

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Francisco Prata Gaspar

Fichte e o primado da prática

São Paulo

2009

Francisco Prata Gaspar

Fichte e o primado da prática

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

São Paulo

2009

Agradecimentos

Em especial, ao professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pela orientação atenciosa, serena e séria; não fossem o rigor e o cuidado de sua leitura, não fossem suas valiosas sugestões e seu constante apoio, este trabalho não teria sido possível.

Aos professores Márcio Suzuki e Maria Lúcia Cacciolla, pelas sugestões e críticas no exame de qualificação.

Ao Flamarion e ao Anderson, por todas as discussões, sugestões e, principalmente, pelos textos indicados e emprestados. A este último ainda agradeço pela ajuda na versão do resumo para o francês.

Ao Leo, um agradecimento especial, pela presteza na versão do resumo para o inglês.

A todos do Grupo de Filosofia Alemã, pelas discussões e seminários. Provavelmente todas as questões que procurei discutir neste trabalho tiveram sua origem nos encontros do grupo.

Ao professor Ricardo Terra não só por ter me acolhido no Grupo de Filosofia Alemã, mas, sobretudo, por ter me apresentado ao senhor Johann Gottlieb Fichte.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, por todo apoio, ajuda e companheirismo, em especial, à Maria Helena e à amiga, Marie.

Ao DAAD, por ter me concedido uma bolsa para um curso de inverno de seis semanas na Alemanha.

À Fapesp, pela concessão da bolsa de mestrado que viabilizou a pesquisa nestes últimos dois anos.

A todos meus amigos e amigas; em especial, ao Bruno Nadai, por iluminar em muito o caminho percorrido, e ao Ian Packer, por ter caminhado junto, sendo primo, amigo e sábio, tudo ao mesmo tempo.

Aos meus pais, Ruth e Aires, e à minha irmã, Maria Clara, por toda ajuda, por todo apoio, por todo carinho.

À Bá, pelo chão que cimentou sob meus pés e sobre o qual pude caminhar. Este trabalho, no fundo, é pra você, Mironga.

Resumo

GASPAR, F.P., **Fichte e o primado da prática**. 2009. 199 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.

Trata-se de compreender como se articula um sistema de filosofia que, emerso da *Crítica* kantiana, não pode nem fazer apelo aos objetos da metafísica especial, nem pressupor qualquer positividade, como a lógica e a coisa em si, constituindo-se, pois, como uma *doutrina-da-ciência*. Ao nosso ver, essa articulação tem seu núcleo central em um primado da prática: a “Fundação da Ciência do Prático”, terceira parte da *Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência*, tem seu lugar no sistema ao solucionar as contradições e limites que o saber teórico deixou – e que, como mera teoria, é incapaz de dar conta –, mostrando que é apenas a partir do primado da *faculdade prática*, fundada na exigência do eu absoluto de realizar a infinitude e na lei do eu de *refletir* sobre si mesmo como realizando tal idéia, que se funda o sistema do saber humano e, portanto, a representação. Parece-nos que este momento da exposição da doutrina-da-ciência de 1794 permite a descrição do idealismo transcendental de Fichte como um idealismo crítico, herdeiro da filosofia kantiana.

Palavras-chave : primado da prática; eu absoluto; esforço; reflexão; travo.

Abstract

GASPAR, F.P., Fichte and the primacy of practice. 2009. 199 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Our aim is to understand how Fichte's system of philosophy is articulated, provided that it, coming from Kant's Critic, cannot make appeal either to the objects of special metaphysics or presupposes any positivity – like logics or the thing in itself – and therefore arrives at a Doctrine of Science (Wissenschaftslehre). In our interpretation, this articulation is centered on the primacy of practice: the "Foundation of the Science of Practice", third part of the Foundation of the Entire Doctrine of Science, fits in the system as it solves the contradictions and limits of the theoretical knowledge by showing that only the primacy of the practical faculty, grounded in the necessity of the realization of infinity by the absolute I and in the law of self-reflection as the realization of this idea, can found the system of human knowledge and hence the representation. It seems that this moment of the exposition of 1794's Doctrine of Science allows the description of Fichte's transcendental idealism as a critic idealism, heir of kantian philosophy.

Key-works: primacy of practice; absolute I; striving; reflection; shock.

Résumé

GASPAR, F.P., Fichte et le primat de la pratique. 2009. 199 f. Thesis (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Il s'agit de comprendre comment s'articule un système de philosophie qui, émergé de la *Critique* kantienne, ne peut ni faire appel aux objets de la métaphysique spéciale, ni présupposer une positivité quelconque, telles que la logique et la chose en soi, de manière qu'il peut, en effet, se constituer comme une *doctrine de la science*. À notre avis, le noyau de cette articulation est dans le primat de la pratique: la "Fondation de la Science du Pratique", troisième partie de la *Fondation de la Doctrine de la Science*, gagne sa place systématique dans le moment où elle résout les contradictions et les limites que le savoir théorique a trouvé – et qu'il est, en tant que simple théorie, incapable d'en rendre compte –, en montrant qu'il n'est qu'à partir du primat de la faculté pratique, fondée sur l'exigence du moi absolu de réaliser l'infini et sur la loi du moi de réfléchir sur soi-même comme réalisation de cette idée, que se fonde le système du savoir humaine, et donc la représentation. Ce moment de l'exposition de la doctrine de la science de 1794 nous permet une description de l'idéalisme transcendantale de Fichte comme un idéalisme critique, héritier de la philosophie kantienne.

Mots-clefs: primat de la pratique; moi absolu; effort; réflexion; choc.

*Visito os fatos, não te encontro.
Onde te ocultas, precária síntese
penhor de meu sono, luz
dormindo acesa na varanda?*
Carlos Drummond de Andrade, *Nosso Tempo*

*Deus é talvez menos um além do saber que um
certo alguém de nossas frases; e se o homem
ocidental é inseparável dele, não é por uma
propensão invencível a transpor as fronteiras da
experiência, mas porque sua linguagem o
fomenta sem cessar na sombra de suas leis.*
Michel Foucault, *As palavras e as Coisas*

Índice:

Introdução.....	9
Capítulo 1 – Do conceito ao princípio da doutrina-da-ciência.....	22
(O conceito da doutrina-da-ciência; a crítica à representação como fundamento do saber; o primeiro princípio do saber).	
Capítulo 2 – O não-eu e a síntese originária.....	47
(O não-eu, como oposto ao eu; o conflito com o eu e a síntese originária; o sentido dessa síntese; a tarefa posta pelo terceiro princípio do saber).	
Capítulo 3 – A imaginação e os limites da teoria.....	75
(O primeiro momento: a dedução dos conceitos de determinação recíproca, causalidade e substancialidade; o segundo momento: a imaginação como <i>factum</i> originário; os limites da teoria na fundamentação do saber).	
Capítulo 4 – O primado da prática e a fundação do saber.....	121
(A antítese-capital e a questão da Ciência do Prático; a dedução apagógica pelo conceito de esforço: <i>que</i> a razão é prática; a gênese do infinito: finitude e infinitude do esforço; criticismo e dogmatismo – <i>como</i> a razão é prática; a dedução genética pela exigência de reflexão sobre si; o travo, ou a idéia da coisa em si: a doutrina-da-ciência como ideal-realismo, real-idealismo).	
Considerações finais.....	194
Bibliografia.....	197

Introdução

Este trabalho não pretende ser uma compreensão geral da obra de Fichte, tomando partido seja pela posição que defende a unidade da filosofia fichteana em suas diversas exposições e períodos, seja por aquela que defende uma evolução em três momentos expositivos – mesmo porque ele se limita ao período inicial da produção filosófica fichteana; tampouco se pretende analisar minuciosamente um conceito ou tema específico da filosofia de Fichte, relacionando-o com outros autores ou com a possível história desse conceito ou tema. Todavia, circunscrevendo nosso estudo em torno do primado da prática como tema geral, a questão de fundo que nos colocamos foi: *como* se constituiu, com que articulações e estruturas se formou a filosofia fichteana como empreendimento filosófico *sistemático*, depois que a *Crítica* kantiana de toda a metafísica invalidou a forma filosófica aceita até então? Para tanto, centramos nossas leituras nos primeiros textos de Fichte, referentes à sua estadia em Iena entre os anos de 1794 e 1799, em especial a *Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência*, a primeira e única exposição publicada em vida pelo autor, só havendo porém menção pontual a obras posteriores, quando muito aquelas mais próximas do período estudado. É certo que essa questão só faz sentido se o próprio Fichte tematiza a sua relação com Kant e lê a Filosofia Crítica como um divisor de águas no interior da história da filosofia: é o que se nota em diversos momentos da obra, em especial naqueles em que a doutrina-da-ciência se posiciona frente à história da filosofia e se compreende como ciência evidente, realizando aquela idéia que a *Crítica* anunciou. A questão, então, poderia ser reformulada nos seguintes termos: dado o diagnóstico de Fichte do caráter incontornável da *Crítica* e sua demonstração de que não é possível um conhecimento de objetos incondicionados – a alma, o mundo e Deus –, como é possível fazer filosofia enquanto sistema sem recorrer a um pólo absolutamente objetivo que funde o saber, como ocorria na metafísica clássica por meio dos objetos da metafísica especial, e sem desprezar os interditos da *Crítica*, fazendo assim da possibilidade aberta por Kant uma realidade? O propósito foi ler essa primeira exposição da doutrina-da-ciência tendo em vista nossa questão como fio condutor: o resultado não é algo exaustivo, mas como que o percorrer de uma paisagem em que os motivos e articulações essenciais ao nosso propósito são acentuados por tintas mais carregadas, e deixa-se um pouco na sombra,

um pouco borrados os pontos coadjuvantes, secundários. Por isso, como tentaremos mostrar, o momento essencial da exposição é a sua “Fundação da Ciência do Prático”, momento no qual os limites que a parte teórica deixou, e com os quais é incapaz de lidar, são tratados e dissolvidos, a possibilidade da própria representação é fundada e é dada a gênese dos conteúdos da metafísica especial. Aliás, parece-nos, não são poucas as passagens em que *idealismo crítico* e *idealismo prático* aparecem como sinônimos e que prático surge para caracterizar um sistema crítico, de modo que, já se poderia adiantar aqui, será pela radicalização do primado de uma faculdade prática que se apresentará o idealismo transcendental de Fichte como um sistema crítico da filosofia. A questão, porém, precisa ser explicitada.

1.

Das diversas passagens de Fichte que tematizam a relação da doutrina-da-ciência com a Filosofia Crítica, uma em que essa relação aparece de forma clara e, talvez, a mais sucinta é exatamente em um texto em que Fichte responde às críticas de Kant à doutrina-da-ciência, por ocasião da declaração do filósofo de Königsberg sobre a mesma. Não se trata aqui de analisar a divergência ou de tomar posição por um ou outro; o que importa é a formulação clara e sucinta do texto. A filosofia, diz Fichte, é:

*“um conhecimento da própria razão por si mesma – por intuição. A primeira parte desta definição é a importante descoberta de Kant, que este, contudo, não chegou a executar; a segunda, como condição de possibilidade dessa execução, foi acrescentada pela doutrina-da-ciência; logo, esta é uma ciência inteiramente recém-descoberta.”*¹

O trecho é curto, mas nele se condensa toda uma leitura da Filosofia Crítica de Kant e, sobretudo, uma tomada de posição diante dela: em primeiro lugar, Kant fez uma “grande descoberta”, a saber, a de que a filosofia não deve ser um conhecimento de objetos mas unicamente um saber subjetivo da razão por si mesma, porém, em segundo lugar, ele não executou esse projeto, e Fichte indica essa ausência: faltou a Kant estabelecer as condições de possibilidade desse saber subjetivo da razão por si mesma, coisa que a doutrina-da-ciência fez através da intuição, apresentando-se assim como uma ciência filosófica evidente e, por isso, inédita ou, nos termos de Fichte, recém-inventada. Nessas duas partes, descoberta de Kant e seu limite, se encontra a leitura de que a filosofia de Kant é definitiva quanto a sua crítica a metafísica clássica e ao

¹ FICHTE, J. “O Programa da Doutrina-da-Ciência” in: *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Abril, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 192.

anúncio de um saber subjetivo que versa sobre a própria razão, mas que ela não realizou tal projeto, permanecendo, enquanto *Crítica*, a mera propedêutica do *sistema do idealismo transcendental*, mas não sendo ele próprio o seu sistema. É da consideração dessas “duas partes” que se poderá situar, pois, ainda que em termos nominais, o projeto de uma doutrina-da-ciência.

Do ponto de vista da primeira parte, para Fichte, assim como para a maioria dos seus contemporâneos, a filosofia nunca mais foi a mesma depois que passou pelo crivo das três críticas kantianas; e isto porque a crítica de Kant à metafísica não foi simplesmente mais profunda e radical, mas, sobretudo, de um caráter totalmente novo, enfrentando os problemas da metafísica clássica de uma forma inédita até então – por isso, aliás, seu caráter definitivo e incontornável. Pois, se é verdade que na história da filosofia diversos foram os momentos de crise em que ceticismos, mais ou menos mitigados, irromperam e tentaram aniquilar o desejo dogmático – e natural – da razão na construção de seus edifícios especulativos, nestas disputas, entretanto, os céticos sempre combateram seus inimigos através de negações abstratas dos seus sistemas, sem indicar a origem e o fundamento de seu erro; suas afirmações eram tão dogmáticas quanto a dos dogmáticos, e o ceticismo, portanto, apenas um mero dogmatismo invertido, de modo que, mesmo depois da destruição dos castelos dogmáticos, o castelo era reerguido e o espírito dogmático voltava a adormecer tranqüilo em seu lar. Eis, pois, o que diferencia a *Crítica* de todo ceticismo e expressa o seu ineditismo: ao invés de ser uma mera negação abstrata dos sistemas dogmáticos, Kant investigou a legitimidade das pretensões metafísicas, através do exame não “de livros ou de sistemas, mas da faculdade da razão em geral”², podendo, desta sorte, enquanto saber da razão por si mesma, estabelecer as fontes do seu conhecimento, bem como sua extensão e limites. Afinal, com a Revolução Copernicana, Kant estabeleceu que as ilusões da metafísica nasciam da própria estrutura da razão, de modo que apenas uma reflexão subjetiva da razão por ela mesma seria capaz de colocar freios aos seus anseios ao se conhecer a si mesma, sendo, desse modo, inútil e mesmo nefasto qualquer saber de objetos: “esta inevitável aparência, esclarece Kant, não pode ser contida nos

² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, trad. Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, p. 5. *Kritik der reinen Vernunft*, AXII. (Doravante, citaremos a obra simplesmente por *KrV*, colocando entre parêntesis a paginação da edição portuguesa). No mesmo trecho, Kant escreve: “é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas(...). Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*.” *KrV*, p. A XI-XII.

limites pelas investigações objetivas e dogmáticas das coisas, mas meramente pelas investigações subjetivas feitas pela própria razão, enquanto fonte das Idéias”³. Dessa forma, enquanto tribunal fundado nos princípios imutáveis da razão, a *Crítica* pôde, enfim, condenar de direito, e não apenas de fato, as presunções infundadas da razão de conhecer o supra-sensível e, ao mesmo tempo, assegurar suas legítimas pretensões, mostrando, com isso, que as ilusões dogmáticas nasciam naturalmente quando do uso irrefletido da razão.

E se a *Crítica*, no entanto, afastou de vez a pretensão ao conhecimento dos objetos da metafísica especial, aos olhos de Fichte ela anunciou e delineou, ao mesmo tempo, a constituição de um saber inédito até então. Um saber não-teórico, que não versa sobre regiões objetivas do ser, mas, antes, um saber subjetivo, reflexionante, que trata da própria estrutura da razão. Afinal, como a *Crítica* se apoiou no exame da própria razão, ela não chegou a um nada abstrato e na negação de todo saber, tal como nas investidas céticas, mas em algo positivo e que é o seu próprio ponto de apoio, a saber, no desvelamento do *transcendental*. Por isso, com as três críticas kantianas emerge a possibilidade, não da ressurreição do dogmatismo, mas de um sistema crítico da filosofia que, a despeito de seu passado fraudulento, pode enfim se apresentar como uma ciência. Ora, essa Idéia ganhou contornos ainda mais nítidos com a *Crítica do Juízo*, momento em que Kant se volta para uma racionalidade ainda mais primitiva do que aquela das categorias do entendimento, constituindo-se como uma investigação não só da gênese dos conceitos, como também da gênese de toda conceituação, vislumbrando-se assim, com a exposição do juízo reflexionante, a idéia de um saber do saber. Nesse sentido, a partir de um juízo que funciona sem regra prévia e que não se refere a objetos, mas somente ao próprio sujeito, Kant pôde estabelecer a própria faculdade de criticar, o ponto a partir do qual a filosofia transcendental tem apoio e fala. Como diz Kant: “A distinção destes dois modos de julgar os seres da natureza [mecânico e técnico] é feita meramente pelo Juízo *reflexionante*, que pode perfeitamente e talvez também seja obrigado a deixá-la ocorrer, o que o *determinante* (sob princípios da razão) não lhe concederia, quanto à possibilidade do próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo-de-explicação mecânico; pois pode perfeitamente subsistir lado a lado, que a *explicação* de um fenômeno, que é uma operação da razão segundo princípios *objetivos*, seja *mecânica*; e que a regra do

³ Id., *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*, Lisboa, Ed. 70, trad. Artur Morão, p. 112.

juízo desse mesmo objeto, porém segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, seja *técnica*”⁴. Com efeito, cabe unicamente ao juízo reflexionante refletir sobre o próprio *juízo*, pois o determinante refere-se apenas aos objetos; essa reflexão, portanto, ocorre segundo princípios subjetivos, ela é subjetiva.

