schlechthin, w e i l ich bin. [Ich] bin schlechthin, was ich bin*” [ib.].

<sup>189</sup> “*beides für das Ich [gilt]*” [ib.].

<sup>190</sup> “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein*” [ib.].

Em uma nota, ele reformula, do ponto de vista do momento subjacente da identidade, a quintessência do primeiro princípio, dizendo que o “*Eu* é necessariamente identidade do sujeito, e do objeto: sujeito-objeto: e isso ele é simplesmente sem mais [outra] mediação”.<sup>191</sup>

Aqui, o ponto de partida formal, ‘ $A = A$ ’, adquire o conteúdo mais potencializado possível. Porquanto, agora, o eu na segunda posição não é mais considerado como predicado do eu-sujeito (eu subjetivo ou nominal), mas enquanto objeto: enquanto algo jogado-de encontro [*Entgegengeworfenes*] ao pôr e, não obstante, integrado *a priori* na auto-posição [*Selbst-Setzung*] do eu idêntico.

Como vimos, o “*Eu* põe originária e simplesmente seu próprio ser”<sup>192</sup>. Isso significa pelo menos duas coisas: primeira, que o conceito de Ato [*Tathandlung*], assim empregado, implica uma conseqüência (inferência) do pôr [*Setzen*] ao ser [*Sein*], de natureza lógica; segunda, que a ele é inerente um momento originalmente categorial, ou seja, convém ao ser posto *qua* Ato uma qualidade de ser [ontológica] específica. Ambos os fatores são imediatamente referidos um ao outro, podendo o momento lógico vir a ser propriamente [com]provado somente por meio do ontológico e, à medida que provém da unidade, por assim dizer concorda quantitativamente com este. Tanto o fator constituinte lógico quanto o ontológico do Ato podem, assim, ser apreendidos categorialmente – o primeiro, mediadamente; o segundo, imediatamente.

Considerando “que não é a proposição  $A = A$  que funda[ria] a proposição *Eu sou*, senão a última é que funda[ria] a primeira”<sup>193</sup>, nossa análise deve agora deixar de

---

<sup>191</sup> “*Ich ist notwendig Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittlung*” [ib., nota de rodapé].

<sup>192</sup> “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein*” [ib.].

<sup>193</sup> “*daß nicht der Satz  $A = A$  den Satz: Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den ersteren begründe*” [ib.].

lado o princípio de identidade e voltar-se para a proposição ‘Eu sou’. Por meio de abstração “do conteúdo determinado, (isto é,) o eu”<sup>194</sup>, este deve então por assim dizer obter um viés lógico: deve emergir nessa consideração “a forma da inferência do ser-posto ao ser [...]; como tem de ocorrer para os fins [a consecução] da lógica”<sup>195</sup>.

Ora, o fundamento dessa relação (lógica) de inferência deve ser visto no fato de que “o eu que põe a si mesmo [autoponente] e o ente [*seiende*] [...] [são] totalmente iguais”<sup>196</sup> – pois como poderia, por exemplo, inferir-se de um Non-A um A? A “forma [lógica] da inferência” é, portanto, a identidade: “a proposição  $A = A$  enquanto princípio da lógica”, de modo que a acima mencionada “inferência do ser-posto ao ser”<sup>197</sup> deva ser interpretada como “inferência do ser-posto como idêntico ao ser”<sup>198</sup>.

Essa forma de uma inferência a partir da unidade, porém, só pode “ser provada e determinada por meio da Doutrina da Ciência”<sup>199</sup>, pois, como já vimos, apenas o eu que põe a si mesmo [autoponente] como princípio [*Grundsatz*] de si mesmo é capaz de pôr o próprio Pôr [*das Setzen selbst zu setzen*], isto é, de “deduzir”<sup>200</sup> o princípio da identidade da unidade do próprio Pôr: aquilo sobre o que algo vem a ser afirmado, portanto o sujeito, e aquilo que vem a ser afirmado, portanto o predicado, bem como aquilo a que se dirige a atividade do sujeito, portanto o objeto, são necessariamente idênticos apenas no Eu. Contrariamente, embora idêntica consigo mesma, a variável A não é capaz de provar nem de determinar

---

<sup>194</sup> “von dem bestimmten Gehalte, dem Ich”.

<sup>195</sup> “die Form der Folgerung vom Gesetzsein auf das Sein [...] wie es zum Behuf der Logik [...] geschehen muß” [ib.].

<sup>196</sup> “das sich setzende Ich, und das seiende [...] völlig gleich [sind]” [ib.].

<sup>197</sup> “Folgerung vom Gesetzsein auf das Sein” [ib.].

<sup>198</sup> “Folgerung vom Identisch-Gesetzsein auf das Sein” [ib.].

<sup>199</sup> “durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden” [ib.].

<sup>200</sup> Diferentemente do que afirmam os intérpretes realistas, para o idealismo fichteano “deduzir” significa explicar – e não criar (*ex nihilo*)!

essa relação [referência], porque ela permanece presa ao nível de objeto do Pôr, e, por conseguinte, excluída do ser-posto que põe a subjetivo-objetividade *per se*. Apenas com referência [em relação] ao eu pode um parâmetro lógico obter uma identidade potenciada, elevada à consciência: “A é A porque o eu que pôs o A é igual àquele no qual ele é posto.”<sup>201</sup>

Somente sobre o pano de fundo dessa função funda[menta]nte, Ser-posto como idêntico [*Identisch-Gesetztsein*] e Ser [*Sein*] podem ser considerados logicamente equivalentes. A determin[abil]idade de  $A = A$  é, então, ontologicamente dimensionada – afinal remete [reconduz] à questão “*se e como A é em geral posto*”<sup>202</sup>.

Essa questão, por sua vez, só pode ser respondida com referência ao Eu:

Tudo que é é apenas enquanto é posto no Eu, e fora do Eu não é nada. Nenhum possível A na proposição acima (nenhuma coisa) pode ser algo outro senão [algo] posto no Eu.<sup>203</sup>

Aqui se encontra a “forma da inferência [conseqüência] do Ser-posto ao Ser”<sup>204</sup>, por assim dizer, em sua forma pura, uma vez que, de *fato*, produz-se uma conexão de ação [*Handlungs-Zusammenhang*] entre Pôr e Ser de uma entidade variável, que de modo puramente formal, sem ser fundada por meio da identidade, torna-se representável: do Pôr no Eu segue-se o Ser do posto, não sendo mais possível fazer abstração de modo ilimitado “do conteúdo determinado”<sup>205</sup>, do Eu – pois que, assim, permaneceria o princípio lógico  $A = A$  também formalmente

---

<sup>201</sup> “A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist” [ib.].

<sup>202</sup> “ob, und wie A überhaupt gesetzt sei” [ib.].

<sup>203</sup> “Alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes sein, als ein im Ich Gesetztes” [ib.].

<sup>204</sup> “Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein” [ib.].

<sup>205</sup> “von dem bestimmten Gehalte” [ib.].

indeterminado, enquanto este não vir a ser inserido no conteúdo determinado, que a Doutrina da Ciência lhe empresta.

Se a inferência do Ser-posto como idêntico [*Identisch-Gesetztssein*] ao Ser demonstra a unidade quantitativa do 'Eu sou', a formal "inferência do Ser-posto ao Ser" [*Folgerung vom Gesetzsein auf das Sein*] conduz ao domínio de um Ser qualitativamente idêntico. Aqui não entra em consideração o 'Eu sou eu' [*Ich bin Ich*'] como juízo, como predicação reflexiva de um Ser que põe "seu próprio Ser" [*sein eignes Sein*], mas como forma de um Pôr em geral: enquanto "espécie de ação do espírito humano".<sup>206</sup>

Há, pois, que abstrair-se do agir determinado, daquele modo de asserção [*Aussageweise*], que põe o Ser *qua* juízo [*Ur-Teil*] em relação; em vez disso, deve refletir-se sobre os modos de Ser [*Seins-Weise*] do Pôr enquanto tal. Aquele ser, porém, que – em oposição àquele [ser] que suspende a posição<sup>207</sup> – põe positivamente, [re]cai na "categoria da realidade [*Realität*]".

A qualidade de seu ser distingue-se, assim, por ser real. Uma vez que Fichte concebe "modo de ser" [*Seinsart*, espécie de ser] dinamicamente, como "modo de ação" [*Handlungsart*], essa realidade [*Wirklichkeit*, realidade efetiva, efetividade] poderia ser concebida como eficácia [*Wirksamkeit*].

Tudo aquilo sobre o que a proposição  $A = A$  é aplicável, [e] à medida que esta é aplicável sobre [isso], possui realidade [*Realität*]. Aquilo que por meio do mero pôr de uma coisa (uma coisa posta no eu) é posto, é nele realidade, é sua essência.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> "*Handlungsart des menschlichen Geistes*" [ib.].

<sup>207</sup> Portanto, da negação [como deduzido no § 2].

<sup>208</sup> "*Alles, worauf der Satz  $A = A$  anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen eines Dinges (eines im Ich Gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen*" [ib.].

Justamente aqui parece valer o conceito de eficácia [*Wirksamkeit*]: à medida que é aplicável a uma entidade, a proposição da identidade obtém realidade [*Realität*]. A posição revela-se aqui eficaz, à medida que ela é real-efetiva [*wirklich*]. Real [*wirklich*] pode ser ela apenas onde é eficaz [*wirksam*], onde a “proposição  $A = A$  é aplicável”. Aplicação é, portanto, ao mesmo tempo replicação [*Rückwendung*, revirada, reflexão, torção]: a posição da referência [*Bezug-Setzung*] realiza-se segundo uma estrutura genuinamente reflexiva.