Entretanto, se a *Crítica* de Kant anunciou esse novo saber e essa nova forma de fazer filosofia, ela não foi, por outro lado, essa própria filosofia. Por ser o tribunal da razão, a filosofia de Kant foi apenas a propedêutica do sistema do saber humano, “a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência”⁵, expondo, com isso, a sua Idéia, o seu plano total, mas não realizando-a ainda. Enquanto crítica e não doutrina, ela apenas destruiu os falsos edifícios do saber e como que aplainou o terreno para o sólido e definitivo edifício da ciência, mas não foi ela mesma o idealismo transcendental, a ciência em forma sistemática. É com Reinhold, pois, que surge, pela primeira vez, a exigência de se encontrar um princípio fundamental que unificasse e sistematizasse as três críticas, apresentando assim todos os seus conceitos ali pressupostos – como a coisa em si, a positividade da lógica, os pares opostos como forma e matéria, sujeito e objeto – operação que o tribunal da razão permitiu-se deixar de lado, haja visto sua tarefa propedêutica. Mesmo porque, não obstante a não complacência do *espírito* da *Crítica* kantiana com o dogmatismo, sua *letra* porém, exatamente devido a essas pressuposições, em especial em relação à coisa em si, deixava ainda frestas tanto para um dogmatismo ainda mais refinado, bem como para um ceticismo ainda mais firme. É o que revela a crítica de Jacobi à *Crítica da Razão Pura*: para Jacobi, Kant abandona o espírito idealista de sua filosofia ao afirmar que os objetos causam impressões sobre os sentidos, suscitam sensações e provêm desta maneira representações à mente; e no entanto, tão contrária quanto possa ser ao espírito crítico essa afirmação realista, Jacobi não vê bem como sem esta pressuposição é possível a própria filosofia kantiana, afinal o problema já está inscrito nos termos kantianos de sensibilidade, receptividade, que,

⁴ KANT, I. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo” in: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*, São Paulo, Abril, trad. Rubens Rodrigues Torres Fo., p. 274. Quanto à importância da *Crítica do Juízo*, Fichte escreve: “o autor está profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*”. FICHTE J. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: *Sämtliche Werke* I, Berlin, 1971, Walter de Gruyter und Co., Vol. 1, p. 30. “Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia” in: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Abril, 1984. trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 6. Doravante, citaremos este texto somente por *Begriff*, colocando entre parênteses a paginação da edição brasileira.

⁵ KANT, *KrV*, B XXXVI, (31).

de uma forma ou de outra, pressupõem uma passividade e, portanto, remetem a uma atuação de coisas em si sobre a mente em uma relação de causa e efeito; pois, afirma Jacobi, a palavra “sensibilidade é desprovida de sentido, se não se entende por ela um *médium* real à parte *entre* alguma coisa e alguma coisa, e se já não devem estar contidas em seu conceito, a título de *determinações reais e objetivas*, as noções de separação e conjunção, ação e paixão, causalidade e dependência”⁶. De fato, tal afirmação realista esvazia todo o projeto crítico do idealismo transcendental, o que levará Jacobi a recusá-lo como inconsistente e contraditório, sendo necessária a afirmação de uma fé para além de todo o círculo da razão. Contudo, tal leitura só é possível quando nos limitamos à letra do kantismo, não apreendendo o espírito que lhe confere sentido e que foi exposto dessa forma, porém, porque se tratava de um tribunal da razão, mas não da própria razão em seu sistema – “a tarefa da Filosofia Crítica, diz Fichte, é, justamente, mostrar que não necessitamos de uma passagem (*Übergang*) [do exterior ao interior], que tudo o que aparece em nosso espírito tem de ser explicado e compreendido totalmente a partir dele mesmo”⁷. Nesse sentido, fundar absolutamente o saber em si mesmo, de modo a “eivar a filosofia à categoria de ciência evidente”⁸, será, portanto, a forma que Fichte, seguindo Reinhold, encontrará para realizar o idealismo transcendental e aniquilar qualquer possibilidade tanto de dogmatismos quanto de algum ceticismo renascerem⁹.

⁶ JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance – Idealisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, trad. Louis Guillermit, p. 246. Sobre a leitura pormenorizada que Fichte faz da crítica de Jacobi a Kant, cf. TORRES Fo, R. R. *O Espírito e a Letra – crítica da imaginação pura, em Fichte*, São Paulo, Ática, 1975, pp. 84-9. Vale dizer que o termo contraditório para qualificar o projeto kantiano não é usado explicitamente por Jacobi que fala de uma impossibilidade de conciliação entre a letra e o espírito da obra; usamos o termo contraditório aqui, a partir de Torres Filho. Ademais, como nosso intuito foi apenas apontar a crítica, tendo em vista essa Introdução, não nos adentramos detalhadamente na questão; porém, voltaremos ao assunto no decorrer de nosso trabalho.

⁷ FICHTE, J. *Rezension des Aenesidemus*, SW, I, p. 3. *Reseña de Enesidemo*, Madri, Hiperión, trad. Virginia Dominguez e Jacinto de Rosales, p. 75. Doravante, citaremos somente por *Aenesidemus*, colocando entre parênteses a paginação da edição espanhola.

⁸ Id. *Begriff*, SW I, p. 29, (5).

⁹ É nesse sentido que se dirige uma afirmação de Fichte, quando critica a leitura dogmática de diversos kantianos: “Kant foi tolerado apenas porque era possível torná-lo um dogmático; a *doutrina-da-ciência*, com a qual não seria possível uma tal transformação, é necessariamente insuportável a estes detentores do saber universal”. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, p. 430. “Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência” in: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, p. 355. Em um contexto semelhante, quando critica a leitura dogmática da filosofia de Kant, que a transforma em um “ceticismo adocicado”, Schelling faz uma avaliação parecida à de Fichte sobre a letra kantiana: “Eu não quis imputar à própria *Crítica da Razão Pura* a culpa daqueles mal-entendidos. Certamente ela deu *ocasião* para eles(...) Mas a culpa mesma está na dominação do dogmatismo, que ainda perdura(...) A *ocasião* para isso foi a *Crítica da Razão Pura* que forneceu, porque era meramente uma crítica da *faculdade-de-conhecer* e, como tal, só podia chegar à refutação *negativa* do dogmatismo”. “Cartas Filosóficas sobre o dogmatismo e o ceticismo” in: FICHTE, J. SCHELLING, F. *Escritos Filosóficos*, São Paulo, Abril, trad. Rubens Rodrigues Torres Fo., p. 184. Como veremos, a despeito

É nestas circunstâncias, sob o impacto da filosofia kantiana, da Idéia de um saber inédito que ela anuncia e da atitude filosófica que ela, pela primeira vez, desvela, dos seus materiais, das críticas céticas e dogmáticas que a letra do kantismo sofreu e da exigência reinholdiana do estabelecimento de uma ciência una e sistemática que, enquanto saber de todo saber, seja a fonte de toda certeza, é neste contexto, pois, que se constituirá a filosofia fichteana. Fichte buscará transformar a vereda aberta por Kant em uma estrada real, construindo assim um *sistema* do idealismo transcendental: um saber subjetivo e reflexionante, que funde todo saber – uma ciência da ciência. “A metafísica, diz Fichte, não deve ser uma doutrina das pretensas coisas-em-si, mas uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência”¹⁰. Porém, para tanto, Fichte precisará radicalizar a noção de transcendental, dando-lhe uma envergadura e um sentido talvez insuspeitados para Kant, não, certamente, no sentido de um outro transcendental, mas, como mostraremos a seguir, de uma camada ainda mais originária que aquela exposta no tribunal da razão. Pois, enquanto saber radical de si, auto-fundante e fundamento de todo saber, fundando desde a experiência mais simples até as ciências particulares, ele não poderá pressupor nenhuma positividade, nenhum saber já constituído – a lógica e a coisa em si –, tal como foi possível ao tribunal da razão, sem poder, no entanto, é claro, apoiar-se nos objetos da metafísica especial. A este saber radical, Fichte dará o nome de *doutrina-da-ciência* (*Wissenschaftslehre*).

É o que levará, aos olhos de Fichte, a uma reformulação da própria definição kantiana de filosofia como “conhecimento racional a partir de conceitos” – e aqui passamos a lidar com aquela segunda parte da tematização de Fichte entre Kant e a doutrina-da-ciência, referente às condições de possibilidade de um sistema do idealismo transcendental como ciência evidente – a ciência, como já se nota, não deve ser um conhecimento por conceitos, mas por intuição. Afinal, todo conceito (*Begriff*) já é o produto de uma conjunção, ou melhor, da compreensão (*Begreifen*) de algo já dado, e pressupõe por isso uma gênese, embora esta permaneça sempre inconsciente: tudo aquilo que é *concebível*, diz Fichte, “pressupõe uma esfera superior em que está *compreendido* (*begriffen*), e por isso não é o supremo, precisamente por ser

mesmo da filosofia de Reinhold, a refutação definitiva contra o dogmatismo não pode se apoiar tão somente na faculdade-de-conhecer, mas “em nosso próprio ser originário” – o que envolverá uma faculdade prática e o seu primado.

¹⁰ FICHTE, J. *Begriff*, p. 32, (7).

concebível”¹¹. Kant, ao fazer a crítica da metafísica clássica, como propedêutica a filosofia, situou-se em um ponto em que pôde pressupor essa gênese anterior ao conceito e definir assim a filosofia como o conhecimento racional por conceitos. Porém, se buscamos uma filosofia absolutamente fundante, saber do saber que funda a si e aos outros saberes, não é mais possível o recurso à esfera do conceito, na qual já está pressuposto um concebido, mas é necessário ir em busca de uma camada mais fundamental do transcendental, na qual tudo que se apresenta encontra a sua justificação em si mesmo e na própria ciência. Se instituíssemos uma filosofia como conhecimento racional por conceitos, não seria possível ampliar, criticar ou fundar tais conceitos, pois, partindo unicamente deles, só é possível explicitar aquilo que neles já está concebido, tornando-os mais claros; em hipótese alguma, contudo, fundá-los ou criticá-los. Àqueles que assim o fizessem, Fichte coloca a seguinte questão – e que é claramente uma pergunta pela gênese de todo conceito e de toda conceituação em geral:

Vocês têm o conceito, e o pressupõe para o desenvolvimento de um conhecimento a partir dele. Mas como chegaram a esse conceito? O que é aquilo que nele concebem, e como o tinham e o mantinham até conceberem e enquanto o concebiam? Portanto, simplesmente para que sejam possíveis os conceitos que vocês pressupõem em sua ciência e que para esta são o supremo, vocês têm de admitir algo superior a todo conceito.¹²

Com efeito, esse algo superior a todo o conceito, e que lhe é anterior, aparece aqui sob o nome de *intuição*. Por enquanto, não importa dar um nome a ela, qualificá-la disso ou daquilo¹³; importa reter que, sob essa designação geral de intuição, Fichte não busca uma intuição sensível, que se dirige a um objeto, a algo consistente, tal como Kant a estabeleceu, mas se constitui como uma atividade que retorna a si mesma, sendo, pois, uma mera agilidade, que está por isso na gênese de todo conceito e de todo conceber, e é, ademais, pressuposto como ali estando presente – ela é, pois, muito próxima daquela atividade reflexionante da *Crítica do Juízo*. “O conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade, mas como repouso e determinidade; (...). Na consciência comum só aparecem conceitos, e nunca intuições como tais; não obstante, o conceito só é instituído pela intuição, embora sem

¹¹ Id., “Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, N° 236, p. 478.

¹² FICHTE, J. “O programa da doutrina-da-ciência”, in: *Op. Cit.*, p. 191.

¹³ Como veremos, essa atividade constituinte de toda objetividade se apresentará sob as formas de intuição intelectual e imaginação.

nossa consciência”¹⁴. Por isso, desde que “tornou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar *a si mesma*, (...) deveria ter-se tornado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, como o conceito, mas teria de fazê-lo no único imediato, *na intuição*”¹⁵. Nesse sentido, partindo dos resultados da *Crítica*, a doutrina-da-ciência se define como conhecimento da razão por si mesma por intuição e, nessa medida, através dessa atividade anterior ao conceito, acaba por expor os pressupostos kantianos, fornecendo, desta sorte, os dados a partir dos quais Kant estabeleceu a sua filosofia. É o que o próprio Fichte diz quando afirma que “Kant *sabia* muito bem, também, o que *não disse*(...). Os princípios aqui estabelecidos e a serem estabelecidos são manifestamente o fundamento dos seus, como se pode convencer todo aquele que se familiarizar com o *espírito* de sua filosofia(...). Que não quis estabelecer em sua crítica a ciência, mas apenas a sua propedêutica, ele o disse algumas vezes”¹⁶. Aliás, não é à toa que, no texto inicialmente analisado, Fichte se referiu a essa atividade de constituição da filosofia como “condição de possibilidade” da mesma, de modo que não se trata de contrariar o kantismo, mas, como bem mostra Rubens Rodrigues Torres Filho, “de restabelecê-lo em sua verdade mais autêntica, pondo em evidência o pensamento que, para além da obra [da letra], dá à obra o seu sentido [o espírito]. Se assim fosse, a filosofia de Fichte poderia ser caracterizada, a partir de sua intenção, como a investigação de uma espécie de *condição transcendental de possibilidade* da própria filosofia transcendental”¹⁷. É, pois, consciente dessa estreita relação entre o kantismo e a doutrina-da-ciência e dessa hereditariedade, que Fichte pode dizer sem rodeios: “sempre tenho afirmado, e volto a repeti-lo, que o meu sistema não é outro senão o kantiano”¹⁸ – mesmo a despeito do que Kant afirmou ou entendeu da doutrina-da-ciência.

¹⁴ FICHTE, J. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, SW I, p. 533. “O princípio da doutrina-da-ciência” in: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Abril, 1984. trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, Col. Os Pensadores, p. 185. Doravante, citaremos este texto somente por *Versuch*, colocando entre parênteses a paginação da edição brasileira.

¹⁵ FICHTE, J. “O princípio da doutrina-da-ciência”, in: *OP. Cit.*, p. 191.

¹⁶ Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, I, p. 186 - nota. “Fundação de toda a doutrina-da-ciência”, in: *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Abril, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 98. Doravante, citaremos este texto somente por *Grundlage*, colocando entre parênteses a paginação da edição brasileira.

¹⁷ TORRES Fo, R. R. *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁸ Id., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, p. 420. “Primeira Introdução à Doutrina-da-Ciência” in: *Recepção da Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, p. 314.. Doravante, citaremos esse texto somente por *Erste Einleitung*, colocando entre parênteses a paginação da edição portuguesa.

2.

Não obstante, para além de todos os remanejamentos conceituais que Fichte estará operando a partir da Filosofia Crítica, o seu projeto filosófico se traduzirá, em especial, por uma radicalização do primado da faculdade prática tal como ele foi pensado por Kant, a ponto de a faculdade prática ser o fundamento do saber, a condição de possibilidade da representação e, nos termos de Fichte, “a raiz mais íntima do eu, apenas em relação a qual todas as outras [faculdades] estão ligadas”¹⁹. É verdade que, em Kant, o primado da razão prática já está presente desde a *Crítica da Razão Pura*; é verdade também que ela cumpre ali um papel importante como ponto de apoio de toda a Dialética Transcendental, bem como, no fundo, de toda inversão que Kant está operando no arcabouço conceitual da metafísica clássica, ao mostrar que os objetos da metafísica especial não são objetos do saber, mas que o interesse da razão por eles é eminentemente prático. No entanto, mesmo ali nas antinomias da primeira crítica, o interesse da razão também é especulativo e convive com o seu interesse prático; o ponto de vista empírico da antítese também tem o seu valor, desde que ele não restrinja tudo ao seu modo particular de consideração, limitando tudo a mera experiência e inviabilizando, por isso, a consideração de Idéias morais, cujo conteúdo não é nada de empírico; de modo que há, nesse conflito, tanto um interesse prático, que se refere ao incondicionado, quanto um interesse especulativo da razão, que se refere ao conhecimento da natureza – e, na verdade, o conflito surge apenas quando “cada um deles diz mais do que sabe”. Além disso, é verdade ainda que na *Crítica da Razão Prática*, é explicitado justamente um primado da razão prática e que é dito que, quando certas proposições não-contraditórias estão “indissolúvelmente ligadas ao interesse prático”, a razão deve admiti-las e conferir a elas um valor na extensão do seu uso prático, para além de seu uso especulativo e de seu valor de discernimento; porém, mesmo assim, ao lado desse uso prático permanece um uso especulativo, a razão não é em si, em sua totalidade, prática, e uma não é condição para o funcionamento da outra:

o que é necessário, diz Kant, para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do interesse desta faculdade, mas é condição em

¹⁹ id., *Grundlage des Naturrechts*, SW III, p. 21. *Fondement du droit naturel*, Paris, PUF, 1984, trad. Alain Renaut, 37. Doravante, citaremos esse texto somente por *Naturrechts*, colocando entre parênteses a paginação da edição francesa.

geral de ter razão; unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como o seu interesse²⁰.

Por fim, como Kant parte da lei moral como um *fato* da razão, cujo pressuposto, a liberdade, não pode ser examinado quanto a sua possibilidade, é impossível a Kant conceber “*como uma razão pura, sem outros móveis, pode por si mesma ser prática, isto é, como o simples princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis(...) possa por si mesmo fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se moral*; ou, por outras palavras: *como uma razão pura pode ser prática* – explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz”²¹. Quando, no entanto, todos esses remanejamentos conceituais operados pela *Crítica* forem utilizados por Fichte na construção de um *sistema* de filosofia, quando a fundação do saber descer a um nível mais profundo e a noção de transcendental ampliar a sua envergadura, o *primado da razão prática*, então, terá uma radicalidade muito maior, sendo essencial para a fundação do saber, delineando desta sorte o próprio caráter da razão. – Se na *Crítica*, no âmbito do saber, a razão prática aparecia apenas no conhecimento dos objetos da metafísica especial, agora, na doutrina-da-ciência, a razão é, antes de tudo, prática e será ela que fundará a possibilidade de todo e qualquer saber e experiência – a possibilidade da própria representação:

Uma tal faculdade prática da razão, afirma Fichte, havia sido até agora postulada, mas não demonstrada. A exigência feita de tempo em tempo aos filósofos de que demonstrassem *que* a razão é prática, era, portanto, muito justa. (...) Isso não é possível a não ser mostrando que a própria razão não pode ser teórica, se não é prática: que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática; que a possibilidade de toda a representação se funda sobre esta última²².

Ora, como tentaremos mostrar, esse primado radical da prática cumpre um papel fundamental no interior da doutrina-da-ciência ao solucionar os limites e pressupostos que a parte teórica deixou na dedução da ciência e que, por ser mera teoria, é incapaz por si mesma de compreender: “a parte teórica da nossa doutrina-da-ciência, (...) é na realidade, como se mostrará a seu tempo, o espinosismo sistemático; (...); mas nosso sistema acrescenta uma parte prática, que funda e determina essa primeira, perfaz com isso a ciência inteira e esgota tudo o que é encontrado no espírito

²⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Ed. 70, Artur Morão, p. 139, A216.

²¹ Id., “Fundamentação da metafísica dos costumes” in: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*, São Paulo, Abril, 1974, trad. Paulo Quintela, p. 255.

²² FICHTE, J. *Grundlage*, p 264, (142).

humano”²³. Afinal, se a parte teórica está centrada sobre o segundo e o terceiro princípios, restando ao primeiro um sentido meramente regulativo, é na parte prática que o primeiro princípio será retomado em toda a sua amplitude, fundando aquilo que foi deduzido na parte teórica e que carece de um fundamento no eu absoluto. A “Fundação da Ciência do Prático”, “a parte prática” da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, será, pois, o momento decisivo em que o idealismo transcendental de Fichte se apresentará como um sistema crítico da filosofia, herdeiro da *Crítica* kantiana. – É ali justamente onde os conceitos da metafísica clássica, particularmente aqueles articuladores da metafísica especial, serão tratados: é ali que expor-se-á a gênese do conceito de infinito, mostrando a sua origem como uma exigência de realização do Eu absoluto; é ali também que a finitude receberá um tratamento definitivo, que a “essência das naturezas racionais finitas” será circunscrita, mostrando-se que a finitude surge a partir de um travo sobre a atividade infinita do eu e que infinito e finito são conceitos recíprocos; é ali que, ainda que por via indireta, se refletirá sobre a natureza do saber, como algo que existe sob a égide da vocação prática da razão e que, por isso, não fornece valores ao mundo; e é ali, enfim, que a coisa em si e a ilusão que leva o espírito humano a afirmá-la serão exorcizados, na medida em que se mostrará que a passividade não é teórica, oriunda de um objeto que causa na mente uma representação, mas resultado de um conflito prático, sendo o saber apenas o efeito de superfície desse conflito e como que o seu sintoma. Aliás, “se a doutrina-da-ciência devesse ter uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e fosse exigida dela uma tal ciência, ela teria de remeter à sua parte prática. Somente esta fala (...) de uma realidade originária”²⁴.

Sendo assim, pareceu-nos enfim, que, em última instância, o fundamento da reflexão radical da razão sobre si mesma é uma reflexão sobre a própria natureza do ser racional finito e não somente sobre a sua inteligência, a sua faculdade-de-conhecer, de modo que é por uma radicalização do primado da prática que o idealismo transcendental de Fichte cumpre a sua promessa de expor um sistema da filosofia transcendental, depois que a filosofia de Kant fez a crítica da metafísica clássica. Por isso, tendo em vista nossa questão inicial, centramos o tema desse trabalho no primado da faculdade prática. Nosso percurso, para tanto, passará, em primeiro lugar, pela explicitação do conceito da doutrina-da-ciência, a partir do qual se delineará melhor o

²³ Id., ib., p. 122, (61).

²⁴ Id., ib., p. 285-6, (153).

projeto fichteano de uma saber radical de todo saber; depois disso, em segundo lugar, passaremos para a análise propriamente dita da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, o que ocorrerá em três momentos decisivos: primeiro, pela análise dos princípios de todo o saber, momento em que procuraremos traçar as ações fundamentais do espírito finito, em especial indicando como o primeiro princípio de todo saber está aquém da representação e nessa medida, apenas como estado-de-ação, engendra o ponto de vista genético do saber – com os três princípios será possível também delinear o arcabouço arquitetônico da obra estudada, fazendo a passagem para o restante da exposição; em um segundo momento, deduziremos o saber teórico, mostrando, sobretudo, que a imaginação como atividade de objetivação do saber não prescreve nada quanto ao fundamento do saber, se ele é idealista ou realista, e que em sua concepção há pressuposições que o saber teórico é incapaz de explicitar, pois, pelo princípio de que parte, essas pressuposições, sendo seu fundamento, lhe são exteriores, o que nos levará a exigência de uma parte prática da ciência; é o que será tratado, enfim, em um terceiro momento, quando se apresentará a exigência de uma faculdade prática que dissolva os limites do saber teórico, fundando assim a possibilidade do saber – momento no qual se exporá os conceitos essenciais de esforço do eu, reflexão sobre si mesmo e travo, cuja consideração final será a de que a doutrina-da-ciência não é nem mero idealismo, nem mero realismo, mas ocupa, pela consideração das atividades teórica e prática conjuntamente, o meio termo entre os dois, sendo, pois, um real-idealismo ou um ideal-realismo. Ao final do percurso, à guisa de conclusão, procuraremos dar então uma consideração final sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência, como sistema do idealismo transcendental, em sua relação com o primado da prática, amarrando assim nossa questão inicial com toda a exposição percorrida.

Capítulo 1 – Do conceito ao princípio da doutrina-da-ciência

1.

Na definição do conceito de sua doutrina-da-ciência, Fichte partirá do conceito geral de ciência, para então mostrar que todo saber pressupõe algo como já sabido, cabendo à filosofia, por conseguinte, investigar – pôr – esses pressupostos. Com efeito, uma ciência deve ser um todo, uma unidade, de modo que a certeza de cada parte sua, de cada proposição singular sua, não pode advir da soma dessas partes, pois não pode surgir algo no todo que já não esteja presente em suas partes, e se nenhuma das proposições tivesse certeza, essa ciência bem poderia ser formalmente correta, mas não possuiria verdade alguma. E se é assim, é preciso então que pelo menos uma proposição da ciência seja certa, e que essa certeza seja comunicada às demais proposições pela vinculação da primeira com as outras, isto é, porque essa primeira proposição é certa uma segunda também é; e se esta é certa uma terceira também é, e assim por diante. A esta certeza primeira de uma ciência, Fichte chamará de *proposição fundamental (Grundsatz)* ou *princípio* de uma ciência; já a certeza das outras proposições dessa ciência, por sua vez, só surgirá pela vinculação da certeza do princípio com elas, formando assim um todo sistemático, no qual a certeza do princípio está presente em todas as suas proposições. Uma ciência, então, é *una*, pois a certeza de suas proposições é a mesma, fundada na proposição fundamental; e é um *todo*, pois essa certeza está vinculada através de uma *forma sistemática*.

Em outros termos, toda ciência tem um conteúdo, fundado em seu princípio, e uma forma, que transmite a certeza desse princípio às outras proposições dessa ciência. No entanto, nenhum saber se pergunta pela certeza de seu princípio nem pela legitimidade de sua forma, mas, antes, os pressupõe – e põe-se assim a conhecer; de outro modo, se coubesse a uma ciência provar os seus próprios pressupostos, ela não seria mais um saber de algo, mas, antes, um saber de si – ela não seria objetiva, mas meramente subjetiva. Se, porém, não são postos em dúvida tais pressupostos, poderia ser que o saber se erigisse sobre nada firme, sobre um fundamento sem fundo: a certeza primeira poderia ser falsa e sua vinculação, ilusória; por isso, Fichte se perguntará: “como se funda a certeza do princípio em si; e como se funda a legitimidade de inferir

*a partir dele, de um determinado modo, a certeza de outras proposições?*¹; ou, em outras palavras: como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência *em geral*? Dada a tarefa, é preciso mostrar assim, quanto ao conteúdo, “como, em que medida, sob que condições e talvez em que graus algo pode ser certo e o que quer dizer, em geral – ser certo”², fundando assim a possibilidade dos princípios em geral a partir do estabelecimento de uma certeza primeira e radical; quanto à forma da ciência em geral, do mesmo modo, é preciso fundá-la sistematicamente para todas as ciências. Solucionar tal questão não cabe às ciências já constituídas, pois são os seus pressupostos que estão em dúvida, por outro lado, entretanto, cabe a uma ciência respondê-la; ora, a ciência que apresentará as condições de possibilidade de todo e qualquer saber humano será a *ciência da ciência em geral*, por isso denominada: *doutrina-da-ciência*.

No entanto, a investigação que demonstra os pressupostos de todo saber também é uma ciência e possui assim, como toda outra ciência, a sua proposição fundamental e uma forma de vinculação, de modo que poderíamos nos perguntar em que se fundaria o seu conteúdo e a sua forma. Certamente, não em uma outra ciência, pois, se assim o fosse, esta seria a doutrina-da-ciência e não aquela, e mesmo assim, nada nos impediria de perguntar novamente pelo fundamento da ciência, fazendo-nos regredir, dessa forma, ao infinito. Ao contrário, a ciência da ciência em geral deve fundar-se em si mesma e por si mesma, deve ser, enfim, um saber radical – o seu princípio deve ser absolutamente certo e a sua forma deve fundar-se em si mesma. O que significa que o princípio da doutrina-da-ciência não pode ser demonstrado e não pode haver nenhuma proposição superior que lhe dê a sua certeza; ao contrário, é esse princípio que deve fornecer a fundação de toda e qualquer certeza: ele deve “ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo”³, isto é, imediatamente, enquanto que todas as outras proposições do saber humano só adquirirão sua certeza pela igualdade com essa proposição fundamental, isto é, mediamente. A proposição fundamental da doutrina-da-ciência, portanto, “é o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; e não há nada certo, se *ela* não for certa. (...) Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe”⁴. Do mesmo modo, a forma da doutrina-da-ciência não pode emprestar suas regras de

¹ Id., *Begriff*, SW, I, p. 43, (13-4).

² Id., *ib.*, SW, I, p. 46, (15).

³ Id., *ib.*, SW, I, p. 48, (16).

⁴ Id., *ib.*, SW, I, p. 48, (16).

lugar algum, muito menos sua validade, mas deve, ao contrário, fundar-se em si mesma. Por aqui, vê-se o caráter radicalmente *reflexionante* da doutrina-da-ciência: saber radical de todo saber, que funda a ciência em si própria, ela tem de procurar e encontrar tudo a partir de si, em sua autonomia, sem nenhum pressuposto de outra ciência ou da experiência. E por isso, seu critério de validade tem de estar inscrito nela própria e advir dela própria, de modo que nela o saber e o seu objeto não estejam separados, como acontece em uma ciência particular, em que conteúdo e forma – o saber e o seu objeto – são distintos e estão separados, mas sejam uma e a mesma coisa – o que não poderia ser diferente em um saber cujo objeto é o próprio saber, e que se traduzirá na identidade entre forma e conteúdo, cujo modelo é a proposição fundamental, na qual essa identidade aparece de forma imediata, já que ela tem de ser certa imediatamente e por si mesma: na doutrina-da-ciência, seu conteúdo deve convir à sua forma e sua forma, ao seu conteúdo⁵. A doutrina-da-ciência, portanto, é saber do saber e, enquanto tal, é saber de si.

Dizer, no entanto, que a doutrina-da-ciência é a investigação dos pressupostos de toda ciência e que, nessa medida, ela fornece o conteúdo e a forma de todo saber humano é ainda dizer pouco, se não é explicitado o que se entende por esses pressupostos. Ora, esses pressupostos de todo saber humano são indicados por aquilo que Fichte chama de “o sistema do saber humano”, e que é constituído pelo conjunto das ações necessárias do espírito humano que tornam possível e fundam todo e qualquer saber, desde a experiência mais simples até a formulação científica mais abstrata, mas que estão aí independentemente de sua exposição científica:

Àquilo que está no espírito humano independentemente da ciência, podemos também chamar suas ações. Estas são o *o que*, que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o *como*. Portanto, há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados; cada ação ocorre de um modo determinado segundo uma lei, e essa lei determina a ação⁶.

Na medida, porém, em que essas ações podem ser pensadas em conexão umas com as outras e submetidas a leis, elas formam um sistema para um observador, no caso o filósofo; sistema ao qual cabe bem a designação de *disposição natural*: as ações estão

⁵ Sobre essa relação de forma e conteúdo entre a doutrina-da-ciência e as ciências particulares, cf. HYPOLITE, J. “Idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien” in: *Husserl et la pensée moderne*, Haia, Martinus Nijhoff, 1959, p. 175.

⁶ FICHTE, J. *Begriff*, SW, I, p. 70, (28).

aí inscritas no espírito humano enquanto disposição natural, mas podem ou não se realizar, e de uma forma ou de outra, e além do mais, não necessariamente precisam ser pensadas com consciência, mas estão aí independentemente da ciência. Com o que se depreende aqui, que a doutrina-da-ciência, em sua forma científica, aquela que aparece na forma do saber, será a mera exposição, ou figuração, da doutrina-da-ciência necessária que está inscrita no espírito humano como disposição natural, isto é, caberá a ela expor em forma sistemática essas ações necessárias, elevando assim à consciência o modo-de-ação em geral da inteligência. A ação, porém, de elevar à consciência os modos-de-ação inconscientes que constituem e estão no fundamento do saber, não pode estar incluída entre as ações necessárias do espírito humano, pois do contrário, a própria doutrina-da-ciência seria uma ciência particular como qualquer outra, à qual caberia novamente perguntar pelos seus pressupostos; por isso, a ação que institui a doutrina-da-ciência como ciência é uma ação por liberdade e no proceder desta, de elevar à consciência o que está implícito, ela empreende uma reflexão subjetiva sobre o próprio espírito. Nos termos de Fichte, a doutrina-da-ciência procede do seguinte modo:

Convida o ouvinte ou leitor a pensar com liberdade um conceito determinado; se o fizer, verificará que é obrigado a proceder de uma certa forma. Há aqui que distinguir entre duas coisas: o ato de pensar exigido, que é efetuado por liberdade (...), e o modo necessário como tem de ser executado; este é fundamentado na natureza da inteligência, e não depende do arbítrio, é algo de *necessário*(...); é algo de *encontrado*, cujo ato de encontrar, porém, é condicionado pela liberdade⁷.

Para tanto, essa ação livre deve acolher o que já é forma, a ação necessária da inteligência, como conteúdo em uma nova forma – a forma do saber –, constituindo-se essa ação da doutrina-da-ciência, portanto, como uma ação de *reflexão*. Ao mesmo tempo, porém, para que se realize efetivamente, essa ação de reflexão tem de separar as ações necessárias da série na qual elas aparecem, retirando assim todo o contingente e estabelecendo-as somente puras de toda mescla – essa ação de reflexão, por conseguinte, é também uma *abstração*, e “é impossível refletir sem ter abstraído”⁸. Mas aqui, então, surge um dos grandes problemas da doutrina-da-ciência enquanto empreendimento radicalmente reflexionante e que ilustra bem toda a tarefa a que se propõe, pois a forma da consciência que acolherá o modo-de-ação necessário da inteligência também é um dos seus modos-de-ação necessários, o que significa que, se por um lado, já se sabe a origem da forma que acolherá esse conteúdo, por outro lado,

⁷ FICHTE, J. *Erste Einleitung*, SW, I, p. 445, (333).

⁸ FICHTE, J. *Begriff*, SW, I, p. 72, (29).

entretanto, surge a grande problemática de saber *como* é possível acolher esse modo-de-ação necessário, tornando, por essa *reflexão abstrata*, esse inconsciente consciente: reflexão radical, a forma da consciência deve ser forma de si própria, conhecer a si mesma, mas não segundo uma lei, isto é, necessariamente, mas tão somente por liberdade, sem nenhuma coação cega, donde, enfim, a questão:

segundo que regras procede a liberdade naquela separação? Como sabe o filósofo *o que* deve acolher como maneira-de-ação necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente?⁹

Em uma ciência particular, voltada aos objetos, já há uma regra sob a qual a liberdade do juízo age; aqui não: o objeto da doutrina-da-ciência são as ações necessárias do espírito humano e para apreendê-las é preciso apreender o próprio apreender, de modo que, absolutamente reflexionante, a doutrina-da-ciência não tem nenhum critério objetivo:

Ora, isso [segundo que regras procede a liberdade] ele [o filósofo] absolutamente não pode saber, a não ser que já tenha elevado à consciência aquilo que apenas agora deve elevar à consciência, o que se contradiz. Portanto, não há nenhuma regra para essa operação, nem pode haver. O espírito humano faz toda sorte de tentativas; tateando cegamente chega até ao alvorecer, e só depois passa para o dia claro¹⁰.

E por isso, para Fichte, para realizar essa reflexão radical, o filósofo tem ser dotado de gênio em grau não menor do que o poeta ou o artista. O que não poderia ser diferente em uma filosofia pós-kantiana que busca expor o sistema do saber humano em geral: ela não pode nem construir seus objetos – como fazia a metafísica clássica, imitando o método matemático –, nem representá-los, pois ela não é uma ciência como as outras que investiga e determina objetos, mas trata das ações do espírito humano que os torna possíveis: “não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos”¹¹.

⁹ Id., ib., SW, I, p. 72-3, (29).

¹⁰ Id., ib., SW I, p. 73, (29).