Aqui se torna compreensível por que a realidade [*Realität*] tem necessariamente de derivar da identidade, por que justamente a unidade quantitativa, tal como constituída por meio do sinal de igualdade, tem de ser aplicável ao ser qualitativo [ser-qualidade]: apenas àquele que é idêntico consigo mesmo – e que, portanto, não esteja em contradição consigo mesmo – pode convir uma espécie de ação uma ou unitária [*einheitliche Handlungsart*], portanto um agir livre de todo juízo. Apenas para esse ser idêntico, a realidade é eficaz, está sendo essencialmente [*wesenhaft seiend*]; conseqüentemente, o mero pôr só pode obter qualidade ontológica [*Seinsqualität*, qualidade de ser] apenas se tiver posto “no eu” [*im Ich*], tal como anuncia a decisiva observação (entre parênteses) de Fichte.

Nesse lugar, já se configura o que Fichte, diferentemente de Maimon<sup>209</sup>, define precisamente: que na *Wissenschaftslehre* as categorias são deduzidas de um princípio [*Grundsatz*] e não ao contrário, como no sistema do criticismo. Para Fichte, o eu, como sujeito absoluto, é aquela unidade ela mesma indedutível<sup>210</sup>, da qual, no entanto, toda categoria é deduzida.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Sobre essa diferença teórica de Fichte em relação a Maimon, cf. GA I,2: 261-2.

<sup>210</sup> Como vimos, se fosse dedutível ou derivável, seria da natureza de um teorema e, portanto, não seria absoluto: os princípios fichteanos são princípios por excelência e, portanto, não são demonstráveis.

<sup>211</sup> “Das Ich, als absolutes Subjekt [...] wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist” [ib.].

Portanto, o ser concebido categorialmente é eficaz [*wirksam*] apenas no caso em que a realidade venha a ser transmitida a partir do eu.<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> “*daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde*” [ib.].

## O COGITO FICHTEANO

Antes de concluir, nesta parte reveremos a questão do *cogito*, ou seja, da relação existência vs. pensamento. Mas se, como dissemos, essa questão é examinada no capítulo final da parte anterior de um ponto de vista mais temático, rente ao *texto* da *Grundlage*, agora ela o é sob uma perspectiva mais histórica, *contextual*. Começando por Kant, o filósofo que sem dúvida maior influência exerceu sobre Fichte, passando por Descartes, o qual se notabilizou justamente por sua teoria do *cogito*, e, por fim, chegando a Reinhold, pensador que, juntamente com Maimon, era tido em alta conta por Fichte.

Segundo Fichte, Kant teria tão-somente “apontado para o nosso princípio, mas jamais o teria estabelecido como princípio fundamental absoluto de todo saber”.<sup>213</sup> Fichte tem em mente aqui a kantiana unidade da apercepção transcendental: “O eu penso, que tem de poder acompanhar todas as minhas representações.”<sup>214</sup> Unidade essa que é

o ponto supremo ao qual se tem de ligar [vincular] todo uso do entendimento, mesmo de toda a lógica, e, segundo ela, a filosofia transcendental.<sup>215</sup>

Portanto a originária unidade sintética da apercepção transcendental também funciona como agente iluminador tanto do pensar lógico (objetivo) como do

---

<sup>213</sup> “auf unsern Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens” lediglich “gedeutet”, ihn aber “nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt”.

<sup>214</sup> KANT. CRPu [B 132]: “Das: Ich denke, welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können.”

<sup>215</sup> “der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß” [ib.].

transcendental (subjetivo-objetivo).<sup>216</sup> Com efeito, a espécie de ser [*Seinsart*] precede o ser, e a lei, ao pôr. Também não convém ao “eu penso”, segundo Fichte, caráter principal algum – trata-se aqui menos de um princípio do ser (ontológico) do que de um atributo do ser (lógico ou mesmo ôntico). Além disso, a apercepção transcendental não constitui originalmente nenhum pôr idêntico com o próprio ser, mas a unidade originária do juízo [*Ur-Teil*] sintético<sup>217</sup>.

Defini-se, pois, um juízo por meio da re[com]dução de “conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção”<sup>218</sup>, convindo então à cópula “é” a função de “distinguir a unidade objetiva de representações dadas da [unidade] subjetiva”<sup>219</sup>. E não, pois, como no caso do “eu sou eu”, de estabelecer a subjetivo-objetividade “sem mais [outra] mediação” [*ohne weitere Vermittlung*] *qua* identidade-eu [egóica] reflexiva. Ou seja: a unidade transcendental na concepção kantiana diz respeito antes ao pensar do que ao ser, e quando esse pensar é posto em referência imediata com o eu, então se trata aí de uma função do entendimento [*Verstand*], à qual não se deve atribuir ao mesmo tempo qualidade ontológica.

Para Fichte, contrariamente, a auto-referência do pensar inaugura uma dimensão integralmente ontológica, preche de ser. Mais que isso, o “eu penso” só é de algum modo possível sob a pressuposição do “eu sou”, no que ambos devem ser concebidos como unidade: apenas quando *sou* idêntico comigo mesmo, eu posso *pensar-me* como idêntico a mim mesmo.

---

<sup>216</sup> Enquanto o pensamento lógico permanece objetivo, o transcendental é transobjetivo: subjetivo, ao transcender-se a si mesmo, e objetivo, ao retornar para si mesmo.

<sup>217</sup> Assim se resolve, para Fichte, o problema do juízo sintético a priori kantiano. Cf. SW 1: 114: “A célebre questão que Kant colocou no topo da Crítica da razão pura: como são possíveis juízos sintéticos a priori? – está agora respondida de maneira mais geral e satisfatória. No terceiro princípio, empreendemos, entre eu e o não-eu opostos, mediante a divisibilidade posta em ambos, uma síntese sobre cuja possibilidade não se pode perguntar mais nada e para a qual não se pode alegar um fundamento; ela é pura e simplesmente possível, é-se autorizado a ela sem nenhum outro fundamento.” [Os pensadores, p. 57]

<sup>218</sup> “*gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen*” (B. 141).

<sup>219</sup> “*die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden*” [ib.].

O fato de o princípio fundamental de Fichte expressar um *primado do ser sobre o pensar* fica evidente na sua transformação do *Cogito, ergo sum*, de Descartes, em *Sum, ergo sum*.

Digno de nota é o passo intermediário dessa transformação fichteana do *cogito* cartesiano: ao interpretar o *cogito* – ao menos potencialmente – como “fato imediato da consciência”<sup>220</sup>, Fichte conjuga-o ao ser eu-consciente<sup>221</sup> não apenas mediatamente *qua* desinência pessoal, mas em simultaneidade imediata processual. Gramaticalmente isso se expressa, ao modificar Fichte o verbo conjugado em um particípio presente ativo, por meio do que o pensar adquire significação adjetiva. Em *cogitans sum, ergo sum*<sup>222</sup>, o particípio *cogitans* não reproduz “de modo algum a essência, mas apenas uma particular determinação do ser”<sup>223</sup>, e é, por isso – em referência ao predicado –, “totalmente supérflua”<sup>224</sup>.

Essa vem justamente predicada pelo “*sum*”, que tem necessariamente de preceder o pensar. Fichte, portanto, inverte totalmente a proposição cartesiana: “Não se pensa necessariamente quando se é, mas se é necessariamente quando se pensa.”<sup>225</sup> Analogamente, diz Fichte em relação ao “princípio da representação” de Reinhold: “Também o representar não é a essência do ser, mas uma determinação particular da mesma.”<sup>226</sup>

---

<sup>220</sup> “*unmittelbare Tatsache des Bewußtseins*” [ib.].

<sup>221</sup> *Ichbewusst* e não *selbstbewusst*.

<sup>222</sup> *ibd.*

<sup>223</sup> “*gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins*” [ib.].

<sup>224</sup> “*völlig überflüssig*” [ib.].

<sup>225</sup> “*Man denkt nicht notwendig, wenn man ist, aber man ist notwendig, wenn man denkt*” [ib.].

<sup>226</sup> “*Auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seins, sondern eine besondere Bestimmung desselben*” [ib.].

Com efeito, a representação, que, em Reinhold<sup>227</sup>, tem tanto referência subjetiva quanto também objetiva, e está muito mais próxima da unidade originária do Ato [*Tathandlung*] que o pensar, também pode ser tanto fato estático quanto também agente dinâmico. Entretanto, a referência [*realisierte Inbezugsetzung*, a posição-em-relação realizada] aqui deve ser localizada na “consciência empírica” e pertence, por isso, ainda ao domínio da propedêutica e não, porém, já ao da Doutrina da Ciência [*Wissenschaftslehre*] propriamente dita.

Resumindo, em ordem diferente, o acima exposto: para Fichte, o pensar surge depois que (o) “eu sou”, como momento necessário de superação do não-eu. Daí poder-se falar, em Fichte, de uma transformação do *cogito* cartesiano e, por extensão, do (eu sou) kantiano e do princípio da representação reinholdiano.

O *cogito ergo sum*, de Descartes, resolve-se na fórmula: *cogitans sum, ergo sum*. O *sum*, tanto para Descartes quanto para Kant, não é mais nada que o próprio *cogitare*. Fichte, em vez de reduplicar o *cogito*, reduplica o *sum*: *sum ergo sum*.

A passagem de Kant a Fichte dar-se-á no e pelo “*Ich denke*”, entendido como liberdade radical, sendo eliminada a distinção entre fenômeno e coisa em si. O “eu penso”, ou seja, a unidade transcendental da consciência, princípio especulativo e autenticamente resolutivo da filosofia kantiana, perde em Fichte sua forma meramente epistemo-lógica e instrumental referente à determinação do ser e da verdade, assumindo um caráter ontológico, produtivo e constitutivo.