¹¹ FICHTE, J. ib., SW, I, p. 77, (31). Há de se notar aqui que neste ponto, quando se trata do proceder e do caráter da doutrina-da-ciência, está o núcleo no qual se situa toda a problemática em torno da prova da doutrina-da-ciência e do estatuto de sua exposição. A sua *prova* será negativa e recairá somente sobre sua correção formal, a saber, embora não exista regra que determine a reflexão e lhe diga quais são as leis da reflexão que ela própria deve acolher, as próprias leis da reflexão devem aparecer no sistema da ciência, e no entanto, se as leis da reflexão que pressupomos no início foram encontradas e postas no decorrer da ciência, a ciência tem somente correção formal: se não há essa concordância, o sistema é seguramente falso, mas se ela existe, ele não é necessariamente verdadeiro, pois a concordância pode ter sido produzida pelo acaso, por duas ou mais inferências incorretas. Por isso, essa prova negativa funda apenas uma verossimilhança, e para além desta a exposição da doutrina-da-ciência nunca poderá ir. Quanto ao *estatuto de sua exposição*, por sua vez, ele se caracterizará por um paradoxo: a doutrina-da-ciência tem de ser inteligível e, para tanto, ela deve pressupor as regras da inteligibilidade – as regras da lógica, da

Filosofia genial e radicalmente reflexionante, ao expor o conteúdo e a forma de todo saber humano, a doutrina-da-ciência se situa aquém de todo saber, de modo que seu lugar no sistema do saber é um *não-lugar*. Ou melhor, aparentemente totalitária e absoluta, a doutrina-da-ciência, no entanto, não se confunde com o saber positivo e as ciências particulares, mas está claramente apartado deles, e esse não-lugar não designa uma situação superior, mas, antes, um modo de consideração totalmente diferente daquele do saber comum e das ciências positivas, isto é, da vida em geral. Justamente porque questiona aqueles pressupostos que o saber comum aceita sem mais considerações, a doutrina-da-ciência se desvencilha da consideração objetiva do saber, relacionando-se com o saber de modo subjetivo, exatamente naquela mesma trilha aberta pela *Crítica* de Kant, situando-se, por isso, naquilo que pode ser designado como um outro ponto de vista que aquele da vida e do saber comum. Como diz Fichte:

existem dois pontos de vista do pensamento que são muito diferentes: o do pensamento natural e comum, em que *se pensa imediatamente os objetos*, e o do pensamento provisoriamente chamado de artificial, em que com intenção e consciência *se pensa seu próprio pensamento*. O primeiro é o da vida comum e da ciência (*materialiter sic dicta*); o segundo é o da filosofia transcendental, que justamente por isso denominei *doutrina-da-ciência*, teoria e ciência de todo saber – mas de nenhum modo um saber real e objetivo em si mesmo¹².

reflexão e da abstração –, mas ela o faz unicamente para se fazer inteligível e não tira disso a menor conseqüência – “pois tem de demonstrar tudo que é demonstrável”. Afinal, não é possível refletir sobre a própria reflexão sem reflexão, pensar o pensamento escapando ao pensamento e às suas regras. “Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras; aquilo que, no espírito humano, corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessariamente de ser *pensada*. Para esta ação não se pode pressupor nada a não ser aquilo sem o qual ela seria impossível como *ação*; e isto não é pressuposto tacitamente, mas é ocupação da doutrina-da-ciência estabelecê-lo clara e determinadamente, e *como* aquilo sem o qual a ação seria impossível. (...) O pensamento da ação, porém, é uma ação inteiramente outra, que pressupõe muito mais” (ib., SW, I, p. 79, (32) – de modo que só em uma proposição posterior serão provados, postos, os pressupostos dessa ação – mas, aqui, no pensamento dessa nova ação já está pressuposto muito mais. “Por isso, a forma da ciência toma a dianteira de sua matéria; e esta é a razão pela qual, como tal só tem verossimilhança. O exposto e a exposição estão em duas séries diferentes. No primeiro, nada indemonstrado é pressuposto; para a possibilidade da segunda tem necessariamente de ser pressuposto algo que só mais tarde se deixa demonstrar” (ib., SW, I, p. 80 (32). Ademais, esse paradoxo se expressa ainda no fato de que todo saber e experiência, e portanto também a exposição de todo o saber, se situam no plano da representação, mas aquilo que a filosofia representa é o fundamento da representação que, enquanto fundamento, se encontra no exterior do fundado, e, dessa forma, está aquém da representação e é irrepresentável, ou ainda inconcebível – e isso é um círculo da razão finita, do qual não é possível sair: “a faculdade de representação existe *para* a faculdade de representação e *pela* faculdade de representação” (Id., *Aenesidemus*, SW I, p. 11 (71). Por essa razão, a dificuldade da exposição da filosofia, de sua exigência de que, para além de sua letra, é preciso captar seu espírito; de que, para se fazer compreensível, ela deve exigir do leitor ou ouvinte, a realização do agir de que ela trata; enfim, de que sem intuição intelectual e imaginação, ela não será nunca compreendida. Cf. a respeito disso, a obra de Rubens Rodrigues Torres Fo. *Op. Cit.*. Em especial, os capítulos primeiro e terceiro.

¹² Id., *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, SW V, p. 339. (P. 137 da trad. Francesa. Trad. Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1993.) Doravante, citaremos este texto somente por *Rückerinnerungen*, colocando entre parêntesis a paginação da edição francesa.

No ponto de vista natural, o pensamento, dirigindo-se imediatamente ao mundo, aos objetos, não se pergunta como é possível ele próprio enquanto pensamento, mas pressupondo esse irrefletido – aquilo que mais acima chamamos de conteúdo e forma pressupostos por toda ciência –, põe-se pura e simplesmente a conhecer. O mundo e o pensamento, para ele, são dados imediatamente, e seu saber é um saber objetivo, quer dizer, voltado aos objetos. Sob esse aspecto, tanto a vida quanto as ciências se encontram nessa atitude: ambas não refletem sobre si e sobre seus pressupostos, mas sobre aquilo com o que elas se deparam. Esse ponto de vista comum, portanto, é *fático*, ou ainda, *realista*: o mundo é dado a ele e ele parte do mundo como um absoluto, como algo primeiro e irreduzível. No ponto de vista artificial, ao contrário, o pensamento retorna sobre si mesmo e se pergunta como é possível o pensamento e o próprio mundo, colocando em questão assim os pressupostos do saber comum – ele é, desta sorte, um saber subjetivo, que não se dirige aos objetos, mas ao próprio pensamento e apenas mediamente ao mundo; enquanto doutrina do saber, portanto, esse ponto de vista é *genético*, ou ainda, *idealista*. (E como vimos pela Introdução, ele foi inaugurado pela *Crítica* de Kant, quando este mostrou que a filosofia deve ser um conhecimento da razão por ela mesma, e não um saber de objetos).

Nesse sentido, não cabe aqui a metáfora cartesiana da árvore para caracterizar o sistema do saber, na qual as raízes do saber são a metafísica, o tronco é a física e os ramos são a moral e as demais ciências: situando-se em outro ponto de vista e não se confundindo com o saber comum e as ciências positivas, a doutrina-da-ciência versa unicamente sobre as ações necessárias do sujeito que tornam possível o saber – saber cuja realidade, aliás, independe da filosofia – e por isso, a situação da filosofia é a de um não-lugar no sistema do saber. Assim, quando Fichte fala que a “filosofia tem de mostrar o fundamento de toda experiência”¹³ e que ela se relaciona às ciências particulares como o fundamento ao fundamentado, a condição ao condicionado, ele já não está mais no registro da metafísica clássica, no qual o saber é um único contínuo e entre a primeira proposição da metafísica e a última de uma ciência derivada não há diferença de natureza, mas entre as raízes e os ramos trata-se de uma mesma ciência. É certo que Fichte fala de um sistema do saber; contudo, se a filosofia fornece o fundamento da experiência, é porque no fundamento do saber humano existem ações necessárias que o tornam possível e que, nessa medida, não podem ser apreendidas pelo

¹³ Id., *Erste Einleitung*, SW I, p. 423, (316).

ponto de vista habitual e por aquilo que encontramos na experiência, mas unicamente quando a filosofia se desvencilha do saber comum e atinge assim o ponto de vista genético do saber, do contrário, as ações necessárias seriam apreendidas como objetos da experiência, levando assim a filosofia a uma petição de princípio: o que está no fundamento do saber positivo já seria o produto do mesmo saber positivo – no fundamento do pensar está o cérebro e o cérebro, no entanto, já é o produto do pensar –; a filosofia seria assim uma ciência positiva como qualquer outra e seria impossível apreender tais ações. (Aliás, aos olhos de Fichte, o erro de todo o dogmatismo e de toda a metafísica pré-kantiana é o de ter permanecido no ponto de vista habitual do pensamento, tratando como algo objetivo, o que, no fundo, se refere ao sujeito e ao seu agir necessário¹⁴). Da mesma forma, é por partir dessa concepção de que no fundamento da experiência existem essas ações necessárias do espírito humano que constituem as condições de possibilidade de qualquer experiência e, enquanto transcendental, estão aquém da experiência, que é possível a Fichte dizer que “o fundamento é sempre exterior ao fundado”¹⁵ e que o lugar da filosofia é o não-lugar.

Com efeito, essa distinção entre os pontos de vista será pautada no interior da doutrina-da-ciência pela distinção entre a ciência que trata do agir necessário do espírito humano e aquelas que tratam desse mesmo agir sob a ação da liberdade. Nessa medida, a doutrina-da-ciência fornece o conjunto das ações necessárias do espírito humano, responsáveis pela instituição do saber, e, além disso, também estabelece uma faculdade do espírito humano de determinar-se pura e simplesmente, sem coação nem necessidade, a agir em geral, de modo que há um agir necessário e um não-necessário, livre, do espírito humano. Ora, na medida em que age necessariamente, as ações do espírito humano estão determinadas pela doutrina-da-ciência, na medida, porém, em que age livremente, a determinação desse agir tem de ocorrer nas ciências particulares, sendo que o objeto dessas ações livres não pode ser outro senão o necessário fornecido pela doutrina-da-ciência, visto que tudo que se dispõe foi fornecido por ela e ela não fornece senão o necessário. “Por isso, na proposição fundamental de uma ciência particular teria de ser determinada uma ação que a doutrina-da-ciência teria deixado

¹⁴ Cf. Id., *Rück Erinnerungen*, SW V, p. 339, (137). Para resumir toda essa passagem em uma formulação lapidar de Torres Fo: “A passagem do senso comum à filosofia não é, portanto, uma mudança de objeto, mas uma variação de registro, que justamente o dogmático é incapaz de operar e graças à qual o que é tácito vai aparecer como explícito”. TORRES Fo. R. R. *Op. Cit.*, p. 55.

¹⁵ Id., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW I, p. 456. *Oeuvres de philosophie première*, Paris, Vrin, 1980, trad. Alexis Philonenko, p. 267. Doravante, citaremos por *Zweite Einleitung*, colocando a paginação da edição francesa entre parêntesis.

livre: a doutrina-da-ciência daria à proposição fundamental o necessário e a liberdade em geral e a ciência particular daria à liberdade sua determinação”¹⁶. Sob esse aspecto, toda ciência já é a determinação de algo previamente dado pela doutrina-da-ciência; a *determinação* é um trabalho posterior e tardio do espírito humano, precedido por um longo trabalho *reflexionante*, responsável pela constituição, por assim dizer, da *objetividade* em geral – trabalho que é operado pela doutrina-da-ciência necessária do espírito humano, cabendo à exposição da doutrina-da-ciência ser a sua figuração¹⁷. Como esclarece Fichte através de um exemplo:

Pela doutrina-da-ciência está dada, como necessária, uma natureza a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós – e as leis segundo as quais ela deve e tem necessariamente de ser observada: mas, com isso, o Juízo conserva sua plena liberdade de em geral aplicar essas leis ou não; ou, na multiplicidade das leis, assim como dos objetos, aplicar a lei que quiser ao objeto que preferir (...). Mas tão logo o Juízo receba a tarefa de observar um objeto determinado segundo uma lei determinada, para ver se e em que medida esse objeto concorda ou não com essa lei, ele deixa de ser livre e *fica sob uma regra*; e por isso não estamos mais na doutrina-da-ciência, mas no campo de uma outra ciência, que se chama ciência da natureza.¹⁸

O que fica ainda mais claro, quando a comparação se dá entre a doutrina-da-ciência e a lógica, como ciência particular. Ao contrário do valor que lhe era conferido pela metafísica clássica e mesmo pela *Crítica* kantiana, vê-se que, com a radicalidade do projeto de uma doutrina-da-ciência, a lógica deixa de possuir um papel de destaque no interior da filosofia. A despeito do que pensa a opinião usual, diz Fichte, a lógica não determina a forma das ciências, pois se assim o fizesse ela deveria ser uma doutrina-da-ciência e, então, determinaria não só a forma, mas também o conteúdo do saber. E portanto, se na lógica está contida a mera forma do saber e não seu conteúdo, já se vê que ela não faz parte da doutrina-da-ciência, na qual forma e conteúdo estão intimamente unificados. O surgimento da lógica tem de se dar, nessa medida, através de uma determinação do espírito humano que separa o que nele está originariamente unificado, abstraindo a forma de seu conteúdo e, refletindo sobre essa forma, apresenta-a como a forma de todo saber. A abstração do conteúdo da doutrina-da-ciência para

¹⁶ FICHTE, J. ib., SW I, p. 63, (24).

¹⁷ Tal distinção pode também ser entendida pela distinção feita na Introdução entre o conceito e a intuição. O conceito se situa no plano da consciência comum e, enquanto algo de concebido, pressupõe um trabalho inconsciente da atividade de constituição da objetividade. Como diz o texto já citado: “Na consciência comum só aparecem conceitos, e nunca intuições como tais; não obstante, o conceito só é instituído pela intuição, embora sem nossa consciência”. *Versuch*, SW I, p. 533, (185).

¹⁸ Id., *Begriff*, SW, I, p. 64-5, (25) (*grifo nosso*): há um trabalho prévio da imaginação na constituição da objetividade – no caso, da natureza a ser considerada como independente de nós – mas, depois que o Juízo se põe a determinar esta última, ele *fica sob regras*.

chegar às formas lógicas só é possível depois que a forma da doutrina-da-ciência, tornada conteúdo, é refletida pela sua própria forma, que é afinal a forma de todo saber, de modo que a forma torna-se conteúdo e este, novamente, é pensado como forma: “a forma se torna seu próprio conteúdo e retorna para si mesma, (...) torna-se forma da forma, como seu conteúdo”¹⁹. Ao fim e ao cabo, entretanto, é a lógica que se funda na doutrina-da-ciência e não o contrário; mais do que isso:

cada proposição da lógica, e a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina-da-ciência; tem de ser mostrado que as formas estabelecidas nesta última são formas efetivas de um certo conteúdo na doutrina-da-ciência. Assim a lógica toma emprestada sua validade da doutrina-da-ciência, mas a doutrina-da-ciência não toma a sua da lógica²⁰.

A doutrina-da-ciência necessária é, pois, condição exclusiva e necessária de toda ciência, já a lógica é uma invenção contingente, no entanto, benéfica para assegurar e facilitar o progresso das ciências.

Com isso, fica claro que a doutrina-da-ciência não é condicionada e determinada pela lógica, mas antes é a doutrina-da-ciência que condiciona a validade e aplicabilidade da lógica, e

as formas que esta última estabelece não podem, na operação habitual do pensamento e nas ciências particulares, ser aplicadas a nenhum outro conteúdo que não aqueles que, já na doutrina-da-ciência, trazem em si – não necessariamente ao conteúdo inteiro que ali trazem em si (...), mas necessariamente a uma parte dele, a um conteúdo compreendido em e com aquele conteúdo²¹.

Nesse sentido, ao fazer uma dedução genética do sistema do saber humano, deduzindo assim a lógica e se situando, portanto, no momento originário em que forma e conteúdo ainda não se separaram, a doutrina-da-ciência pode apresentar a quais conteúdos são aplicáveis suas formas. Ao retroceder ao originário, portanto, Fichte pode, ao mesmo tempo que funda a lógica, indicar os conteúdos aos quais ela é aplicável. Podemos notar aqui uma preocupação semelhante àquela presente na *Crítica do Juízo* de Kant: é nela que Kant mostra que a possibilidade de aplicação da lógica pressupõe um princípio do Juízo reflexionante, e portanto pré-lógico, e que é uma representação da natureza como um sistema. No entanto, ao radicalizar a investigação transcendental, Fichte pode dar a aplicação da lógica não só à natureza, mas a *todo* conteúdo possível e, além disso, não só em referência ao juízo reflexionante, mas também ao determinante, prescindindo

¹⁹ Id., ib., SW, I, p. 67, (26), cf. nota da 1ª edição.

²⁰ Id., ib., SW, I, p. 68, (26).

²¹ Id., ib., SW, I, p. 68, (27).

assim de uma dedução transcendental das categorias e mostrando que, se para Kant, as categorias puras do entendimento eram formas do pensar que referiam-se a objetos de uma intuição *em geral* – necessitando, portanto, de uma dedução transcendental que estabeleça a sua *objetividade*, é porque ele não fez uma gênese do sistema do saber humano, pois se o fizesse, veria que tais conceitos do entendimento estão indissociavelmente unidos a esse conteúdo ao qual legitimamente podem ser aplicados. Na verdade, ao regredir a esse ponto de vista radicalmente transcendental, vê-se que a separação em lógica e ontologia é uma separação não-originária, mas posterior e resultante de uma operação particular do espírito. Mais do que isso, a exposição e a dedução dos conceitos e proposições do sistema do saber humano é, ao mesmo tempo, a crítica de sua má aplicação, de sua possível ilusão: a dedução sistemática dos conceitos, ao dar a sua gênese, já permite, ao mesmo tempo, o seu tratamento crítico e assim uma profilaxia de seu uso²². Como diz Fichte: “sem essa condição [de aplicabilidade das formas lógicas ao seu conteúdo] a ciência particular instituída mediante tal procedimento é um castelo no ar, por mais logicamente corretas que sejam as inferências feitas em seu interior. Assim os sistemas dogmáticos pré-kantianos, que estabeleciam um falso conceito de coisa”²³.

Nesses termos, enfim, ao estabelecer que na origem do saber encontram-se ações do espírito humano que o tornam possível, Fichte dá um caráter radicalmente idealista à doutrina-da-ciência, levando assim ao limite a lição kantiana de que o saber não é derivado da natureza, mas produzido por esse agir necessário do sujeito. A doutrina-da-ciência, portanto, se apresenta como o sistema do idealismo transcendental: ao expor o sistema do saber humano através da descrição da totalidade de suas ações necessárias, ela radicaliza a noção kantiana de transcendental, podendo formular as condições de possibilidade da experiência e do saber humanos em geral, e não somente para a experiência possível, quer dizer, meramente científica, permitindo-lhe, desse modo, criticar os pressupostos presentes na *Crítica* de Kant e se desvencilhar de seus pares conceituais opostos, que possibilitavam ali ainda alguns mal-entendidos. Nessa

²² Isto se verifica, por exemplo, em toda a exposição da doutrina-da-ciência de 1794; especialmente, em relação à ilusão lógica, em sua Segunda Parte, no § 4, quando o que era a metafísica geral será reconduzido à sua verdadeira realidade, a imaginação produtiva. Importa notar aqui que, na doutrina-da-ciência, Fichte une o impulso sistemático e o crítico presentes em Kant embora neste, no mais das vezes, de forma dispersa. Cf. a esse respeito TORRES, R. R. *Op. Cit.*, São Paulo, Ática, 1975, p. 34, nota. Cf. também sobre essa repartição entre o sistemático e o crítico na obra kantiana e em sua posteridade, Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, particularmente todo o capítulo X.

²³ Id., ib., p. 27 e nota (*grifo nosso*).

medida, então, a experiência vivida e a experiência pensada sistematicamente pelo *Wissenschaftslehrer* tornam-se, no fundo, apenas pontos de vista diferentes que se referem à mesma coisa: “a vida é a totalidade do ser racional objetivo; a especulação é a totalidade do ser racional subjetivo”²⁴ – a vida é o ponto de vista *fático*, a filosofia é o ponto de vista *genético*. Da mesma forma, o *a priori* e o *a posteriori* “não são, de modo algum, coisas distintas, mas uma só, para um idealismo acabado; são considerados de dois lados e apenas diferentes pelo modo como a eles se chega”²⁵.

Não obstante, permanecer no nível da definição ou, melhor ainda, do conceito da doutrina-da-ciência, não é ainda adentrar na ciência de toda ciência, afinal se todo saber se dá no nível da compreensão, do conceito, a ciência que lhe é sua explicação precisa estar aquém desse nível – seu princípio deve ser um inconcebível e se situar anteriormente à representação, aquém dela. É, pois, apenas a partir desse princípio que ficará claro o ponto de vista genético da filosofia. Eis o que veremos com o estabelecimento da primeira proposição fundamental do saber.

2.

Se o idealismo transcendental da doutrina-da-ciência, ao se situar no ponto de vista genético, procurando expor as ações necessárias do espírito humano que tornam possível o saber, acaba por levar às suas últimas conseqüências a descoberta kantiana do caráter subjetivo do saber filosófico, tal radicalidade se apresenta de forma a mais patente na exposição do primeiro princípio da doutrina-da-ciência – e por conseguinte de todo saber humano –, momento em que, de fato, se faz a passagem do ponto de vista *fático* da consciência empírica para o ponto de vista *genético* da filosofia. E essa passagem, justamente, se expressará no fato de que o primeiro princípio se retira do plano da representação e situa-se aquém dele. E isso porque, se a representação é o meio no qual se dá o saber e “a totalidade dos modos-de-ação da inteligência que a doutrina-da-ciência deve esgotar só chegam à consciência na forma da representação – só na medida em que, e tais como são representados”²⁶, de modo que tudo tem de passar “pelo meio da representação para chegar à consciência empírica”²⁷, é certo que, por isso mesmo, a representação pertence ao âmbito da consciência empírica, ao ponto de vista *fático* do saber. E se “a reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em

²⁴ Id., *Rückerinnerungen*, SW, V, p. 342, (140).

²⁵ Id., *Erste Einleitung*, SW, I, p. 447, (335).

²⁶ Id., *Begriff*, SW I, p. 80, (33).

²⁷ Id., *Grundlage*, SW I, p. 100, (48).

que esta é ciência, é *um representar*; disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também um representar”²⁸. Ao contrário, o plano da representação é o plano daquilo que se apresenta como concebido à consciência empírica e, portanto, pressupõe aquele inconcebível que está em seu fundamento. Desta sorte, se buscamos o fundamento do saber, não podemos nos situar no plano da representação, que é, pois, o plano do fundado, porque então permaneceríamos presos ao ponto de vista da consciência empírica, enquanto que, para uma doutrina-da-ciência, como saber *reflexionante* e não determinante, o fundamento é sempre exterior ao fundado – donde a afirmação de Fichte de que: “porque a representação se deixa esgotar completamente e seu procedimento é cabalmente necessário, (...) deve ter um fundamento último de sua necessidade, que como fundamento último não pode ter um fundamento mais elevado”²⁹. Se a representação fosse o primeiro princípio do saber, seu fundamento último, a filosofia não realizaria sua tarefa de ser a exposição genética do saber. Por isso, Fichte se volta contra Reinhold e sua Filosofia dos Elementos: Reinhold viu bem ao exigir um fundamento único de todo saber que unificasse as três críticas kantianas e elevasse a filosofia à categoria de ciência evidente, mas sua resposta foi limitada, restringindo-se tão somente à representação como princípio supremo do saber, o que pode muito valer como propedêutica da ciência, mas não ela própria em sua totalidade³⁰. Fichte parte de Reinhold para criticá-lo, sua crítica à representação desenha, assim, como que em negativo, a proposição fundamental da doutrina-da-ciência.

Com efeito, na formulação de Reinhold, a representação aparece como o “mais elevado de todos os conceitos” ao ser estabelecida e determinada pelo princípio de consciência, no qual se afirma que na consciência, a representação é distinguida do sujeito e do objeto e relacionada a ambos. Fichte, por sua vez, aceitaria tal princípio se ele estivesse restrito à filosofia teórica, o problema surge quando se faz dele o princípio primeiro de *toda* filosofia. Em primeiro lugar, porque embora Reinhold afirme que essa proposição seja analítica, na medida em que nenhuma consciência é pensável sem estes três elementos – sujeito, objeto e representação –, todos eles residindo nela, na verdade, somente a mera expressão do princípio, isto é, a proposição que o expressa, pode ser analítica, pois o próprio princípio enquanto ação mesma de representar, o ato da

²⁸ Id., *Begriff*, SW, I, p. 80, (33).

²⁹ Id., *ib.*, SW, I, p. 80, (33).

³⁰ Id., *Begriff*, SW I, p. 80, *Grundlage*, SW I, p. 100.

consciência que através da representação distingue e relaciona sujeito e objeto, já é evidentemente uma síntese, e decerto, como veremos mais adiante, “a síntese suprema e o fundamento de toda outra síntese”, visto que é ela que unifica sujeito e objeto, possibilitando assim todas as outras sínteses. Mas, se é assim, naturalmente Fichte se pergunta: “como é possível reconduzir todas as ações do espírito humano a um compor (*Zusammensetzen*), como é pensável a síntese, sem pressupor uma tese e uma antítese?”³¹ Afinal, toda síntese já é a unificação de uma tese e uma antítese, e como na consciência são unificados sujeito e objeto, a tese e a antítese aqui se referem a eles, de modo que eles devem ser pressupostos e existirem anteriormente à unificação. Entretanto, e aqui está a novidade de Fichte, sujeito e objeto são anteriores à síntese, porém, não mediante a representação e na medida em que eles são representados, pois, se fosse assim, tais sujeito e objeto surgiriam apenas e unicamente *através* da síntese, afinal a ação de representar é justamente essa unificação, e assim não seriam mais pressupostos da síntese, mas seus resultados e estariam compreendidos pela síntese. Em outras palavras, a tese e a antítese aqui pressupostas não podem ser pensadas como coisas representadas, que aparecem somente sob a *forma* da representação, mas devem se situar aquém da representação – esta, aliás, só surge mediante a unificação.

Com efeito, diz Fichte, sujeito e objeto têm de ser pensados antes da representação, mas não na consciência, enquanto determinação empírica do espírito, que é a única de que fala Reinhold. (...) Na consciência empírica, não aparecem ambos de outro modo senão enquanto uma representação é relacionada a eles; nessa consciência empírica eles são somente mediatemente, como representante e representado³².

Por isso, será preciso pensar em um sujeito que não surja mediante a representação e que não é representado, mas que por si só se põe; da mesma forma, esse objeto anterior à representação não será percebido, mas posto, contraposto ao sujeito, pelo próprio sujeito. “Do sujeito absoluto, continua Fichte, o representante que não seria representado, e do objeto absoluto, uma coisa em si independente de toda representação, não se é nunca consciente como de algo empiricamente dado”³³. Ora, o que está em questão aqui é que, se limitada à consciência como princípio primeiro e supremo do

³¹ Id., *Aenesidemus*, SW, I, p. 7, (64).

³² Id., *ib.*, SW, I, p. 9-10, (68-9).

³³ Id., *ib.*, SW, I, p. 10, (69). Por aqui, já podemos traçar uma visão do todo: tal exigência já indica os limites do saber teórico, sendo que a necessidade de pensar sujeito e objeto aquém da representação só será realizada em uma parte prática da doutrina-da-ciência, quando o primeiro e o segundo princípios serão efetivamente tratados e, para além da relação ideal, será posta uma relação real entre sujeito e objeto.

saber, tal como o pensa Reinhold, a filosofia não poderia se situar aquém da consciência empírica, concebendo, dessa forma, tudo através da representação, de modo que seria impossível a ela compreender a tese e a antítese que estão no fundamento da consciência e que, por isso, escapam à representação; a filosofia permaneceria assim infundada: tudo seria pensado através da representação, portanto como algo empírico, objetivo, quando é a própria representação que está em questão; a filosofia não sairia do ponto de vista da vida e, por isso mesmo, estaria impossibilitada de explicá-la. Esse primeiro limite do princípio de Reinhold é ainda corroborado pelo fato de que, enquanto proposição analítica, o princípio da consciência pressupõe não só as ações de distinguir e relacionar – afinal, na consciência, a representação é distinguida do sujeito e do objeto e relacionada a ambos –, mas, sobretudo, a validade do princípio de contradição e, portanto, a própria lógica – o que não pode ocorrer em uma ciência radicalmente evidente. Tudo isso, contudo, fica ainda mais nítido com a segunda crítica de Fichte a Reinhold.

Em segundo lugar, em um outro registro ainda, se esse princípio de Reinhold que afirma que a representação é o mais elevado de todos os conceitos fosse o primeiro princípio de toda a filosofia, ele não poderia surgir a não ser por abstração, mesmo a despeito do que afirma o seu defensor. Pois, se tudo o que se pode descobrir no espírito humano fosse um mero representar e, para Fichte, “todo representar é inegavelmente uma determinação empírica do espírito”³⁴, na medida em que já se encontra no nível da determinação e do conceituar em geral e, portanto, no nível da consciência empírica, fática, então mesmo a reflexão sobre a consciência, a partir da qual se estabeleceria esse princípio como o mais elevado, teria por objeto unicamente representações da própria consciência empírica, isto é, seu objeto se apresentaria determinado nas condições do espaço, do tempo, etc. Com efeito, para se atingir a representação do representar em geral, expressa no princípio de consciência enquanto primeiro princípio do saber, não poderia haver outro meio senão partir da representação e abstrair todas as suas determinações empíricas particulares – aquelas do tempo, do espaço, etc – até que se encontrasse a representação pura, desprovida dessas determinações – desde o início, porém, o princípio aparece apenas e unicamente por meio de uma abstração e permanece preso à consciência empírica através dessa auto-observação representacional. Quer dizer, como se parte da representação como princípio primeiro

³⁴ Id., ib., SW I, p. 7, (65).

do saber, a abstração não fará nada mais que purificar a representação e a consciência empírica de suas determinações particulares, nunca porém saindo da consciência empírica e, portanto, do ponto de vista natural do saber, e entre a representação determinada particularmente e a representação purificada há apenas diferença de grau, mas não de natureza; por isso, no caso da doutrina-da-ciência, a representação permanece como um princípio condicionado, como o é toda consciência empírica, e essa abstração não atinge aquilo que é imediato e puro e simplesmente incondicionado, aquela certeza incondicionada que é o fundamento de toda outra certeza do saber humano. Se a certeza primeira é incondicionada e imediata, o seu pôr em ato deve também ser originariamente imediato, isto é, não pode ser uma consciência empírica purificada mediante uma abstração, mas uma consciência imediata, uma *intuição intelectual*, o que exigirá de cada um o pôr em ato dessa intuição. Se, porém, é verdade que a abstração cumpre um papel importante e, de fato, fundamental na narração do primeiro princípio, ela não serve como meio para defini-lo e circunscrever sua natureza – e mesmo a autoconsciência que se apresenta ao final da parte teórica da exposição da doutrina-da-ciência, autoconsciência como abstração de todo não-eu, não equivale à autoconsciência do primeiro princípio, pois trata-se lá da *representação* do representante e não da atividade incondicionada que está no fundamento de todo agir do espírito finito.

Com isso, portanto, temos que a representação não é o primeiro princípio da filosofia e de todo saber, mas que, todavia, ela deve ser fundamentada em algo anterior a ela e que, por isso, ela deve ser vista como um mero fato (*Tatsache*) do saber humano, isto é, é um fato que há representação no saber humano, e assim como Kant partiu da experiência como um fato para lhe fornecer as suas condições de possibilidade, é preciso aqui do mesmo modo, nesse ponto ainda anterior à experiência, de uma fundação mais radical do saber, do contrário, não se atinge o ponto de vista genético do saber, permanecendo a exigência de realizar a filosofia como ciência uma esperança. “Um fato, comenta Guérault, é o contrário de um princípio, ele é somente uma determinação; longe de ser absoluto, ele é condicionado; longe de explicar, ele próprio exige ser explicado”³⁵. E Fichte é incisivo ao criticar a fundação da filosofia em um fato ou estado-de-coisa: “a primeira pressuposição incorreta que ocasionou seu estabelecimento [o do princípio de consciência] como princípio fundamental de toda

³⁵ GUÉROULT, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Hildesheim, Gerog Olms, 1982, p. 185.

filosofia foi que se tinha de partir de um fato (*Tatsache*)”³⁶. Afinal, se se parte de um fato, a compreensão reflexionante do saber não se realizará, mas toda ela ficará limitada ao nível da consciência empírica, ao ponto de vista fático do saber, cujo proceder é a objetificação de tudo que lhe aparece, tendo por conseqüência assim que as próprias ações do espírito humano serão apreendidas como objetos, quando, no fundo, ao se referirem somente ao sujeito, elas só podem ser compreendidas subjetivamente – faz-se, assim, do fundamento um fundamento meramente representado, da condição do saber, um produto do saber. Em outras palavras, a filosofia seria uma ciência positiva como qualquer outra e, ao buscar circunscrever o agir humano necessário que está no fundamento do saber, se tornaria, por assim dizer, uma antropologia, limitando-se, desta sorte, a uma compreensão do homem como objeto, mas não como sujeito. Como diz Fichte, “se a filosofia parte do fato (*Tatsache*), ela se situa em meio ao ser e a finitude, e lhe será difícil encontrar um caminho para o infinito e o supra-sensível”³⁷. Além disso, e por isso mesmo, referindo-se unicamente à filosofia teórica, tudo estaria submetido à faculdade-de-conhecer e apareceria, dessa forma, como um objeto do conhecimento e, como tal, se apresentaria como condicionado e determinado pelas leis da faculdade-de-conhecer, de modo que a filosofia, por conseguinte, não poderia compreender o agir prático e livre, muito menos o fato da exigência prática que está na origem de todo saber, o que deixaria ainda brechas para um dogmático transferir a culpa da indemonstrabilidade de Deus unicamente à fraqueza da razão teórica, como algo contingente e lacunar, que um dia poderia ser preenchido, de modo a haver, de fato, uma existência absoluta embora *ainda* não representável de direito. Quando, ao contrário, se compreende que a faculdade-de-conhecer está enraizada em todo o ser do homem, os seus limites já estão traçados e torna-se possível dar a origem do conceito de infinito e a exigência de sua realização como objeto, não da representação, mas da ação³⁸. Por isso, esse fato deve se fundar em um princípio superior que não pode ser um

³⁶ Id., *ib.*, SW, I, p. 8, (65).

³⁷ Id., *Zweite Einleitung*, SW, I, p. 468, (276).

³⁸ Schelling dá uma explicação clara a esse respeito em suas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, *op. Cit.*, p. 185: “uma crítica da mera faculdade-de-conhecer não podia enfrentar o erro que consiste em considerar que a faculdade-de-conhecer é independente do próprio *ser* do sujeito, pois só pode considerar o sujeito na medida em que ele mesmo é o *objeto* da faculdade-de-conhecer e, portanto, completamente diferente dela. (...) Pois, se não é meu próprio ser originário que exige que não se admita nenhuma objetividade absoluta, se é somente a fraqueza da razão que me proíbe a passagem a um mundo absolutamente objetivo, então tu podes sempre edificar teu sistema da razão fraca. (...) Mas razão fraca não é aquela que não conhece nenhum Deus objetivo, e sim aquela que *quer* conhecê-lo”. A doutrina-daciência, por sua vez, dá a gênese da exigência prática e mostra, com isso, que Deus é um objeto do agir que, contudo, nunca se realiza.

fato, mas será aquilo que Fichte chamará, em oposição ao *Tatsache*, de *Tathandlung*, um estado-de-ação. E diz Fichte na continuação do texto já citado: “se ela [a filosofia] parte do estado-de-ação (*Tathandlung*), ela se situa no ponto mesmo que liga ambos os mundos [o sensível e o supra-sensível], e a partir do qual ela poderá abarcá-los com um só olhar”³⁹.