Kant, segundo Fichte, não foi fundo bastante na sua filosofia transcendental.<sup>228</sup> Deteve-se no “eu sou”, na unidade da consciência (apercepção transcendental).

---

<sup>227</sup> Cf. GA I,2: 262.

<sup>228</sup> Cf. p.ex. GA I,2: 311.

Fichte, por sua vez, estabeleceu a unidade do eu como fundamento da síntese transcendental: antes é preciso ser para depois pensar<sup>229</sup>.

É verdade que Fichte prefere a fórmula de Reinhold – *repraesento (repraesentans sum)*, *ergo sum* – à de Descartes e à de Kant.<sup>230</sup> Mas nota que tanto o *cogito* quanto o *repraesento* etc. são fórmulas parciais, porque a consciência pura (*sum*) abarca todas as suas atividades, não se esgotando no pensar, representar etc.

---

<sup>229</sup> FICHTE (1980: 48 [Ak. 261]): “não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa. O pensar não é de modo algum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser”. [“*man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns*”] [FICHTE: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 23. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33028 (vgl. FICHTE-W Bd. 1, S. 100)].

<sup>230</sup> Cf. GA I,2: 262.

## SUBSTÂNCIA E EREIGNIS

### Excursão sobre Espinosa e Ontologia Analítica

Além de Descartes, Kant e Reinhold (e Maimon), outro filósofo citado no texto da *Grundlage* e que também teve grande importância no desenvolvimento de Fichte é Espinosa. Antes de tudo, em virtude do conceito espinosiano da *causa sui*. Mas aqui nos interessa outro conceito de Espinosa, a saber, o da substância. Em seguida, então, uma breve nota acerca da concepção analítica – antecipada por Fichte – de um eu não substancial.

### Espinosa

Vimos por que o eu, querendo ele obter uma representação objetiva de si mesmo – um “substrato, o qual é, mesmo sem consciência real, e além disso é pensado corporalmente”<sup>231</sup> –, teria de vir a ser posto fora de si [*außer sich versetzt werden müßte*]. Esse é, na apresentação fichteana, o ponto de partida de Espinosa, pois é “verdade que, para ele [Espinosa], o eu é *para* o eu – eu, mas ele pergunta: que tipo de coisa seria [existiria] fora do eu”<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> “Substrat, welches ist, auch ohne wirkliches Bewußtsein, und noch dazu körperlich gedacht wird” [ib.].

<sup>232</sup> “Das Ich ist für ihn [Spinoza] zwar für das Ich - Ich, aber er fragt: was es für etwas außer dem Ich sein würde” [ib.].

O eu, segundo esse modo de pensar, não seria “*porque é; mas porque algo outro é*”<sup>233</sup>. Esse ser-outro seria ser-eu [*Ich-Sein*] em substancial pureza, portanto sem a auto-referência reflexiva da consciência empírica. Encontrar-se-ia, desse modo, em um campo “sobre o qual a razão não mais poderia [seria capaz de] segui-lo”<sup>234</sup>, motivo pelo qual sua existência seria de fato incontestável, em compensação, porém, “sem fundamento”<sup>235</sup>.

Mas como o sistema espinosiano não consegue responder “nem ao menos como essa idéia deveria ter-nos ocorrido”<sup>236</sup>, Fichte conclui, então, que, afinal de contas, com a substância se trata, “de fato, meramente de um ideal proposto mas jamais atingível”<sup>237</sup>, ideal esse que permanece tão inalcançável quanto intenciona eliminar a auto-referência [reflexão, torção] transcendental do eu. De fato, Fichte interpreta<sup>238</sup> a “suprema unidade” de Espinosa, do *Deus sive natura*, como um “ideal” que, no sentido da *Wissenschaftslehre*, não “é” desde sempre, pronta e acabada, mas antes teria de vir a ser “produzida” [*hervorgebracht*] – e, aliás, por nós mesmos.

O contraste entre os dois sistemas, o espinosiano e o idealista – designado por Fichte como [o sistema] “crítico” – prepara o princípio da diferença<sup>239</sup>, sobre o qual vem a ser visível os limites da substância bem como os do eu. Este se define em relação à substância na questão como um ente finito pode, em geral, pensar um ente infinito. Complementarmente a isso caberia provar, em relação ao eu

---

<sup>233</sup> “*weil es ist; sondern weil etwas anderes ist*” [ib.].

<sup>234</sup> “*auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen [könnte]*” [ib.].

<sup>235</sup> “*grundlos*” [ib.].

<sup>236</sup> “*Wie doch wenigstens die Idee davon in uns gekommen sein möge*” [ib.].

<sup>237</sup> “[*Substanz*] *doch bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal*”, ou seja, tal como o Absoluto ou o Eu absoluto, também a substância é para Fichte uma espécie de idéia reguladora kantiana, ou um tipo ideal weberiano.

<sup>238</sup> Seria interessante pesquisar qual influência teve essa interpretação fichteana sobre a recepção do pensamento de Espinosa pelos demais idealistas alemães.

<sup>239</sup> “*Grund von Gegenteil*”: Rilke, 4a. elegia, fundo de oposição [Dora], f. de contraste [Carneiro Leão].

fichteano, em que medida um sujeito absoluto pode ser ainda egóico, da natureza de um eu. Também aqui a mediação entre finitude e infinitude depara com um limite. É esse o dilema da necessária síntese suprema que “*deve* vir a ser produzida por nós, mas não [o] *pode*”<sup>240</sup> – ou, quando muito, “por meio de uma finita [finalizada] aproximação ao infinito”<sup>241</sup> – e, por isso, permanece referido ao âmbito da *filosofia prática*. Vale aqui, pois, o que Fichte censura em Espinosa: “que ele [Espinosa] crê inferir a partir de razões teóricas, onde [quando] ele apenas [na verdade] foi movido por uma necessidade prática”<sup>242</sup>.

[Mais um parêntese para algumas palavras sobre a tese de um dos maiores especialistas em Fichte. A. Philonenko<sup>243</sup> defende (contra Hegel) a tese segundo a qual Fichte não partiria de um eu absoluto (primeiro princípio da *Grundlage*), acessível por meio de intuição intelectual, mas sim de um eu absoluto enquanto ilusão transcendental no sentido dos paralogismos transcendentais de Kant<sup>244</sup>. Nesse sentido, o eu absoluto do primeiro parágrafo não passaria de um (ainda que necessário) construto do filósofo.]

---

<sup>240</sup> “*durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann*” [ib.].

<sup>241</sup> “*durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen*” [ib.].

<sup>242</sup> “*daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er bloß durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde*” [ib.].

<sup>243</sup> Cf. PHILONENKO [1973a,b]; cf. também WILDENBURG [2003].

<sup>244</sup> Cf. CRP*u* A341/B 399. Segundo Kant, paralogismo lógico é aquele que “consiste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for o seu conteúdo”, enquanto o paralogismo transcendental é aquele que “tem fundamento transcendental, induzindo-nos a estabelecer uma conclusão formalmente inválida”.

## Nota sobre Ontologia Analítica

Como vimos, enquanto Descartes concebe o eu consciente ainda segundo as categorias da ontologia tradicional, como sujeito portador (substância) de predicados mentais (acidentes), Fichte, antecipando ontologias contemporâneas<sup>245</sup>, compreende o Eu como uma espécie de processo [*Ereignis*]. No entanto, há uma grande diferença entre as ontologias fichteana e as ditas analíticas, diferença essa que explica também porque estas últimas recusam o conceito idealista de um eu.

Segundo a visão dessas ontologias contemporâneas, o suposto sujeito dissolve-se numa seqüência de fases temporais, as quais, em vez de o produzirem, simplesmente lhe sobrevêm, acontecem. E, por isso, não têm de ser necessária e internamente conexas.

Para Fichte, contrariamente, o Eu não é um acontecimento qualquer, arbitrário, mas um processo todo especial: o Eu ocorre na atividade espontânea, na qual ele se constitui a si mesmo como consciência. Esse processo de autoconstituição é ainda mais especial à medida que não consiste num evento temporal e, portanto, empiricamente verificável, mas antes na condição transcendental de possibilidade de toda empiria.

Fichte, portanto, não concebe o Eu como uma substância relativamente duradoura e estável, que, como a *res cogitans* de Descartes, seria a portadora de estados tais como o saber. O Eu fichteano realiza-se ou ocorre como atividade de constituição do saber, na qual o próprio Eu se põe como sapiente. Por isso, do ponto de vista de Fichte, não há diferença entre procurar por propriedades do Eu ou do saber.

---

<sup>245</sup> Cf. RUNGGALDIER [1998].

## À GUISA DE CONCLUSÃO

O objeto deste ensaio de interpretação, que ora chega ao fim, é o primeiro princípio, dito da posição, ou melhor, da autoposição do Eu, da Doutrina da Ciência de Fichte, tal como exposto na *Grundlage*. Mais especificamente, a relação entre ser e pensar implícita nesse princípio. Para concluir, resumir-se-á o caminho de reflexão percorrido até aqui, tomando como referência os conceitos centrais – método, princípio, realidade, prática –, reduzindo ao máximo as considerações históricas. Antes, porém, algumas palavras sucintas a respeito do problema fichteano.

O principal problema<sup>246</sup> de Fichte, ao qual ele procura responder por meio da Doutrina da Ciência, é o da necessidade, possibilidade e modos de fundamentação da consciência finita, empírica. Se Kant pergunta como são possíveis os juízos de experiência (juízos sintéticos *a priori*), Fichte pergunta como é possível a experiência como tal. Assim, trata-se, para este último, de perguntar pelo princípio capaz de fundamentar o saber empírico, em particular, e de sustentar o conhecimento, em geral. Por meio da auto-observação do Eu, Fichte chega à constatação de uma atividade intelectual anterior (*a priori*) à consciência objetiva, a qual, quando apreende a si mesma, supera a cisão problemática entre sujeito e objeto, uma vez que essa cisão é antes uma decorrência (*a posteriori*) dela. Esse estado de coisas condiciona a capacidade de fundamentação dos princípios, pois a

---

<sup>246</sup> Cf. HEIMSOETH (p. 70 ss.) e, em especial, GREUEL (p. 72 ss.).

cisão em sujeito e objeto constitui o ponto de partida para uma ciência fundamental<sup>247</sup> e os respectivos problemas.

Com relação ao método seguido por Fichte na *Grundlage*, pode-se dizer o seguinte. A abstração total do saber que tem lugar dentro dos limites da consciência empírica<sup>248</sup> constitui, segundo a WL, o passo decisivo para o conhecimento dos princípios genéticos dessa forma de saber. A fundamentação da consciência empírica com base em um princípio que se desenvolve dialeticamente se dá puramente *a priori*. Os três momentos constituintes da consciência precedem (logicamente) toda experiência, jamais podendo tornar-se objeto de observação. Eu e não-eu não delimitam o saber factual, uma vez que não são dados na consciência de modo algum. Não obstante, não se deve falar de *transcendência* em Fichte. Pois a atividade intelectual pré-consciente (*Tathandlung*) que produz a consciência é, para ele, um “fato necessário” da consciência, ou seja, expressão das próprias leis racionais. O princípio de Fichte é, assim, imanente – *transcendental* –, à medida que funciona como um necessário postulado<sup>249</sup> para a consciência reflexiva (filosófica).

Quanto ao princípio, tem-se a dizer o que se segue. A fundamentação da consciência empírica proposta por Fichte começa (na *Grundlage*) com a autoposição do Eu. Esse Ato não deve ser entendido como uma qualidade ou propriedade de uma (suposta) substância egóica (de um eu substancial: *res cogitans*). Ao contrário, o Eu que se põe a si mesmo só existe na ação (enquanto agente). Seu modo de ser é a pura atividade e, por isso mesmo, sem nenhuma

---

<sup>247</sup> Doutrina da Ciência como epistemologia fundamental: ciência da ciência ou metaciência.

<sup>248</sup> Seria interessante que se comparasse o método fichteano de filosofar com o método do “abandono do limite mental”, desenvolvido pelo filósofo realista espanhol, Leonardo Polo. Cf. POLO, L. *O acesso ao ser*. Pamplona: Navarra, 1961.

<sup>249</sup> Esse seria outro ponto interessante de comparação entre a WL de Fichte e a filosofia poliana, com a sua axiomatização da metafísica e, por extensão, da teoria do conhecimento.

pressuposição<sup>250</sup>. Eis aqui a diferença de fundo entre as teorias cartesiana (*ego cogito*) e kantiana (*ich denke*) e a teoria fichteana (*Ich bin Ich*). Mais tarde, Fichte vai acentuar a coincidência de sujeito e objeto no Eu absoluto (eu como sujeito-objeto<sup>251</sup>). Mas aqui também se trata de um princípio puramente transcendental: a autoposição do Eu é um Ato pré-consciente e *a priori*. Para Fichte, portanto, o Eu absoluto é a unidade originária de sujeito e objeto: a eguidade ou “subjetividade como manifestação do absoluto”<sup>252</sup>. Mas, vale frisar, o pensar (*cogitare*) não pode ser princípio, uma vez que – relativamente a suas categorias – ele tem primeiro de ser fundamentado transcendentalmente pelo Ato espiritual livre.

Em suma, pode-se dizer (relacionando método e princípio) que, para Fichte, o Eu, enquanto inteligência pura, é atividade. Sem o Ato não é possível aparecer na consciência conteúdo algum. Os Atos do Eu originam todos os conteúdos; são os atos genéticos por excelência, porque antecedem todo conteúdo de consciência, não são condicionados por nada que não por si mesmos, e consistem na realização das leis intrínsecas da razão. Essa é a intuição básica de Fichte, isto é, a *Tathandlung*: Ato originário, pré-predicativo e, portanto, anterior ao pensamento discursivo e à consciência objetiva (de um sujeito hipostasiado, cartesiano), ao qual se tem acesso por meio de um método intuitivo<sup>253</sup>, mas puramente intelectual, autenticamente meditativo – filosofia meditativa, filosofia como arte (*ars*)<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> Leonardo Polo, invertendo Aristóteles, defende uma tese semelhante a esta de Fichte, a saber, que o movimento (distinto da mudança) precede a causa e esta, o ente. Cf. GARCÍA GONZÁLES, J. A. *Principio sin continuación: escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*. Málaga: UM, 1998. (Estudios y ensaios, 25) p. 66 ss.

<sup>251</sup> Versão mais apreciada por Schelling, pelo menos pelo Schelling da filosofia da identidade ou da indiferença.

<sup>252</sup> Cf. CRUZ CRUZ (2003).

<sup>253</sup> Minha tese é, como se pode perceber, que, para Fichte, a intuição intelectual não consiste meramente numa espontaneidade intencional de nossa mente, ou, para falar como os escolásticos, um mero hábito intelectual, mas sim uma tendência ou hábito que pode e deve ser desenvolvido voluntariamente.

<sup>254</sup> Naturalmente, esses aspectos – meditativo e artístico – da filosofia fichteana não eliminam o seu aspecto heurístico, científico, mencionado na nota anterior. Ao contrário, a proposta de Fichte é justamente de conciliação entre ciência (filosofia), arte e religião.

Com relação à concepção de realidade de Fichte, há que se dizer que ele refuta o que chama de concepção dogmática (da qual Kant ainda permaneceria tributário), segundo a qual a representação resultaria da afecção. A realidade é para ele um produto da ação transcendental<sup>255</sup> do Eu, ou, por outra, resultado de atos espirituais constitutivos. E aqui deparamos novamente com a diferença entre Fichte e Descartes (e Kant), uma vez que, para o primeiro, nem o pensar nem a percepção<sup>256</sup> são fatores primeiros-últimos constitutivos. Tal como as categorias do pensar, os conteúdos da percepção (sensações) também emergem do desenvolvimento dialético do princípio originário. O sentimento é produzido por um ato da autolimitação do Eu absoluto. O mundo perceptivo vem a ser assim um limite de resistência, o qual o Eu, em sua infinita tendência de crescimento, ampliação e liberação, procura continuamente determinar e subordinar à própria lei. A realidade objetiva, assim, é para Fichte a síntese, realizada pela imaginação transcendental produtiva<sup>257</sup>, da necessidade da razão (pensar) e da do sentimento ou sensação (percepção).

Com outras palavras, o mundo e todo o seu conteúdo são, para Fichte, resultado da atividade criativa do eu. Por meio da ilimitada força de suas “posições” (*Setzungen*), o Eu originário, criativo, põe fora de si todo o conteúdo universal, que depois experienciará como objetos limitadores de sua vontade. O mundo, para Fichte, é uma metamorfose do Eu.

Enfim, o que caracteriza a teoria da realidade de Fichte é, com outras palavras, o primado da razão prática, o último conceito a ser considerado neste resumo

---

<sup>255</sup> Ao lado da causalidade natural, Kant admite também a causalidade transcendental ou livre, mas, diferentemente de Fichte, não resolve definitivamente o conflito entre ambas, deslocando-o, por assim dizer, para o reino das antinomias da razão (a terceira).

<sup>256</sup> Ou seja, aquelas faculdades que Descartes subsumia no conceito de pensar (*cogitare*).

<sup>257</sup> Sobre o tema da imaginação transcendental em Fichte, cf. INCIARTE [1970] e TORRES Filho [1975].

conclusivo. Como vimos, os três grandes idealistas pós-kantianos destacaram e elaboraram, cada um a sua maneira, um dos três princípios básicos de cada uma das grandes críticas de Kant. Fichte desenvolveu uma filosofia da faculdade apetitiva (*razão prática*). Com efeito, o mundo conhecido, sabido, obtém sua certeza da sua referência ao empenho ou aspiração do Eu em abarcar e confundir-se com a realidade como um todo. O fato de o Eu, na superação da resistência, tornar-se fenômeno não é um fato demonstrável, isto é, objeto de dedução e fundamentação lógica, mas antes uma firme convicção na liberdade do espírito à qual deve aferrar-se voluntária e deliberadamente<sup>258</sup>. Assim, para Fichte, a realidade funda-se na liberdade.

Há nisso tudo, como se pode ver, um quê de estoicismo, de certa “moira” – destino inexorável. O fim ou o *telos* de tudo é a liberdade como conciliação do saber com a moral, da razão teórica com a prática.<sup>259</sup>

A tensão interna<sup>260</sup> de um sistema filosófico fundado em princípios [Grund-sätze], que toma seu ponto de partida necessariamente do puro e simplesmente incondicionado [*schlechthin Unbedingten*] e que, entretanto, tem de permanecer necessariamente condicionado, é mesmo... abissal [*ab-grundig*].

---

<sup>258</sup> Cf. IBRI (p. 101): “resgate reflexivo da perda liberdade originária”.

<sup>259</sup> O móvel dessa conciliação da “criatura com o criador” é o amor cristão. Repetindo S. João (...), (...), Fichte afirma literalmente que “Deus é amor” (Cf. Destinação...), tema, aliás, da última encíclica papal (janeiro de 2006).

<sup>260</sup> E aqui retomo a imagem do “campo de força” lá do começo; cf. “A constituição de um princípio”.