E embora sobre esse estado-de-ação ainda não tenha sido dito nada, e só o será realmente quando o próprio primeiro princípio for tratado, uma carta de Fichte a Reinhold já ajuda a lançar luz sobre ele, além de sintetizar o que foi dito até aqui:

o que é na verdade o seu sistema? pergunta Fichte(...). Segundo você, ele é Filosofia dos Elementos (*ElementarPhilosophie*), o que você esclareceu muitas vezes através do *Fundamento de toda Filosofia*; para mim, ele é unicamente filosofia da faculdade teórica, que pode e deve ser uma propedêutica de toda filosofia, jamais porém o fundamento da mesma. (...) Se você apresentou o fundamento de toda filosofia, você tem de deduzir o sentimento e a faculdade-de-desejar como um modo da faculdade-de-conhecimento. Kant não quer em geral subordinar essas três faculdades a um princípio supremo no homem, mas simplesmente coordená-las. Eu estou inteiramente de acordo com você de que elas devem ser subordinadas a um princípio supremo, mas em desacordo de que esse princípio pode ser o da faculdade teórica, com o que eu estou em acordo com Kant. (...) Eu as subordino ao princípio da subjetividade em geral. (...) Eu não tive nada mais a fazer do que ligar a descoberta de Kant, que traz à luz a subjetividade, com a sua⁴⁰.

Ora, Fichte nomeia aqui o primeiro princípio, o estado-de-ação, de Subjetividade e o remete à grande descoberta de Kant; e se retomarmos a grande lição de Kant, de que é a razão que se autodetermina e que todo saber é produzido por sua estrutura, já podemos notar aqui que, ao elevar a subjetividade ao primeiro princípio de toda a filosofia, Fichte está simplesmente levando às últimas conseqüências a afirmação da autonomia da razão – o fato de que o eu se funda em si mesmo e que, por isso mesmo, ele só é para ele, sendo pois uma contradição fundar uma autonomia absoluta, isto é, que não seja para si, porém algo em si e para além “da necessidade encontrada em nosso espírito”⁴¹. É nesse sentido, aliás, que Fichte diz que “uma atividade que retorna a si mesma (egoidade, subjetividade), é o caráter do ser racional”⁴². No entanto, como veremos, essa subjetividade não pode ser o sujeito que está em relação com um objeto, aquele do qual parte Kant na *Crítica da Razão Pura*, mas trata-se de um sujeito-objeto, um subjetivo-

³⁹ Id., *Zweite Einleitung*, SW, I, p. 468, (276).

⁴⁰ Id., “Fichte a Reinhold, 28 de abril de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, Nº 236, p. 457-8.

⁴¹ FICHTE, J. *Aenesidemus*, SW I, p. 15, (75).

⁴² id., ib., *Naturrechts*, SW III, p. 17, (33).

objetivo. Com isso, enfim, já temos que o primeiro princípio se situa aquém da representação, que ele é uma tese, expressa um estado-de-ação e se constitui enquanto subjetividade. Será, porém, apenas com a exposição do primeiro princípio na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* que a definição do primeiro princípio virá à luz; quando, pois, no início do primeiro parágrafo da exposição de 1794, Fichte começa a expor a doutrina-da-ciência, a exigência de uma *Tathandlung* para aquém de toda determinação empírica do saber já estará formulada e não precisará ser explicitada: o primeiro princípio “deve exprimir aquele *estado-de-ação*, que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”⁴³.

3.

O primeiro princípio, como é o primeiro pura e simplesmente incondicionado, não se deixa demonstrar nem determinar, por isso, é preciso procurá-lo e encontrá-lo. Para tanto, Fichte partirá de uma proposição aceita sem contestação e, por uma *reflexão abstrante*, separará dela tudo o que não lhe pertence efetivamente, até que se chegue a um fato da consciência empírica que, para ser admitido, exige necessariamente aquele estado-de-ação que deve estar no fundamento de todo saber. Fichte escolherá a proposição a partir da qual seja mais curto o caminho até o estado-de-ação. Essa proposição é $A=A$, *A é A*.

A é A é uma proposição aceita como certa, e certa pura e simplesmente, isto é, sem nenhum fundamento – através dela mostra-se que é conferido a si a faculdade de pôr algo pura e simplesmente. Se não perguntamos pela prova da proposição *A é A*, se ela é certa em si, então a *predicação* é um dado; por isso, Fichte traduz tal proposição na seguinte forma: *se A é, então A é*. A questão aqui não é de conteúdo, mas relativa à mera forma, e Fichte dá atenção, pelo menos por enquanto, à identidade expressa em $A=A$, ao fato de que: se *A* está posto, então afirma-se a sua *posição*, independentemente de que objeto for. Nessa passagem, porém, do *se* para o *então*, pressupõe-se algo – uma conexão necessária, e é ela que é posta pura e simplesmente, seja referente a um *A*, seja a um outro objeto qualquer. *X* designa essa conexão necessária entre um pôr desconhecido de *A* e um pôr absoluto do mesmo, na medida que não está em questão o primeiro *A*, mas dado este, é posto o segundo pura e simplesmente. Ora, *X* está posto

⁴³ Id., *Grundlage*, SW, I, p. 91, (43).

no eu e pelo eu, pois é o eu que julga, e julga X como segundo uma lei – donde a aparição do eu como sujeito do julgamento e, por conseguinte, do saber; além disso, X está posto no eu pura e simplesmente, afinal a conexão ocorre sem mais fundamento; A também tem de estar posto no eu, pois sob a condição desse primeiro pôr, A é posto pura e simplesmente; por fim, X refere-se ao A que é sujeito bem como àquele que é predicado, e este, sob a condição de estar posto o do sujeito, está posto pura e simplesmente: “se A está posto no *eu*, então A *está* posto, ou – então A *é*”. Com o que já se nota que, até aqui, tudo se desenrola no nível do juízo e que aquilo que é predicado pelo eu ganha realidade, isto é, há uma faculdade do eu de conferir afirmação às coisas, e o que *está posto* no eu *é*, de modo que é preciso pressupor, e estava implícito até aqui, que “é posto que no eu há algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo; e esse X pura e simplesmente posto pode também exprimir-se assim: *eu=eu; eu sou eu*”⁴⁴. Ou seja, X indicava a conexão que é uma lei para o eu que julga, e só o eu julga, portanto, a lei tem de estar inscrita no eu como a própria conexão.

Aqui, enfim, chegamos à proposição *eu sou*, e com isso, foi dado um grande passo que precisa ser explicitado. Em primeiro lugar, a proposição *eu sou* tem uma significação inteiramente outra que $A=A$, pois enquanto esta só vale se A está posto, isto é, sob uma certa condição, a nova proposição “vale incondicionalmente, pois é igual à proposição X; vale não somente segundo a forma, mas também segundo o conteúdo. Nela o eu está posto, não sob condição, mas pura e simplesmente, com o predicado da igualdade consigo mesmo; ele está, portanto, posto”⁴⁵. Em segundo lugar, contudo, tal proposição funda-se somente em um estado-de-coisa e tem apenas a validade de um fato, a saber, antes de todo pôr no eu é posto o próprio eu, isto é, toda posição pressupõe a posição do próprio eu, como aquele que julga. Dessa forma, já encontramos com a proposição *eu sou* o fundamento-de-explicação de todos os fatos da consciência: tudo o que ocorre na consciência pressupõe a própria consciência. Se *A é A* é certa, ou melhor, se a conexão necessária X é certa, então também é certo aquilo no qual ela se funda – o *eu sou*. Porém, ainda aqui, o eu é posto tendo em vista a certeza de X – estamos ainda no nível do saber, de modo que há de se perguntar, no entanto, pelo fundamento do eu sou; é com essa pergunta, pois, que a noção de *posição* ganhará, para além de seu sentido *relativo*, referente a um julgamento, um *absoluto* – afinal, o *eu sou* é ainda aqui *julgado* como *algo*.

⁴⁴ Id., ib., SW, I, p 94, (45).

⁴⁵ Id., ib., SW, I, p. 95, (45).

Com efeito, a passagem do *Tatsache* para a *Tathandlung* se dará unicamente pela explicitação dos pressupostos daquilo que foi estabelecido até aqui. Nessa explicitação, vê-se que todo julgar é um agir do espírito humano; que no caso da proposição $A=A$, esse agir tem como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber, $X=$ eu sou; e que, portanto, o pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo é fundamento de um certo agir do espírito humano que, contudo, pode ser generalizado para todo o seu agir, e, por isso, esse agir anterior a todo agir é o seu caráter puro, o caráter puro da atividade em si. Aqui, não se trata mais da constatação de um fato: *eu sou*, mas de uma atividade que se auto-constitui absolutamente, isto é, por si mesma e sem outro fundamento; e se antes todo pôr era um pôr relativo, dando-se em um julgamento, agora trata-se de um pôr que não se refere a nenhuma determinação, mas é uma atividade em si. Por isso, “o pôr do eu por si mesmo é sua atividade pura”⁴⁶, e mesmo o *eu sou* como estado-de-coisa só é posto pelo próprio eu como estado-de-ação, e o é, aliás, absolutamente, sem outro fundamento. Nessa atividade pura, não há distinção entre o subjetivo e o objetivo, o sujeito e o objeto: “o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo [aspecto subjetivo]; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser [aspecto objetivo]”. E por isso, Fichte pode dizer que o eu “é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação”⁴⁷. Em outras palavras ainda, em toda predicação pressupõe-se uma atividade prévia que constitui como que o fundo sobre o qual tanto o sujeito quanto o objeto, ou ainda o sujeito e o seu predicado, serão relacionados na proposição pronunciada; por isso, esse estado-de-ação está no fundamento do *eu sou* como estado-de-coisa; ali diz-se: sem um *eu sou* como unidade última não é possível X; aqui diz-se: aquele *eu sou* como unidade última já é uma *determinação* operada por uma atividade auto-constituente, que se dá anteriormente a toda determinação – e no fundo, trata-se aqui da passagem do conceito do eu à atividade que está em seu fundamento, isto é, do fático ao genético: “o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento”⁴⁸. Ali, o *eu sou* aparecia por meio de uma determinação: “o predicado da igualdade consigo mesmo”;

⁴⁶ Id., ib., SW, I, p. 96, (46).

⁴⁷ Id., *Grundlage*, SW, I, p. 96, (46).

⁴⁸ Id., *Versuch*, SW I, p. 523, (180).

aqui, não se trata de uma igualdade predicada de sujeito e objeto, mas de uma indiscernibilidade: “ação e feito são um e o mesmo”, e “todos os juízos cujo sujeito lógico é o eu absolutamente indeterminável não podem ser determinados por nada superior”⁴⁹. Por isso, esse fundo ante-predicativo é sujeito-objeto, Sujeito absoluto. E por isso também, a via de acesso a esse estado-de-ação não se dá através do conceito e da representação, que é o nível em que o ser está compreendido e que é o nível da determinação, mas “trata-se de uma consciência particular e, na verdade, imediata, portanto uma intuição, e no entanto não uma intuição sensível, que se dirige a algo material consistente, mas a intuição da mera atividade, que não é nada de fixo e estável, mas um ir contínuo, não um ser, mas uma vida”⁵⁰. Por essa razão, em contraposição à intuição sensível, Fichte chamará a intuição do estado-de-ação de intuição intelectual, procurando, com isso, não a referência à intuição de um ser não-sensível, o que seria recair no dogmatismo pré-crítico do entendimento intuitivo, contudo, a intuição dessa atividade pura, voltada a si própria, que põe a si própria, e que é o fundamento último de todo saber⁵¹.

E por conseguinte, a passagem da posição relativa à absoluta não é a de uma *predicação* a uma existência, mas a passagem da determinação em geral para uma atividade auto-constituente que permite toda e qualquer determinação, porque é aquela que, fundando-se em si mesma, funda todo o resto – permitindo até mesmo a determinação do próprio sujeito. É o que mostra o contraponto à concepção natural, isto é, fática do eu: à pergunta – o que era eu antes de chegar à autoconsciência? – a resposta *natural* a isso é: já que o eu só é eu na medida em que é consciente de si, antes de chegar à minha autoconsciência, eu não era eu, eu não era nada. Mas essa pergunta só é possível e tem sentido, diz Fichte, porque na sua origem há uma confusão entre o eu como objeto de reflexão do sujeito absoluto, que, nessa medida, recebe determinações, e o eu como sujeito absoluto, que não é determinável, mas é antes aquele que

⁴⁹ Id., ib., SW, I, p. 119, (60).

⁵⁰ Id., *Zweite Einleitung*, SW, I, o. 465, (274). Nesse sentido, a crítica de Fichte a Reinhold inclui também uma crítica a Descartes, pois ao fazer do primeiro princípio uma *res cogitans*, uma *coisa* que pensa, tratando assim o eu como um ser objetivo e determinado, ele também não escapa ao ponto de vista fático do saber.

⁵¹ A título de comparação acerca dessa passagem do fático ao genético, cf. TORRES Fo *Op. Cit.*, p. 181, e GUÉROULT, M. *Op. Cit.*, p. 187. A nosso ver, a melhor explicação se encontra em Torres Filho, pois indica claramente por meios filológicos essa passagem, enquanto em Gueroult ela é quase que simplesmente parafraseada. Como diz Torres Filho: “Assim, a identidade entre forma e conteúdo no interior do saber (*eu sou* como *Tatsache*), é o estado-de-coisa que serve de índice do desaparecimento da distância entre o saber e o ser, que ocorre, no nível originário, como identidade imediata do *Dass* e do *Was*, da ação e de seu produto (*eu sou* como *Tathandlung*)”, p. 181.

determina, e que, no caso, determina o próprio eu como aquele que se define pela consciência de si:

o eu representa a si mesmo, nessa medida acolhe a si 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, além do mais, pensado como corpóreo. Pensamos em tal estado e perguntamos: O *que* era antes o eu, isto é, o que é o substrato da consciência? Mas mesmo nesse caso *introduzimos junto*, sem notar, o pensamento do *sujeito absoluto*, como intuindo aquele substrato⁵².

No *Ensaio de uma nova exposição da doutrina-da-ciência*, por sua vez, Fichte fornece uma argumentação semelhante ao contrapor ao princípio estabelecido uma objeção de origem fática: ou para eu poder pensar o eu, diria essa objeção, é preciso que antes eu *seja*; ou então, devo *me* pensar, retornar para mim, e aquilo que deve ser pensado precisa antes ser, para depois ser pensado. Porém, contra-argumenta Fichte, “em ambos os casos postulas um *estar-aí (Dasein)* de ti mesmo, independente do pensar e do ser-pensado de ti mesmo, e como pressuposto dele; no primeiro caso a existência do *pensante*, no segundo a do a ser *pensado*”⁵³. Mas quem afirma esse existir, senão o próprio eu, de modo que esse existir do eu, mesmo que seja aquele em que se põe consciente de si, nada mais é do que o estar-posto do eu por ele mesmo, e tanto o eu como sujeito quanto o eu como objeto são postos por esse pôr anterior? – Mas então, se é assim, conclui Fichte, “tens de pensar, como anterior à tua autoposição presente, que foi elevada à consciência clara, uma outra autoposição ocorrida sem consciência clara, à qual a presente se refere e pela qual esta é condicionada”⁵⁴. Do contrário, se a autoconsciência fosse pensada como um objeto de um sujeito chamado eu, formulada na proposição que diz: eu como autoconsciência sou para mim mesmo objeto, essa própria autoconsciência poderia, da mesma forma, ser pensada como um novo objeto de uma autoconsciência como um novo sujeito, e este, da mesma forma, o objeto de um novo sujeito, e assim ao infinito, de modo que no interior do saber fático, a regressão é sem fim, permanecendo o saber sem fundamento. Contra isso, afirma Fichte, “toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que o subjetivo e o objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível”⁵⁵.

⁵² Id., ib., SW I, p. 97, (46).

⁵³ Id., *Versuch*, SW I, p. 524, (180).

⁵⁴ Id., ib., SW I, p. 525, (181).

⁵⁵ Id., ib., SW I, p. 528, (182).