## BIBLIOGRAFIA

### Literatura

FICHTE, Johann Gottlieb [1980]. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Sel., trad. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores, 51)

\_\_\_\_\_. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: FICHTE, 1980: p. 35-176.

\_\_\_\_\_. *A doutrina-da-ciência e o saber absoluto*. [1801] In: FICHTE, 1980: p. 253-294.

\_\_\_\_\_. *Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia*. [1801] In: FICHTE, 1980: p. 197-252.

\_\_\_\_\_. *O eu e a humanidade: cinco preleções sobre a destinação do letrado*. Trad. Lavínia Abranches Viotti. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edições Religião & Cultura, 1985. [Orig. al. Über die Bestimmung des Gelehrten]

\_\_\_\_\_. *O princípio da doutrina-da-ciência*. [1797] In: FICHTE, 1980: p. 177-186.

\_\_\_\_\_. *O programa da doutrina-da-ciência*. [1800] In: FICHTE, 1980: p. 187-196.

\_\_\_\_\_. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. [1794]  
In: FICHTE, 1980: p. 3-34.

\_\_\_\_\_. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*.  
Einl. u. hrsg. Edmund Braun. Stuttgart: Philipp Reclam, 1981.

\_\_\_\_\_. *Erst und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. [Und] *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Neu herausgegeben von Fritz Medicus. 2.<sup>a</sup> ed., 1a. imp. Leipzig: Felix Meiner, 1944. (Der philosophischen Bibliothek, 129a)

\_\_\_\_\_. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In: J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 2. Herausgegeben v. LAUTH, Reinhard u. JACOB, Hans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann V. (Günther Holzboog), 1965.

KANT, E. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. [Os pensadores]

### **Literatura secundária**

BORNHEIM, Gerd. [1978] “Filosofia do romantismo”. In: GUINSBURG, J. (Org.) *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva. p. 75-111. (Coleção Stylus)

CAYGILL, H. [2000] *Dicionário Kant*. Rio: Jorge Zahar.

COPLESTON, Frederick. [1989] *Historia de la filosofía*. Trad.: Ana Doménech. 2. ed. Barcelona: Ariel. v. VII: “De Fichte a Nietzsche”. Caps. II-IV.

CRUZ CRUZ, J. [1994] *Consciencia y absoluto em Fichte*. Navarra: UN.

\_\_\_\_\_. [2003] *Fichte: La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA.

GREUEL, Marcelo da Veiga. *Experiência, pensar e intuição: introdução à fenomenologia estrutural*. São Paulo: Cone Sul/UNIUBE, 1998. (Coleção Gnosés)

GULYGA, Arseni. *Die klassische deutsche Philosophie: ein Abriss*. Trad. Wladislaw Hadeler. Leipzig: Reclam, 1990. (Reclam Bibliothek) Orig. russo.

HARDENBERG, Friedrich von [Novalis]. *Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo*. Trad., apres. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Iluminuras, 1988.

HARTMANN, Nicolai. [1983] *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José G. Belo. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1983. (Manuais Universitários) Original alemão.

HEIMSOETH, Heinz. [1923] *Fichte: Leben und Lehre*. München: Ernst Reinhardt.

HÖSLE, Vittorio. [1996] *Philosophie und objektiver Idealismus*. München: Beck. (Beck'sche Reihe; 1159)

IBRI, Ivo A. [2002] "Finitude e existência em Fichte". *Hypnos*, São Paulo, ano 7, n. 8, p. 93-102, 1.<sup>o</sup> sem. 2002.

INCIARTE, F. [1979] *Transzendentele Einbildungskraft*. Bonn: Bouvier.

JACOBS, Wilhelm G. [1984] *Johann Gottlieb Fichte*. Reinbeck: Rowohlt. (rowohlts monographien [rororo], 336)

KLUWE, S. [1998] *Der abgründige Satz vom Grund*. Hauptseminararbeit. Disponível online in: <<http://www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/22747.html>> Acessado em 17/12/2005.

KRONER, R. [1961] *Von Kant bis Hegel*. 2. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr.

LAUTH, R. [2001] "Der Vorrang des transzendentalen Zugangs zur Philosophie." In: FUCHS, E.; IVALDO, M.; MORETTO, G. (Eds.) *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. p. 31-57.

NAVARRO, B. [1975] *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. México: FCE/UNAM.

NEUHOUSER, Frederick. [1990]. *Fichte's Theory of Subjectivity*. New York, NY: CUP.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. [1997] *Sobre a fundamentação*. 2.<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia, 8)

PHILONENKO, A. [1973a]. "Fichte". In: BELAVAL, Yvon (Dir.) *Historia de la filosofia "Siglo veintiuno"*. Trad.: José M. Artola Barrenechea et. al. 4. ed.

Madrid/México: Siglo XXI, 1980 [1970]. v. 7: La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel. p. 302-356. Original francês.

- PHILONENKO, A. [1973b]. "J. G. Fichte". In: CHÂTELET, François (Org.). *História da filosofia: idéias, doutrinas*. Trad.: Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1974]. v. V: *A filosofia e a história: de 1780 a 1880*. p. 63-92. Original francês.
- PRAUSS, G. [1993] *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Darmstadt: WBG.
- RAVAGLI, L. [1993] *Meditationsphilosophie*. Schaffhausen: Novalis.
- RÖD, Wolfgang. [1984] *Filosofia dialética moderna*. Trad. Maria C. Maringoni; Estevão de R. Martins. Brasília: UnB. (Cadernos da UnB) Original alemão.
- ROHS, Peter [1991]. *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck. (Beck'sche Reihe; 521: Grosse Denker)
- RUNGGALDIER, E.; KANZIAN, C. [1998] *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*. Paderborn: Schöningh.
- SANDKÜHLER, H.J. [Hrsg.] [2005]. *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- SCHISCHKOFF, G. [1991] *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröner.
- SEIDEL, Helmut [1997]. *Johann Gottlieb Fichte: Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- STEINER, Rudolf. *Wahrheit und Wissenschaft: Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"*. [1891] Dornach: Rud. Steiner-Vlg., 1980. (GA3)

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues [1975]. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática. (Ensaio, 18)

WEISCHEDEL, Wilhelm. [1962] *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*: Rede zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes gehalten am 19. Mai 1962 na der Freien Universität Berlin. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

\_\_\_\_\_. [1994]. *Der Got der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 3. Auf. Darmstadt: WBG.

WIDMANN, Joachim [1982]. *Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

WINDELBAND, Wilhelm [1960]. *Historia general de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. México: El Ateneo.

WILDENBURG, D. [2003] *Ist der Existenzialismus ein Idealismus?* Amsterdam/New York: Rodopi.

## ANEXOS

FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In: J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 2. Herausgegeben v. LAUTH, Reinhard u. JACOB, Hans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann V. (Günther Holzboog), 1965. S. 255-6. [= Ak.-Ausg. I, 2, 255-6; cf. SW I, 91-3]

### Texto Original

ERSTER THEIL.

GRUNDSÄTZE

DER

GESAMMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE.

§. 1. *Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz.*

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.

Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich in etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat – dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt – als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraction von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

Selbst vermittelt dieser abstrahirenden Reflexion nicht – kann Thatsache des Bewusstseyns werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, dass man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig denken müsse.

Die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder – welches das gleiche ist – die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsätze, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. (S. über den Begriff der Wissenschaftslehre § 7) Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.

Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.

So wie dieser Satz zugestanden wird, muss zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Thathandlung zugestanden seyn: und es muss aus der Reflexion sich ergeben, dass es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sey. – Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.

1) Den Satz: A ist A (soviel als  $A = A$ , denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiss und ausgemacht an.

Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sey schlechthin, d. i. ohne allen weiteren Grund, gewiss: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen.

2) Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz an sich gewiss sey, nicht, dass A sey. Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Seyn, ohne Prädicat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als seyn mit einem Prädicate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern man setzt: wenn A sey, so sey A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloss von seiner Form; nicht von dem, wovon man etwas weiss, sondern von dem, was man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.

Mithin wird durch die Behauptung, dass der obige Satz schlechthin gewiss sey, das festgesetzt, dass zwischen jenem Wenn und diesem So ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist

es, der schlechthin, und ohne allen Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

3) In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sey oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage: unter welcher Bedingung ist denn A?

a. X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt - denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muss.

b. Ob, und wie A überhaupt gesetzt sey, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekanntem Setzen des A, und einem unter der Bedingung jenes Setzens absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt, so wie X; X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.

c. X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjects einnimmt, ebenso wie auf dasjenige, welches für das des Prädicats steht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide also sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädicate wird, unter der Bedingung, dass das im Subjecte gesetzt sey, schlechthin gesetzt; und der obige Satz lässt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder - so ist es.

4) Es wird demnach durch das Ich vermittelt X gesetzt: A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetztseyns im Ich überhaupt; das heisst: es wird gesetzt, dass im Ich - es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey - etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe seyn; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.

5) Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: Ich bin (zwar nicht als Ausdruck einer Thathandlung, aber doch einer Thatsache)

angekommen. Denn X ist schlechthin gesetzt; das ist Thatsache des empirischen Bewusstseyns. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.

Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. - Nämlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sey. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: Ich bin.

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache. Soll der Satz: A - A (oder bestimmter, dasjenige was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiss seyn, so muss auch der Satz: Ich bin, gewiss seyn. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewusstseyns, dass wir genöthigt sind, X für schlechthin gewiss zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin - auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey. - (Aller Thatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, dass X die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseyns sey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten sey: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftigt, ihn zu erweisen.)

6) Wir gehen auf den Punct zurück, von welchem wir ausgingen.

a. Durch den Satz  $A = A$  wird geurtheilt. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseyns ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstseyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.

b. Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres gegründetes, nemlich X = Ich bin, zum Grunde.

c. Demnach ist das schlechthin gesetzte, und auf sich selbst gegründete - Grund eines gewissen (durch die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben.

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. - Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss.

7) Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: Ich bin Ich.

a. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, dass das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjects<sup>4</sup> stehende Ich das schlechthin gesetzte; das in der Stelle des Prädicats aber das seyende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seyen, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt; das Ich sey, weil es sich gesetzt habe.

b. Das Ich in der ersteren, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich seyn. Man kann demnach den obigen Satz auch umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Es setzt sich durch sein blosses Seyn, und ist durch sein blosses Gesetzseyn.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjects. Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so

wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist. - Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als Subject; und dem Ich als Object der Reflexion des absoluten Subjects, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun Etwas, ein Object; das Bewusstseyn bekommt in dieser Form ein Substrat, welches ist, auch ohne wirkliches Bewusstseyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: Was war damals das Ich; d.h. was ist das Substrat des Bewusstseyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das absolute Subject, als jenes Substrat anschauend, mit hinzu; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahirt zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstseyn nie abstrahiren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen).

8) Ist das Ich nur, insofern es sich setzt, sonst es auch nur für das setzende, und setzt nur für das seyende. - Das Ich ist für das Ich, - setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig und ist nothwendig für das Ich. Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig, (indem ich sage für Mich, setze ich schon mein Seyn).

9) Sich selbst setzen und Seyn sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin.

Ferner, das sich setzende Ich, und das seyende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt; und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin.

10) Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.

Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müsste sie etwa folgendermaassen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.<sup>5</sup>

Wir sind von dem Satze  $A=A$  ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen liesse, sondern weil wir von irgend einem, im empirischen Bewusstseyn gegebenen gewissen, ausgehen mussten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich erheben, dass nicht der Satz:  $A=A$  den Satz Ich bin, sondern dass vielmehr der letztere den ersteren begründe.

Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetzseyn auf das Seyn, übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W. L. § 6.) geschehen muss; so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz  $A=A$ , der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. Erwiesen: A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: bestimmt; alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein Ding) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.

Abstrahirt mau ferner von allem Urtheilen, als bestimmtem Handeln, und sieht bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz  $A=A$  anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität.

Dasjenige, was durch das blosser Setzen irgend eines Dinges (eines im ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.

(Der Maimonsche Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsere Befugniss zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugniss lässt sich aus keiner anderen ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skepticismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subject. Für alles mögliche Übrige, worauf sie angewendet werden soll, muss gezeigt werden, dass aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: - dass es seyn müsse, wofern das Ich sey).

Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben: cogito, ergo sum, welches nicht eben der Untersatz und die Schlussfolge eines Syllogism seyn muss, dessen Obersatz hiesse: quodcunque cogitat, est; sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns betrachtet haben kann. Dann hiesse es soviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. - Reinhold stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Cartesischen Form würde sein Grundsatz heissen: repraesento, ergo sum, oder richtiger repraesentans sum, ergo sum. Er geht um ein beträchtliches weiter als Cartes; aber wenn er nur die Wissenschaft selbst und nicht etwa bloss die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seyns, sondern eine besondere Bestimmung desselben; und es giebt

ausser dieser noch andere Bestimmungen unseres Seyns, ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstseyn zu gelangen.

Ueber unseren Satz, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen ist Spinoza. Er läugnet nicht die Einheit des empirischen Bewusstseyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewusstseyn. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjects zum einzigen reinen Subjecte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was Er sein Ich nennt, oder ich mein Ich nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil etwas andere, ist. - Das Ich ist nach ihm zwar für das Ich - Ich, aber er fragt, was es für etwas ausser dem Ich seyn würde. Ein solches, »ausser dem Ich« wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z.B. mein Ich) und alle mögliche setzbare Ich Modificationen wären. Er trennt das reine, und das empirische Bewusstseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstseyn nie zum Bewusstseyn gelangt; das letzte in die besonderen Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewusstseyn gegebene reine Bewusstseyn hinaus zu gehen? - - Was ihn auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniss hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. - - Ich bemerke noch, dass man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen

muss! (dass das Leibnitzische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sey, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u.s.w. Salomo Maimon) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das spinozische, welches sie überspringt.

[Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 11 ff. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 33016-30 (vgl. Fichte-W Bd. 1, S. 91-101)]

## Tradução

### PRIMEIRA PARTE.

#### PRINCÍPIOS

#### DA

#### DOCTRINA DA CIÊNCIA COMPLETA.

##### §.1. *Primeiro princípio, simplesmente incondicionado.*

Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, simplesmente incondicionado de todo o saber humano. Se deve ser princípio absolutamente primeiro, ele não pode ser *demonstrado* ou *definido*.

Ele deve exprimir aquele *Ato*, que não ocorre entre as determinações empíricas da nossa consciência, nem pode ocorrer, mas que, antes, subjaz a toda a consciência, e unicamente a torna possível.<sup>261</sup> Na exposição desse Ato, é menos de recear que nela talvez *não* se pense aquilo que se tem de pensar – disso já foi cuidado pela natureza do nosso espírito – do que se pense aquilo que não se tem de pensar. Isso torna necessária uma *reflexão* sobre aquilo que talvez se pudesse inicialmente tomar por ele, e uma *abstração* de tudo aquilo que efetivamente não lhe pertence.

Mesmo mediado por essa reflexão abstrativa, não pode vir a ser fato da

---

<sup>261</sup> C: Isto omitiram todos aqueles que aqui observam ou que aquilo que o primeiro princípio afirma *não ocorre* entre os fatos da consciência, ou que os contradiz.

consciência o que em si não o é; mas por meio dela é reconhecido que se tenha necessariamente de *pensar* aquele Ato como fundamento de toda a consciência.

As leis<sup>262</sup> segundo as quais se tem simplesmente de pensar aquele Ato como fundamento do saber humano, ou – o que é o mesmo – as regras segundo as quais aquela reflexão é empreendida, ainda não se demonstraram válidas mas são tacitamente pressupostas como conhecidas e assentes. Só bem mais abaixo serão elas derivadas do princípio, cujo estabelecimento somente é correto sob a condição da correção delas. Isso é um círculo; [256] mas é um círculo inevitável. (cf. *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*, § 7<sup>263</sup>). Sendo ele pois inevitável e livremente admitido, pode-se então, mesmo no estabelecimento do princípio supremo, recorrer a todas as leis da lógica geral.

No caminho da reflexão a empreender, temos de partir de alguma proposição que cada um de nós conceda sem objeção. Poderia bem haver várias de tais proposições. A reflexão é livre; e não importa de que ponto ela parte. Escolhemos aquela a partir da qual o caminho para o nosso alvo é o mais curto.

Assim como essa proposição é admitida, tem simultaneamente de ser admitido como Ato aquilo que queremos lançar como base de toda a Doutrina da Ciência: e da reflexão tem de resultar *que ele, simultaneamente àquela proposição*, seja admitido como tal. – Um fato qualquer da consciência empírica é estabelecido; e dele são separadas uma determinação empírica após a outra, até que reste puramente aquilo que não se pode mais deixar de pensar e de que nada mais se pode separar.

1) A proposição *A é A* (tanto quanto  $A = A$ , pois essa é a significação da cópula lógica) é aceita por todos; e aliás sem a mínima hesitação: ela é reconhecida como completamente certa e assente.

Caso porém se exigisse uma demonstração sua, de modo nenhum alguém

---

<sup>262</sup> C: as da lógica geral.

<sup>263</sup> «Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência» [*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*], «§.7. Como se relaciona a doutrina da ciência, como ciência. com o seu objeto?»

se envolveria numa tal demonstração, mas sim afirmaria ser aquela proposição *absolutamente* certa, i.e., *sem nenhum outro fundamento*: e ao fazer-se isso, sem dúvida com consentimento geral, está-se atribuindo a si a faculdade de *pôr algo puro e simplesmente*.

2) Por meio da afirmação de que a proposição acima é certa em si, *não* se põe que *A seja*. A proposição *A é A* não é de modo algum equivalente a *A é*, ou *há um A*. (*Ser*, posto sem predicado, exprime algo totalmente diferente do que ser com um predicado – sobre isso, ver mais abaixo.) Suponha-se que *A* significasse um espaço compreendido por duas linhas retas, mesmo então aquela proposição permaneceria sempre correta: não obstante seja a proposição *A é* manifestamente falsa. Mas [257] *põe-se: se A é, então A é*. Por conseguinte, a questão não é de modo algum *se A é* ou não. Não é questão do *conteúdo* da proposição, mas meramente de sua *forma*; não daquilo *de que* se sabe algo, mas daquilo *que* se sabe de um objeto qualquer, seja ele qual for.

Por conseguinte, por meio da afirmação de que a proposição acima é simplesmente certa, estabelece-se o *fato* de que entre aquele *se* e este *então* há uma conexão necessária; e que a *conexão necessária entre ambos* é o que é posto *puro e simplesmente* e *sem nenhum fundamento*. Provisoriamente, denomino essa conexão necessária = *X*.