Por fim, visto que *pôr a si mesmo* e *ser* são plenamente iguais quando referidos ao eu, começa a se vislumbrar mais claramente aqui aquela identidade incondicionada entre forma e conteúdo que caracteriza a primeira proposição da doutrina-da-ciência, a certeza primeira de todo o saber: de um ponto de vista subjetivo, o eu é *porque* se pôs, e o eu se põe por seu mero ser e *é* por seu mero estar-posto; não há, portanto, diferença entre o ser e o ser-posto por si mesmo: eu sou porque *me ponho*, e me ponho porque *sou* – e isto absolutamente, pura e simplesmente, fundado tão somente no próprio eu, o que permite a Fichte dizer “eu sou pura e simplesmente *porque* sou” (aspecto formal, da posição). Identidade de forma e conteúdo que se verifica também na plena identidade entre o eu que se põe e o eu que é, entre pôr-se e ser: de um ponto de vista objetivo, então, o eu é aquilo, *como* o que ele se põe, e ele se põe como *aquilo* que ele é, de modo que não há defasagem entre aquele que põe e aquele que é posto, e por isso Fichte afirma “eu sou pura e simplesmente *o que* sou” (aspecto material, do ser). Portanto, forma e conteúdo, sujeito e objeto, não são distinguíveis aqui; é uma e a mesma coisa o *ser* e a *posição*. Donde, enfim, em meados do primeiro parágrafo da exposição da doutrina-da-ciência de 1794, a definição que Fichte apresenta do eu como primeiro princípio de todo saber: “*aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto. Assim que se põe, ele é, e assim que ele é, ele se põe*”⁵⁶. E dada essa faculdade de pôr a si mesmo e o próprio ser, então o eu só é para aquele que põe e só põe para aquele que é, isto é, o eu é *para si*; tudo o que é posto pelo eu, é posto para ele, antes de tudo porque o próprio eu põe a si mesmo; ao pôr a si o seu próprio ser, o eu é para ele mesmo e se põe para si mesmo. E eis que começa a se vislumbrar aqui, pois, aquela estrutura do eu de ser *para si*, que na carta a Reinhold, Fichte chamou pelo nome de *subjetividade*, mas que também pode ser designada por *autonomia*, na medida em que o eu é aquilo que põe o seu próprio ser, se determina a si mesmo e, por isso, é para ele mesmo. E agora torna-se mais claro que “uma atividade que retorna a si mesma (egoidade, subjetividade), é o caráter do ser racional”⁵⁷. Subjetividade, porém, que não pode ser tomada como um mero sujeito empírico ou como consciência empírica, mas enquanto sujeito-objeto, subjetivo-objetivo, designa, antes, a consciência pura, a estrutura na qual se funda todo o saber humano e que se caracteriza por pôr a si mesmo e, nessa exata medida, ser. E nesse sentido também, justamente, não é uma autonomia nem meramente prática, nem

⁵⁶ Id., ib., SW, I, p. 97, (46).

⁵⁷ Id., *Naturrechts*, SW III, p. 17, (33).

meramente teórica, mas existindo anteriormente a essas distinções, constitui-se como uma autonomia *formal* do eu em geral, sendo, pois, “a *formalidade* em geral da unidade da consciência”⁵⁸. Como diz a continuidade do texto citado acima: “para o eu, o eu é pura e simplesmente, e necessariamente. O que para si mesmo não é, não é um eu”⁵⁹.

Sendo, enfim, um estado-de-ação, designado pelo termo *eu*, pelo qual se entende uma atividade que, ao pôr a si mesma, põe o seu próprio ser e assim é para si; que, incondicionada segundo a forma e o conteúdo, se constitui como o fundamento último do saber, e que, enfim, indeterminável, é condição de possibilidade de toda determinação, o primeiro princípio de todo saber, que se situa no topo da doutrina-da-ciência, pode ser expresso na seguinte fórmula que unifica todos esses aspectos: “*Eu sou pura e simplesmente, isto é, eu sou pura e simplesmente porque sou; e sou pura e simplesmente o que sou; ambos para o eu*”⁶⁰. Agora, portanto, é possível dizer que a filosofia não está mais no ponto de vista fático do saber, voltado às coisas – ou, se preferir, ao ser –, mas se situa no ponto de vista genético do pensamento, da atividade que faz o ser e que, estando aquém de toda determinação, é o seu fundamento. Resta, porém, que permanecer no fundamento não é ainda estar de posse da habitação completa da ciência – faltam as paredes, o teto e o restante do edifício; resta, agora, expor a partir do primeiro princípio as demais ações do eu, responsáveis pela constituição do saber humano, o que se dará na continuação da exposição da doutrina-da-ciência⁶¹.

⁵⁸ Id., *Grundlage*, p. 102, (50). A respeito da idéia de autonomia formal posta como ponto de partida da filosofia, cf. TORRES *Op. Cit.*, p. 116.

⁵⁹ Id., *ib.*, SW, I, p. 97, (46).

⁶⁰ Id., *ib.*, SW, I, p. 98, (47).

⁶¹ Já é possível, porém, se se faz abstração do conteúdo da proposição: *eu sou*, e se se atém à sua mera forma, obter, como princípio da lógica, a proposição $A=A$, que somente agora, na doutrina-da-ciência, é demonstrada e determinada; ademais, se se abstrai de todo julgar e se considera apenas a maneira-de-ação do espírito humano, obtém-se também a *categoria de realidade*: aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade. Não nos atemos a isso, porém, devido ao seu aspecto secundário tendo em vista o nosso intuito.

Capítulo 2 – O não-eu e a síntese originária

1.

De fato, “o fundamento é firme”, mas, “como no mero alicerce não se pode morar nem, apenas com ele, proteger-se, seja contra o assalto voluntário do inimigo, seja contra os assaltos involuntários das condições atmosféricas, edificam-se então sobre ele paredes laterais, e sobre estas um teto”¹, e é de se admitir, para além da certeza primeira do saber, a existência de outras ações do espírito humano na constituição do saber². Afinal, embora o primeiro princípio seja o pressuposto absoluto do saber e o eu, pela ação de pôr por si mesmo, seja colocado na possibilidade de uma consciência, como formalidade em geral, no entanto, o próprio eu não é ainda uma consciência, não engendra ainda por si só uma consciência e, para tanto, exige um outro ato. Como diz Fichte, “é unicamente porque esse ato (*Act*) não engendra nenhuma consciência, que se conclui a um outro ato, pelo qual surge a nós um não-eu”³. Se permanecêssemos no mero estado-de-ação, não haveria objeto algum e não seria possível sair da pura identidade, da pura afirmação de si do eu, não haveria saber, mas a mera identidade indefinida – seria, pois, a consciência de Deus que, por sua mera posição, põe tudo e, por isso mesmo, não põe nada, porque tudo é ele próprio e, assim, não é nenhum conteúdo objetivo. Além disso, já a crítica de Fichte ao princípio reinholdiano da consciência indicou que para haver consciência, na qual uma representação é distinguida de sujeito e objeto e relacionada a ambos, é preciso não só de um sujeito originário que se põe, como também de uma antítese originária pela qual um objeto, anterior à representação e à consciência empírica, seja contraposto a esse sujeito originário – só assim explicando-se a síntese presente entre sujeito e objeto, cujo produto é, só então, a aparição dessa consciência. Entretanto, e é importante notar isso, a propósito da exposição da doutrina-da-ciência, se na explicação do segundo princípio fosse utilizado um método apagógico e, no limite, analítico, no qual se partiria da

¹ Id., *Begriff*, SW I, p. 42, (13).

² E se é de se supor que deva haver ainda outros princípios da doutrina-da-ciência, já é possível saber que eles serão apenas em parte absolutos, mas em parte condicionados pelo primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado, pois senão não haveria um único princípio absoluto e, por conseguinte, um único sistema do saber humano; e se é assim, eles serão condicionados ou pela forma ou pelo conteúdo do primeiro princípio, não podendo, desta sorte, ser mais do que três em seu total: um princípio incondicionado segundo a forma e o conteúdo, outro incondicionado segundo a forma e um outro ainda incondicionado segundo o conteúdo. Cf. Id., *Begriff*, SW I, p. 49-50, (17).

³ Id., *Zweite Einleitung*, SW I, 459, (269).

consciência como uma verdade que precisa ser explicada e, então, seria colocada a necessidade de um segundo princípio incondicionado, Fichte não cumpriria seu projeto de explicação genética do saber em uma exposição sintética, na qual não se pressupõe nada, porém, ao contrário, na qual todo pressuposto é determinado e explicado – como veremos mais adiante, no entanto, se é verdade que “no segundo princípio, apenas algo é absolutamente; mas algo pressupõe um *factum*, que não pode ser indicado *a priori*, mas na experiência própria de cada um”, esse *factum*, contudo, só receberá o seu tratamento em um momento preciso e necessário da exposição, o que não pode ocorrer aqui ainda⁴. Não é o caso do que se passa na parte responsável pela exposição dos princípios de toda a doutrina-da-ciência: enquanto exposição sintética do saber não é possível pressupor um fato, tão somente, quando muito, partir de um fato para encontrar o princípio que está em seu fundamento – é o que faz Fichte na exposição da doutrina-da-ciência de 1794.

Sem maiores explicações quanto a necessidade da existência desse segundo princípio do saber humano e à exigência de ser pensado, sendo porém caracterizado, em um primeiro momento, unicamente através daquilo que traz o título do parágrafo – que ele é “condicionado segundo seu conteúdo” –, Fichte trata simplesmente de seu modo de proceder em sua busca e parte assim para a sua exposição. E assim como o primeiro princípio não podia ser provado nem deduzido, também não pode esse segundo, e por isso o percurso a ser seguido é semelhante àquele do primeiro princípio: recorrer-se-á ao mesmo método de partir de um fato da consciência empírica e indicar a ação que está em seu fundamento. Fichte parte da proposição $-A \text{ não} = A$, “não-A não é idêntico a A” – e sua escolha se dá pela menor distância que separa essa proposição da ação que está em seu fundamento.

Essa proposição, diz Fichte, é uma proposição reconhecida por todos como certa e estipulada, não sendo necessário exigir dela prova alguma – ela é certa sem mais fundamento para isso. Ora, se fosse possível uma prova dela, ela só poderia ocorrer

⁴ Id., *Grundlage*, SW I, p. 252, (136). Acerca disso, Guérout afirma já na apresentação do segundo princípio que “O fundamento dessa necessidade [de um segundo ato pelo qual surge um não-eu] está na existência da representação, mas a existência dessa representação é um fato que não pode ser explicado: essa necessidade é apagógica. Por isso, Fichte permanece Kantiano, e a única função do não-eu é de nos permitir a construção do sistema da experiência”, GUÉROULT, M. *Op. Cit.*, p. 212. O que nos parece um tanto excessivo, pois como a explicação desse *factum* ocorre em um momento preciso, a saber, quando depois de ter exposto o saber teórico, Fichte procurará fornecer o seu fundamento e, assim, tratar a finitude do espírito racional finito, adiantá-lo aqui seria desprezar o caminhar sintético da exposição fichteana, o que não parece ser relevante para Guérout e, por isso, desde o início a sua crítica a essa exposição de 1794 da doutrina-da-ciência.

através da proposição $A=A$, visto que até agora só temos essa proposição no sistema da doutrina-da-ciência e apenas disto é possível fazer uso. No entanto, essa prova é impossível, pois para tanto, ela precisaria ocorrer pela identificação de ambas proposições, de modo que $\neg A \neq A$ seria traduzida por $\neg A = \neg A$, “se o contrário de A está posto, então ele está posto”, mas, se assim fosse, não haveria diferença entre as duas proposições, elas seriam uma e a mesma, a saber, $A=A$, “a proposição não seria derivada da proposição $A=A$ e provada por ela, mas sim essa própria proposição”⁵, ficando ambas sob a forma suprema, a formalidade em geral da unidade da consciência. A *diferença*, portanto, expressa em “ $\neg A$ não é idêntico a A ”, não se resume a *identidade*, nem pode ser derivada dela – “permanece inteiramente intacta a questão: *está* posto o contrário de A , e sob que condição *da forma da mera ação*, está ele posto?”⁶. É, pois, a partir dessa distinção em relação a $A=A$ e da impossibilidade de provar a proposição inicialmente estabelecida, que Fichte poderá se perguntar por essa “forma da mera ação” e apresentar assim uma outra ação do espírito humano. Com efeito, essa condição da mera forma da ação não pode ser derivada de $A=A$, já que, segundo a forma, trata-se aqui de um opor, enquanto lá do pôr, e “a forma do opor está tão pouco contida na forma do pôr, que, pelo contrário, lhe é mesmo oposta”⁷, a diferença não podendo ser absorvida pela identidade, restando unicamente, desse modo, conceber essa forma sem condição alguma, mas como pura e simplesmente incondicionada. Donde, já pode ser dito aqui: há sem nenhuma condição, mas pura e simplesmente, um opor. E Fichte conclui:

Portanto, aparece entre as ações do eu, tão certo quanto a proposição $\neg A \neq A$ aparece entre os fatos da consciência empírica, um opor (*Entgegensetzen*) e esse opor é, segundo sua mera *forma*, uma ação pura e simplesmente possível, que não fica sob nenhuma condição e não se funda em nenhum fundamento superior⁸.

Nesse sentido, com o estabelecimento dessa ação de opor que, segundo a forma, é incondicionada, e que ocorre pura e simplesmente, já está praticamente definido o segundo princípio de todo o saber. Com ela, já é possível explicar a existência de um oposto, daquilo que torna possível a proposição “ $\neg A$ não é A ”: unicamente por essa ação do eu é posto um oposto, isto é, um o-posto como contrário em geral, de sorte que todo contrário só o é por força dessa ação do eu, é o eu que opera as distinções e,

⁵ Id., *Grundlage*, SW I, p. 102, (50).

⁶ Id., *ib.*, SW I, p. 102, (50).

⁷ Id., *ib.*, SW I, p. 102, (50).

⁸ Id., *ib.*, SW I, P. 102, (50).

através do opor, diferencia algo de seu contrário – o A e o contrário, o oposto, de A: “o estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu”⁹. Porém, estamos aqui ainda no nível do juízo, do saber, e embora já explique a existência de um contrário, a ação estabelecida se dá no interior de um juízo e, assim, da consciência empírica, não se apresentando ainda em seu caráter originariamente transcendental. Será, pois, a partir de duas considerações de ordens diferentes que esse princípio se apresentará enfim – uma primeira, mais formal digamos, tratará da condição do agir, uma segunda, mais material, tratará do produto da ação. Em primeiro lugar, através de uma espécie de explicitação do que já foi posto, Fichte nota que a ação de opor é condicionada sob um aspecto, afinal só foi possível opor ao A o não-A sob a condição do A já estar posto, de modo que a ação pressupõe algo contra o qual ela oporá o não-algo, do contrário, ela não seria um opor, mas novamente um pôr – e a ação ficaria sob o princípio de identidade: não-A=não-A. Isso significa que a ação de opor pressupõe a ação de pôr e somente em referência ao pôr ela se torna um opor: ela é um o-por, um *Gegen-setzen*, e se dá, enquanto tal, pressupondo um *Setzen* e somente em relação a ele. – Sob essa condição, pois, o princípio se anuncia como incondicionado segundo a forma, mas condicionado segundo o conteúdo, isto é, somente com um conteúdo prévio sobre o qual a ação age, ela opõe a esse conteúdo algo e é assim um opor: “a ação é, portanto, segundo a *matéria*, como agir em geral, condicionada; é um agir em referência a outro agir. Que se aja justamente *assim*, e não de outro modo, é incondicionado; a ação, segundo sua *forma* (a propósito do *como*), é incondicionada”¹⁰. Ou seja, é verdade que o opor só ocorre sobre algo já posto, e por isso ele é condicionado segundo aquilo sobre o que ele age, entretanto, *que* se aja assim, dessa forma, é pura e simplesmente incondicionado e não há como deduzir ou determinar esse *como* de algum fundamento outro: enquanto ação ela se funda em si mesma e é, desse modo, incondicionada segundo a forma.

Em segundo lugar, contudo, será somente pela consideração do produto da ação que se obterá o segundo princípio do saber humano. Esse produto é –A; nele é possível distinguir a sua forma de sua matéria: pela forma, ele é em geral um contrário; pela matéria, ele não é o que A é, isto é, ele não é um algo determinado, um A determinado. A forma desse produto, portanto, é determinada pela ação de opor: ele é o contrário de algo pura e simplesmente por essa ação de opor, e é assim o produto de um opor; já a

⁹ Id., ib., SW I, p. 103, (50).

¹⁰ Id., ib., SW I, p. 103, (50).

matéria é determinada pelo A já posto – porém, o que seja ou não seja essa matéria, não é possível saber, pois sendo o contrário de um A determinado, sabe-se apenas que ele não é o que A é, mas saber o que realmente ele é só é possível pelo saber de A. Ora, até agora, qual é o único posto e aquilo que se apresenta como o único produto presente no espírito humano, senão o próprio eu e o seu pôr por si mesmo? Por conseguinte, se originariamente apenas o eu está posto, então, essa ação de opor pura e simplesmente se dá sobre essa matéria e o seu produto é um *não-eu* – e eis empreendida a passagem do plano do produto da ação para o seu caráter originário: como originariamente só está posto o eu, “portanto, só é possível opor pura e simplesmente ao eu. Mas o oposto ao eu é = *não-eu*”¹¹ – e esse “portanto” é importante pois indica essa derivação do produto originariamente posto, o eu, para essa ação incondicionada segundo a forma. O segundo princípio do saber humano, desta sorte, é incondicionado segundo a forma, e é um opor pura e simplesmente, mas é condicionado segundo a matéria e ocorre sobre o que já está posto, o eu. E a passagem do plano do fato da proposição $-A \text{ não} = A$ para o princípio se dá pela consideração de que, dada uma ação incondicionada segunda a forma e que não pode mais ser fundamentada, e como o único posto no espírito humano é o eu e o seu pôr por si mesmo, esse princípio se expressa como: ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu. E “tudo o que acabamos de dizer do opor em geral, explicita Fichte, deriva-se desse opor originário; e vale, portanto, para ele originariamente”, sendo, pois, o segundo princípio do saber humano aquele que diz que: “de tudo o que cabe ao eu deve, por força da mera oposição, caber ao não-eu o contrário”¹².

Eis que feita a exposição do segundo princípio do saber humano em geral, é possível tirar já aqui algumas conseqüências e como que, fazendo o movimento inverso da exposição, explicar mais claramente o que está em questão aqui – o que nos permitirá utilizar agora, por sua vez, o raciocínio apagógico. Com efeito, visto que o opor em geral é derivado desse opor originário, é possível afirmar que para haver a oposição de algo, isto é, de algo determinado, que ocorre, por isso, no interior do saber, é preciso que anteriormente já haja o saber – objetos e algo representado –, o que só é possível, contudo, por esse opor primitivo, a partir do qual o eu opõe a si algo, o não-eu – do contrário, o eu não sairia do círculo de si mesmo e da mera identidade. Ora, o que está aqui em questão é precisamente aquilo que Fichte chamou de a “pergunta-capital” (*Hauptfrage*) e que foi formulada por ele em uma carta a Reinhold: “se o eu põe

¹¹ Id., ib., SW I, p. 104, (51).