3) Com respeito, porém, ao próprio *A*, *se* ele é ou não, nada ainda está posto por meio dessa proposição. Surge, portanto, a questão: sob que condição, então, *A é*?

a) *X* pelo menos está posto *no* eu e *pelo* eu – pois é o eu que, na proposição acima, julga e, aliás, julga segundo *X* como [segundo] uma lei; a qual, portanto, tem de estar dada ao eu, e como é estabelecida pura e simplesmente e sem nenhum outro [94] fundamento, dada ao eu pelo próprio eu.

b) *Se* e *como* *A* está em geral posto, não o sabemos; mas como *X* deve designar uma conexão entre um desconhecido *pôr* de *A* e, sob a condição desse *pôr*, um *pôr* absoluto do mesmo *A*, então, *pelo menos à medida que essa conexão é*

*posta*, A está posto *no eu* e *pelo eu*, assim como X; X só é possível com referência a um A; ora, X está efetivamente posto no eu: portanto, também A tem de estar posto no eu, à medida que X é referido a ele.

c) X refere-se àquele A que, na proposição acima, assume a posição lógica do sujeito, assim como àquele que está no [do] predicado; pois ambos são unificados por X. Logo, à medida que estão postos, ambos estão postos<sup>264</sup> no eu; e, sob a condição de que esteja posto o [A] no sujeito, o [A] no predicado é pura e simplesmente posto; e, por conseguinte, a proposição acima pode exprimir-se também assim: Se A está posto *no eu*, então *ele está posto*; ou – então ele é.

4) Por conseguinte, [A] é posto pelo eu por meio de X: *A é para o eu judicante, pura e simplesmente e apenas em virtude do seu estar-posto no eu em geral*; quer dizer: é posto que no eu – seja ele especialmente ponente ou judicante, ou o quer que seja – há algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo; e o X pura e simplesmente posto pode exprimir-se também assim: *eu = eu; eu sou eu*.

5) Por essa operação já chegamos, inadvertidamente, à proposição: *eu sou* (decerto não como expressão de um *Ato* mas sim de um *fato*). [258] Pois X está pura e simplesmente posto; isso é fato da consciência empírica. Ora, X é igual à proposição : *eu sou eu*; por conseguinte, esta também está posta pura e simplesmente.

A proposição *eu sou eu*, porém, tem uma significação totalmente diferente do que a proposição *A é A*. – A saber, a última só sob uma certa condição tem um conteúdo. Se A [95] está posto, então está sem dúvida posto *como A*, com o predicado A. Mas por aquela proposição ainda não está de modo algum assente se ele está em geral posto, e, por conseguinte, [nem] se ele está posto com um predicado qualquer. A proposição *eu sou eu*, porém, vale incondicional e simplesmente, pois ela é igual à proposição X<sup>265</sup>; ela vale não apenas segundo a forma, [mas] vale também segundo o seu conteúdo. Nela o eu está posto, não sob

<sup>264</sup> Na tradução de RRTEF, falta “, estão postos”.

<sup>265</sup> Na tradução de RRTEF, falta o “X”.

condição, mas pura e simplesmente, com o predicado da igualdade consigo próprio; ele *está*, portanto, posto; e a proposição pode então exprimir-se também [pela frase]: *eu sou*.

Até agora essa proposição, *eu sou*, está fundada apenas sobre um fato e não tem nenhuma outra validade senão a de um fato. Devendo ser certa a proposição  $A = A$  (ou, mais especificamente, [devendo estar certo] aquilo que nela está pura e simplesmente posto = X), então tem de ser certa também a proposição *eu sou*. Ora, é fato da consciência empírica que somos forçados a tomar X por pura e simplesmente certo; por conseguinte, também [somos forçados a tomar por certa] a proposição *eu sou* – sobre a qual se funda X. Desse modo, é razão explicativa de todos os fatos da consciência empírica que, antes de todo o pôr no eu, o próprio eu esteja posto. (*De todos os fatos, digo eu: e isso depende da demonstração da proposição segundo a qual X é o supremo fato da consciência empírica, [fato] que subjaz a todos e está contido em todos: [proposição] a qual poderia muito bem ser aceita sem nenhuma demonstração, não obstante toda a Doutrina da Ciência ocupar-se em demonstrá-la.*)

6) Retornemos ao ponto do qual partimos.

a) Por meio da proposição  $A = A$ , *julga-se*. Mas todo o julgar é, segundo a consciência empírica, um agir do espírito humano; pois tem todas as condições da ação na autoconsciência empírica, as quais, para fins da reflexão, têm de ser pressupostas como conhecidas e assentes.

b) Ora, a esse agir subjaz algo [que não é] fundado sobre nada superior, a saber, X = eu sou.

c) Desse modo, o *pura e simplesmente posto e fundado sobre si mesmo é fundamento de certo* (e, segundo a [96] Doutrina da Ciência completa, resultará *de todo* o) agir do espírito humano [e], portanto, [é] o seu caráter puro; [é] o puro caráter [259] da atividade em si, abstraindo-se das condições empíricas particulares da mesma.

Portanto, o pôr do eu por si mesmo é a sua própria atividade pura. – O eu

*põe a si mesmo, e é, em virtude desse mero pôr por si mesmo; e, inversamente: o eu é, e põe seu ser, em virtude do seu mero ser. – É simultaneamente o agente e o produto da ação: o ativo e o que é produzido pela atividade; ação e ato são um e o mesmo; e, por isso, é o eu sou expressão de um Ato; mas também do único [Ato] possível, como tem de resultar da Doutrina da Ciência completa.*

7) Consideremos agora, mais uma vez, a proposição *eu sou eu*.

a) O eu está pura e simplesmente posto. Suponha-se que o eu, que na proposição acima está na posição do sujeito formal<sup>266</sup>, signifique o eu *pura e simplesmente posto*; [e que] o eu [que está] na posição do predicado, porém, signifique o [eu] *essente*<sup>267</sup>; então, pelo juízo pura e simplesmente válido segundo o qual ambos são perfeitamente um, é afirmado ou pura e simplesmente posto: o eu é *porque se pôs*.

b) O eu na primeira e o [eu] na segunda significação devem ser absolutamente iguais entre si. Desse modo, pode-se [97] também inverter a proposição acima, e dizer: o eu põe a si mesmo simplesmente *porque é*. Ele *se põe* por meio de seu mero ser, e é por meio de seu mero estar-posto.

E isso torna então perfeitamente claro em que sentido usamos aqui a palavra *eu*, e conduz-nos até uma elucidação precisa<sup>268</sup> do eu como sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente em pôr a si mesmo como essente é o eu, enquanto sujeito absoluto. Assim como se põe, ele é; e [260] assim como é, ele se põe; e o eu é, por conseguinte, para o eu simples e necessariamente. O que não é para si mesmo, não é nenhum eu.*

---

<sup>266</sup> E assim é também, certamente, segundo a forma lógica de toda a proposição. Na proposição A = A, o primeiro A é aquele que é posto no eu, ou pura e simplesmente, como o próprio eu, ou a partir de algum outro fundamento, como todo o não-eu determinado. Nesta operação, o eu comporta-se como sujeito absoluto; e denomina-se, por isso, o primeiro A o sujeito. Pelo segundo A é designado aquele que o eu que se faz a si próprio objeto da reflexão encontra em si já como posto, porque ele o pôs anteriormente em si. O eu judicante predica algo, não propriamente de A, mas de si próprio, a saber, que e se encontra lá em si um A: e, por isso, o segundo A chama-se o predicado. – Assim, na proposição A = B, A indica aquilo que é agora posto; B, aquilo que é encontrado como já posto. – O é exprime a passagem do eu, do pôr para a reflexão sobre o posto.

<sup>267</sup> Essente = que é, que tem ser [existente = que existe, que tem existência]. [NT]

<sup>268</sup> Em vez de “elucidação precisa”, RRTF diz “definição”. [NT]

(Esclarecimento! Ouve-se decerto levantarem a questão: mas *que* era eu antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: *eu* não era de modo algum; pois eu não era Eu. O Eu só é à medida que é consciente de si. – A possibilidade daquela questão repousa numa confusão entre o Eu como *sujeito* e o eu como *objeto* da reflexão do sujeito absoluto, e é em si inteiramente ilícita. O eu representa a si mesmo, apreendendo desse modo a si mesmo na forma da representação, e só então é *algo*, um objeto; nessa forma, a consciência adquire um substrato, que *é*, mesmo sem consciência efetiva, e [que], além disso, ainda é pensado corporalmente.

Imagina-se um tal estado, e pergunta-se: *que* era, então, o Eu, i.e., que é o substrato da consciência? Mas mesmo assim se acrescenta, sem perceber, em pensamento o *sujeito absoluto*, como intuindo aquele substrato; portanto, acrescenta-se em pensamento, sem notar, precisamente aquilo de que se pretendia ter abstraído; e contradiz-se a si mesmo. Não se pode pensar absolutamente nada sem pensar, juntamente, seu eu como consciente de si mesmo; não se pode jamais abstrair de sua autoconsciência: por conseguinte, todas as questões do gênero acima não se podem responder; pois, se se compreende bem a si mesmo, elas não podem ser levantadas.)

8) Se o eu só é à medida que se põe, então [é] também só *para* o ponente, e só põe para o essente. – *O eu é para o eu* – mas se ele põe a si mesmo, pura e simplesmente, tal [98] como é<sup>269</sup>, então se põe necessariamente, e é necessariamente para o eu. *Sou apenas para mim; mas para mim sou necessariamente* (ao dizer *para mim*, já ponho meu ser).

9) *Pôr a si mesmo e ser*, ditas do eu, são [frases] inteiramente iguais. A proposição *eu sou porque pus a mim mesmo* pode, portanto, exprimir-se também assim: *eu sou pura e simplesmente porque sou*.

Além disso, o eu ponente de si e o eu essente são inteiramente iguais, um e

---

<sup>269</sup> Em vez de “tal como é”, RRTF diz “assim que é”. [NT]

o mesmo. O eu é aquilo como *o que* ele se põe; e ele se põe como *aquilo* que é.<sup>270</sup>  
 Logo: *eu sou pura e simplesmente o que eu sou.*

10) A expressão imediata do Ato, agora desenvolvido, seria a fórmula seguinte: *eu sou pura e simplesmente, i.e., eu sou pura e simplesmente porque sou; e sou pura e simplesmente o que eu sou; ambos para o eu.*

[261] Se se pensa [em situar] a descrição desse Ato no cume de uma Doutrina da Ciência, então ela teria de ser expressa aproximadamente<sup>271</sup> do seguinte modo: *o eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser.*<sup>272</sup>

\* \* \* \* \*

Partimos da proposição  $A = A$ ; não como se a proposição eu sou pudesse demonstrar-se a partir dela, mas porque tínhamos de partir de qualquer uma [proposição] *certa*, dada na consciência empírica. Mas mesmo em nossa discussão se mostrou que não é a proposição  $A = A$  que funda a proposição eu sou, mas que, ao contrário, é esta última que funda a primeira.

Se, na proposição eu sou, abstrai-se do seu conteúdo determinado, o Eu, e deixa-se restar a mera forma que é [99] dada com esse conteúdo, *a forma da inferência do estar-posto para o ser*; [tal] como tem de acontecer para os fins da lógica (cf. Conceito da D. da C.,<sup>273</sup> § 6); então se obtém, como *princípio da lógica*, a proposição  $A = A$ , a qual só pode ser demonstrada e determinada pela Doutrina da Ciência. *Demonstrada: A é A porque o eu que pôs A é igual àquele no qual ele*

<sup>270</sup> Ou: "O eu é tal qual se põe, e se põe tal como é." [NT]

<sup>271</sup> *Etwa*: aproximadamente; possivelmente; talvez; por exemplo. Falta na tradução de RRTF.

<sup>272</sup> C: Isso tudo significa, em outras palavras, com as quais o tenho exprimido desde então: *Eu* é necessariamente identidade de sujeito e objeto: sujeito-objeto; e isso ele é pura e simplesmente, sem mais nenhuma mediação. Isso, digo eu, é o que ele significa; embora essa proposição não tenha sido tão facilmente inteligida e ponderada segundo a sua alta importância, inteiramente negligenciada antes da Doutrina da Ciência, quanto se gostaria de pensar; por isso, as discussões precedentes sobre ela não podem ser dispensadas.

<sup>273</sup> *Sobre o conceito*: "§ 6. Como se comporta a Doutrina da Ciência em especial para com a lógica?" p. 45 s. [= p. 137 s.]

[o A] está posto; *determinada*: tudo o que é, é apenas à medida que está posto no eu, e fora do eu não é nada. Nenhum A possível na proposição acima (nenhuma coisa) pode ser algo outro, que não um [algo] posto no eu.

Se, além disso, abstrai-se de todo o julgar, como agir determinado, e olha-se meramente para a *espécie* de ação do espírito humano em geral, dada por aquela forma, então se tem a *categoria da realidade*. Tudo sobre o que é aplicável a proposição  $A = A$ , à medida que ela é aplicável sobre isso, tem realidade. Aquilo que, por meio do mero pôr de uma coisa qualquer (uma [coisa] posta no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência.

(O ceticismo maimoniano funda-se, em última instância, na questão sobre nossa competência para a aplicação da categoria da realidade. Essa competência não pode [262] derivar-se de nenhuma outra: somos pura e simplesmente competentes para isso. Ao contrário, todas as possíveis [competências] restantes têm de ser derivadas dela; e mesmo o ceticismo maimoniano a pressupõe, inadvertidamente, à medida que reconhece a correção da lógica geral. – Mas pode indicar-se algo de onde cada categoria<sup>274</sup> é ela mesma derivada: o eu, como sujeito absoluto. Para todo o restante possível a que ela deva ser aplicada, tem de mostrar-se que realidade lhe vem a ser transmitida do eu: – que isso tem de ser, se o eu é.)

\* \* \* \* \*

À nossa proposição, como princípio absoluto de todo o saber, aludiu *Kant* na sua *Dedução das Categorias*; mas ele nunca a estabeleceu determinadamente *como* princípio. Antes dele propôs *Descartes* uma [proposição] semelhante: cogito, ergo sum, a qual, precisamente, não tem de ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo [100] cuja premissa maior dissesse: quodcunque cogitat, est; mas a qual

---

<sup>274</sup> *Jede Kategorie*: cada (ou toda) categoria. RRTF diz “essa” (*jene* [aquela, essa]). [NT]

ele também pode muito bem ter considerado como um fato imediato da consciência. Ela diria então tanto quanto *cogitans sum, ergo* (como diríamos nós, *sum, ergo sum*). Mas então o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo; não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa. O pensar não é de modo algum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser; e há, além dessa, ainda muitas outras determinações do nosso ser. – *Reinhold* estabelece a proposição<sup>275</sup> da representação, e, na forma cartesiana, seu princípio diria: *repraesento, ergo sum*, ou, mais corretamente, *repraesentans sum, ergo sum*. Ele vai consideravelmente mais longe que *Descartes*; mas, se quer estabelecer apenas a própria ciência e não como que meramente sua propedêutica, [então] não [vai] longe o bastante; pois também o representar não é a essência do ser, mas uma determinação particular dele; e há, além dessa, ainda [262] outras determinações do nosso ser, *ainda que elas tenham de atravessar pelo meio da representação para chegar à consciência empírica*.

*Espinosa* ultrapassou, no sentido indicado, a nossa proposição. Ele não nega a unidade da consciência empírica, mas nega completamente a consciência pura. Segundo ele, a série completa das representações de um sujeito empírico está para o único sujeito puro [assim] como uma representação [está] para a série. Para ele, o eu (aquilo que ele denomina *seu* eu, ou [que] eu denomino *meu* eu) não é pura e simplesmente porque é; mas porque *algo outro* é. – Segundo ele, o eu é decerto *para* o eu – eu, mas ele pergunta: o que seria ele [o eu] para algo fora do eu [?] Tal «fora do eu» seria igualmente um eu, do qual o eu posto (p. ex., *meu* eu) e todos os possíveis eus poníveis seriam modificações. Ele separa a consciência *pura* e a [consciência] *empírica*. A primeira ele a põe em Deus, que jamais se torna consciente de si, dado que a consciência pura jamais chega à consciência; a última [ele a põe] nas [101] modificações particulares da divindade. Assim estabelecido, o seu sistema é totalmente conseqüente e irrefutável, porque ele se encontra em um

---

<sup>275</sup> *Satz*: proposição; *RRTF*: princípio [*Grundsatz*]. [NT]

campo, no qual a razão não pode mais segui-lo; mas [o seu sistema] é infundado; pois o que lhe dá o direito então de ultrapassar a consciência pura dada na consciência empírica? – O que o impeliu para o seu sistema, pode bem indicar-se: a saber, o esforço necessário para produzir a unidade suprema no conhecimento humano. Essa unidade existe no seu sistema; e o erro está meramente em que ele acreditava concluir de argumentos teóricos, quando, na verdade, era impelido meramente por uma necessidade prática: em que acreditava estabelecer algo efetivamente dado, quando, na verdade, estabelecia meramente um ideal pretendido mas jamais alcançável. [264] Reencontraremos a sua unidade suprema na Doutrina da Ciência; mas não como algo que *é*, e sim como algo que *deve* ser produzido por nós, mas não o *pode*. – Observo ainda que, quando se transcende o *eu sou*, tem de chegar-se necessariamente ao espinosismo! (que o sistema leibniziano, pensado na sua perfeição, não é outra coisa senão espinosismo, mostra-o Salomon Maimon num tratado muito digno de ler-se: *Sobre os Progressos da Filosofia* etc.); e que há apenas dois sistemas totalmente conseqüentes: o crítico, que reconhece esse limite, e o espinosista, que passa por cima dele.

## Vocabulário

*Auffindung*: achado[achamento], descoberta

*Aussageweise*: modo de asserção, sentencial

*Bedeutung*: significação, significado

*Begriff*: conceito

*Buchstaber*: letristas [soletradores, fariseus, filisteus, escribas]

*Behuf*: fim, objetivo

*Beschaffenheit*: constituição, conformação; condição, estado, natureza; formação

*Darstellung*: apresentação [≡ exposição]

*Erklärungsgrund*: fundo de explicação

*Erzählung*: narração [≡ descrição]

*ist/sein/sei gegeben* = está/estar/esteja dado

*wird/werden/werde/würde gegeben* = é/vir a ser/viesse a ser[seja]/viria a ser[seria]

dado

*Gesetz[e/y/i]n*: estar-posto

*Grund*: fundo, fundamento; razão; motivo

*Grundlage*: fundamento, base

*Grundlegung*: funda[menta]ção

*Grundsatz*: proposição fundamental [cf. Satz], princípio

*Handelnde*: agente

*Handlung*: ação

*Realität*: realidade

*Relat*: elemento de uma relação

*Satz*: frase, sentença; proposição [pró-posição]

*schlechthin*: [pura e] simplesmente, absolutamente; por excelência], propriamente [dito, falando], estrito senso; em si

*setzend*: ponente

*Schwerpunkt*: centro de gravidade, núcleo duro, ponto principal

*seiend*: essente, sendo

*Essente* = que é, que tem ser [existente = que existe, que tem existência].

*Seiende*: ente, essente

*T[h]athandlung*: Ato [= ato + ação (resultado do ato, feito)]

*T[h]atsache*: fato

*T[h]at*: ato

*Tätige*: ativo

*Tätigkeit*: atividade

*unabdingbar*: imprescindível, indispensável

*Verfaßtheit*: constituição, composição, formação, disposição, disposicionalidade

*Vollzug*: execução, realização, consumação

*Vordergrund*: plano de frente, primeiro plano

*Vorstellung*: representação [mental]

*wegdenken*: afastar do/pelo pensar, abstrair de, prescindir de

*Wirklichkeit*: efetividade [realidade efetiva]

*Wissenschaftslehre*: Doutrina da Ciência