¹² Id., ib., SW I, p. 104, (51).

originariamente somente a si mesmo, como ele chega, pois, a pôr ainda algo outro como oposto a ele? Como ele sai de si mesmo?”¹³ A resposta já foi dada: pura e simplesmente por essa ação originária de opor. – Isso significa que não é, de maneira alguma, pela experiência nem por objeto algum que se mostra ao representante que o objeto é o representado e não o próprio representante; o objeto pode até mesmo possuir um X qualquer que indique que ele é o representado,

mas, contrapõe Fichte, *que* tudo em que há esse X não é o representante e sim algo a ser representado, não posso aprender através de nenhum objeto; simplesmente para poder pôr um objeto qualquer, já tenho de sabê-lo; essa lei, portanto, tem de estar, antes de toda experiência possível, em mim mesmo, o representante¹⁴.

Do contrário, se não há essa ação que opõe ao eu um não-eu, o eu não sairia da mera posição de si mesmo e o único conteúdo seria sua forma e, portanto, não havendo outro conteúdo do que ele mesmo, não haveria saber nem experiência de um objeto. Com efeito, essa abertura para um outro conteúdo que o próprio eu, para “algo outro como oposto a ele”, é indicado no próprio percurso da exposição quando o princípio surgiu pela consideração de seu *produto*: é porque foi possível considerar em separado o produto da ação e, nele, distinguir forma e matéria, que é indicada uma certa distância entre o eu e o produto dessa sua ação. No primeiro princípio, como vimos, “o eu é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; ação e feito são um e o mesmo”, e por isso tratava-se de um estado-de-ação; aqui, ao contrário, o produto da ação não coincide com a ação, o agente (o eu) e o seu produto (o não-eu) não são um e o mesmo, o produto, na verdade, é o contrário do agente, de modo que instaura-se a partir dessa ação de opor, na qual ao eu é oposto um não-eu, uma distância que torna possível o advento de um conteúdo outro do que o próprio eu e é, por isso, anterior a toda experiência e, enquanto tal, sua condição de possibilidade em geral. Nesse sentido, diz Fichte, “assim que devo representar algo, devo opô-lo (*entgegensetzen*) ao representante”¹⁵, de modo que só é possível *Gegenstand* (objeto) por meio de um *Gegensetzen* (de um opor). O que já estava decidido, na verdade, desde a crítica de Fichte ao princípio de consciência de Reinhold, pois para haver consciência empírica, na qual a representação é distinguida

¹³ Id., “Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, N° 246, p. 478.

¹⁴ Id., ib., SW I, p. 104-5, (51). Na carta recém citada, há uma formulação parecida com esta; ali afirma Fichte: “Não há fundamento algum de por que o eu é eu, e a coisa não é o eu, mas essa oposição (*Entgegensetzung*) acontece absolutamente. Nós não aprendemos da experiência o que temos e o que *não* temos de considerar como pertencente a nós”, *Op. Cit.*, p. 478.

¹⁵ Id., ib., SW I, p. 104, (51).

do sujeito e do objeto e relacionada a ambos, é necessária não só uma ação do sujeito, pela qual ele põe a si mesmo, bem como também uma ação *antitética*, pela qual ao sujeito é pura e simplesmente contraposto um não-eu, que assim é distinguido dele – e se o princípio da consciência expressa uma síntese, esta só é possível se em seu fundamento há uma tese e uma antítese; do contrário, sem essa ação antitética, a distinção entre sujeito e objeto só ocorreria no interior da representação, e o que deveria ser o fundamento da representação seria tão somente o seu produto; a filosofia, assim, seria infundada ou, pior, cairia claramente em uma petição de princípio.

No entanto, embora o segundo princípio de todo o saber humano já esteja definitivamente estabelecido, em sua exposição foi deliberadamente deixado de lado um aspecto que aparece no texto de Fichte, mas apenas de modo marginal e é como que deixado na sombra em seu resultado final, não aparecendo, pois, na formulação definitiva do princípio. A saber, o segundo princípio não é simplesmente apenas condicionado segundo a matéria, mas “a ação de opor é também condicionada sob outro aspecto”¹⁶. É que essa determinação da matéria esconde, em uma certa medida, uma outra determinação e que é uma certa condição formal do próprio princípio. Pois, se o segundo princípio expressa um opor e já de início pressupõe um pôr, na medida em que só em contraposição a este é ele um opor, no entanto, para que seja possível estabelecer uma relação entre o pôr e o opor é necessário que haja uma continuidade entre os dois, e que é justamente a unidade da consciência. É ela que põe e que opõe, e “se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr não seria um *o*-por, mas pura e simplesmente um pôr. Somente pela referência a um pôr ele se torna um opor”¹⁷. É o que se verifica ainda mais claramente no nível do saber e do fato de que na ação de opor que se passa em um juízo é preciso pressupor o princípio de identidade e, portanto, a identidade da consciência, pois só é possível formular o juízo “ $-A \neq A$ ”, se o eu parte de $A=A$, no qual o pura e simplesmente posto é igual àquele sobre o qual se reflete, e então opõe, por sua ação absoluta, ao A como objeto de reflexão um $-A$, e julga esse $-A$ como oposto tanto ao A refletido, como ao primeiro A posto pura e simplesmente, isto é, se o eu que põe e opõe é o mesmo que reflete. Se isso não ocorresse, não haveria oposição propriamente falando, pois seria possível afirmar que $-A = A$. Dessa forma, na ação de opor é pressuposta a unidade da consciência, isto é, a identidade do eu que põe e do eu que

¹⁶ Id., ib., SW I, p. 103, (50).

¹⁷ Id., ib., SW I, p. 103, (50).

reflete: “é pressuposto que o eu que age em *ambas* as ações e o eu que julga sobre ambas é o mesmo. Se este mesmo pudesse estar oposto a si em ambas as ações, então – A seria = A. Por conseguinte, também a passagem do pôr ao opor só é possível pela identidade do eu”¹⁸. É possível dizer, por isso, que a ação de opor é determinada também por uma certa condição formal – o que fica indicado quando Fichte afirma do segundo princípio que “nesse caso, o conteúdo dessa forma é necessariamente determinado pelo primeiro princípio, portanto, mediatamente também a forma, na medida em que deve ser a forma de um conteúdo; assim, mesmo nesse caso a forma seria determinada pela doutrina-da-ciência, e aliás por seu princípio”¹⁹. Ou seja, embora seja incondicionada quanto ao *como*, ao fato de *que* ocorre *assim*, entretanto, a ação de opor é uma ação do eu e fica, nessa medida, sob a condição geral da unidade da consciência. E o signo dessa determinação mediata da forma na ação de opor emerge, pois, quando Fichte, ao final do segundo parágrafo da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, deduz a partir da abstração do conteúdo da ação a proposição lógica do princípio de oposição e afirma que “aqui não se pode ainda legitimamente determiná-la nem exprimi-la em uma fórmula verbal; verificar-se-á a razão disso no parágrafo seguinte”²⁰. Com efeito, essa condição formal do opor que ficou deixada de lado na formulação final do segundo princípio aparecerá no terceiro parágrafo e será, pois, do seu tratamento em conjunto com o tratamento do primeiro princípio, em que o primeiro e o segundo princípios são pensados juntos, que surgirá a necessidade de um terceiro princípio de todo o saber humano²¹.

2.

E essa consideração conjunta dos dois princípios aparecerá precisamente em termos de contradição e supressão do próprio eu e do saber humano em geral: eu e não-eu terminam por negar um ao outro absolutamente e, nessa medida, por se suprimirem e se anularem mutuamente. Afinal, por um lado, se o segundo princípio tem validade, então, o não-eu está posto e o eu não está posto, pois pelo não-eu o eu é totalmente suprimido, e portanto, *na medida em que no eu está posto o não-eu, o eu não está posto* (1); porém, por outro lado, o não-eu só pode ser posto na medida em que no eu está

¹⁸ Id., *ib.*, SW I, p. 103, (50).

¹⁹ Id., *Begriff*, SW I, p. 50, (17).

²⁰ Id., *Grundlage*, SW I, p. 105, (51)

²¹ Em conjunto com a dedução do princípio de oposição, já é possível derivar aqui a categoria de negação se se considera apenas a forma da ação de opor. O que ficará mais claro no parágrafo seguinte com a exposição dos juízos afirmativos e negativos.

posto um eu, isto é, como vimos, o não-eu, para ter validade, deve ser posto na consciência idêntica, de modo que nessa consciência idêntica, *na medida em que o não-eu deve estar posto, deve estar posto também o eu* (2). E se é assim, se o não-eu suprime o eu, mas o exige como sua condição e, desse modo, só pode ser negação ao afirmar o que nega, então o segundo princípio se suprime a si mesmo (3). Mas ele só pode suprimir a si mesmo, se ele próprio tem validade, pois só é possível suprimir algo se o posto é suprimido pelo oposto, e é o segundo princípio que prescreve essa regra, de modo que, se em (3) ao se afirmar ele se negava, agora ao negar a si mesmo ele se afirma, e tem-se então que “o segundo princípio se suprime; e também não se suprime”²² (4). Da mesma forma, por fim, se o segundo princípio deve estar posto no eu e também não estar posto no eu, então o próprio eu também se suprime, pois esse estar e não-estar posto contradiz o primeiro princípio que afirma que como o eu põe toda a realidade, tudo deve estar posto por ele e nele, donde a conclusão final que chega Fichte depois do desenvolvimento conjunto dos dois primeiros princípios: “por conseguinte, eu não é = eu, mas sim eu = não-eu, e não-eu = eu”²³.

Ora, embora todas essas conclusões tenham sido realizadas a partir dos dois princípios estabelecidos e das leis de reflexão pressupostas como válidas e, portanto, têm de ser corretas, elas não podem permanecer, pois, se fosse assim, a identidade da consciência, “o único fundamento absoluto de nosso saber”, seria suprimida e, com ela, todo o saber – tudo parece se colapsar: a identidade e a oposição não têm valor algum, eu = não-eu, não há nem identidade, nem consciência. Ao mesmo tempo, porém, está determinada a *tarefa* a ser realizada: “deve ser encontrado um X qualquer, mediante o qual todas essas conclusões possam ser corretas sem que a identidade da consciência seja suprimida”²⁴, afinal, nada pode contrariar a unidade da consciência e se, no entanto, há uma ação que opõe ao eu um não-eu, é preciso poder pensar esse não-eu em conjunto com o eu e a unidade da consciência, como formalidade em geral do saber, sem que se caia inevitavelmente nas contradições apontadas mais acima. Para tanto, será preciso recorrer a uma nova ação do espírito humano, através da qual seja possível afirmar as cinco conclusões tiradas mais acima e sem que a unidade da consciência seja suprimida. É nesses termos, pois, que se apresenta a emergência de um terceiro princípio da doutrina-da-ciência, condicionado segundo a forma, mas incondicionado segundo o

²² Id., *Grundlage*, SW I, p. 106, (53).

²³ Id., *ib.*, SW I, p. 107, (53).

²⁴ Id., *ib.*, SW I, p. 107, (53).

conteúdo: a *forma* desse princípio já está determinada pelos dois primeiros e pela exigência de que eu e não-eu devam ser pensados em conjunto sem que haja a supressão da formalidade em geral; sua incondicionalidade, por sua vez, se apresentará agora pelo lado do conteúdo. Aliás, é por essa determinação pela forma que esse terceiro princípio já “é quase completamente suscetível de prova”, pois ele não só é determinado pela forma, e não pelo conteúdo como era o segundo, mas também porque é determinado por duas proposições e não somente por uma. Com efeito, essa determinação pela forma dada pelos dois primeiros princípios se apresenta como uma *tarefa* a ser realizada, enquanto que a incondicionalidade pelo conteúdo do terceiro princípio se apresenta como a *solução* dessa tarefa que, a princípio ausente, é incondicionalmente exigida e, por isso, deve ser feita através de um *decreto da razão*: “a tarefa da ação a ser estabelecida por ele [o princípio], diz Fichte, está precisamente dada pelas duas proposições precedentes, mas não a solução dessa tarefa. Esta ocorre, incondicionada, e pura e simplesmente, através de um decreto da razão”²⁵. E por isso, por ser condicionado segundo a forma, porém, incondicionado segundo o conteúdo, é que esse princípio está entre as proposições fundamentais do saber humano e encontra o seu lugar na doutrina dos princípios na exposição da doutrina-da-ciência. O terceiro princípio, no entanto, não foi ainda estabelecido, mas apenas anunciado e exigido. Será, pois, pela dedução da tarefa que se fará claro o sentido desse terceiro princípio do saber humano, a solução que ele exige e toda a problemática que o restante da doutrina-da-ciência precisará trabalhar.

Mais detalhadamente, a tarefa de pensar eu e não-eu em conjunto sem cair nessa quántupla contradição, mas mantendo a unidade da consciência, se traduz nos seguintes termos: em primeiro lugar, pela exigência de que o X a ser buscado que empreende a tarefa deve estar na consciência, afinal todas as contraposições que devem ser unificadas estão no eu como consciência e, portanto, também a ação de tornar possíveis eu e não-eu para o eu; em segundo lugar, pela constatação de que, se o *opor* só é possível através de X, pois é disto que se trata aqui quando se exige a unificação de eu e não-eu por uma nova ação, e se eu e não-eu são produtos de ações originárias do eu, então X também deve ser o produto de uma ação originária do eu, e essa ação se chama Y; em terceiro lugar, por fim, pela clarificação de que a forma dessa ação originária Y já está completamente determinada pela tarefa posta acima: “por ela [a ação] o eu e o

²⁵ Id., ib., SW I, p. 105-6, (52).

não-eu opostos devem ser unificados, igualados, sem que se suprimam mutuamente. As contraposições acima devem ser acolhidas na identidade da consciência una”²⁶. Há, portanto, uma ação originária do espírito humano que unifica eu e não-eu e cujo produto é X. Ora, o problema agora é entender como se efetiva essa ação, isto é, como se dá a sua solução, e aqui Fichte faz uma distinção importante que marcará todo o desenvolvimento da doutrina-da-ciência: Fichte distingue entre a solução efetiva e completa do problema e aquela que será empreendida neste momento da ciência e que será, então, “experimental” e provisória: “*Como*, porém, isso possa ocorrer e de que maneira será possível não está ainda, de modo nenhum, determinado através disso; não está contido na tarefa e não pode, de nenhum modo, ser desenvolvido a partir dela”²⁷. A tarefa indica, pois, a sua solução, porém, a sua realização completa não se apresenta aqui ainda, mas ocorrerá a partir de toda a exposição da doutrina-da-ciência, com as suas partes teórica e prática, na medida em que a primeira apresentará o *factum* originário presente no espírito humano que realiza essa unificação, tornando assim eu e não-eu algo consistente e assim passível de se tornar um conteúdo objetivo, e em que a segunda, por sua vez, fundará essa relação a partir do conflito prático, que está em sua base. Para além disso, no entanto, a solução absoluta, *de fato*, não se apresentará na ciência, porque, como veremos, enquanto tarefa, ela é infinita e, portanto, remete para a sua realização efetiva na vida, mesmo que irrealizável; essa solução incondicionada e absoluta, porém, será ainda anunciada mais adiante no interior da doutrina-da-ciência justamente quando ela se apresentará, enfim, como o decreto absoluto da razão que, como um dever, “não é criado, mas apenas indicado pelo filósofo – pelo: não *deve*, já que o não-eu não pode de nenhuma maneira ser unificado com o eu, haver em geral um não-eu”²⁸. Nessa medida, a solução que o terceiro princípio de todo saber apresenta não explica ainda como pode ocorrer e de que maneira ocorre a unificação entre eu e não-eu, e tampouco é o decreto absoluto da razão, mas ela surgirá, antes, por um experimento do pensamento que buscará unificar o eu e o não-eu no conceito de limites – e todavia, é importante notar, a própria pensabilidade daquilo que será desenvolvido no restante da exposição, bem como da formulação da solução incondicionada do decreto da razão no interior da doutrina-da-ciência, pressupõe a pensabilidade prévia do eu e não-eu como igualados e unificados. Como continua Fichte no texto já citado:

²⁶ Id., ib., SW I, p. 107-8, (50).

²⁷ Id., ib., SW I, p. 108, (53).

²⁸ Id., ib., SW I, p. 144, (75).

“precisamos, portanto, fazer um experimento, e perguntar-nos: como é possível pensar juntos A e \neg A, ser e não-ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?”²⁹

A solução é simples e como que natural: eles se *limitarão* (*einschränken*) mutuamente. E entretanto, embora dê a aparência de que seja um conceito contido na unificação de realidade e negação, podendo assim ser derivado deles por análise, o conceito de limites não é um conceito analítico, mas sintético. “É certo que os conceitos opostos estão dados pelos dois primeiros princípios e a exigência de que sejam unificados está contida no primeiro. Mas a maneira como podem ser unificados não está, de modo nenhum, contida neles, e é determinada por uma lei *particular* de nosso espírito”³⁰. Nesse sentido, Y é a ação de limitar um oposto pelo outro e X designa o conceito de limites, através do qual os dois opostos são postos como iguais e limitáveis um pelo outro. É por esse caráter sintético incondicionado da ação Y e do conceito X, que o terceiro princípio do saber se apresenta enquanto tal e contém em si algo de absoluto e incondicionado, pois embora esteja dada pelos dois primeiros princípios a tarefa de unificá-los, não está ainda dado, de modo algum, que eles são *assim* unificados, dessa maneira e não de outra – que esta ocorra assim é incondicionado e não pode ser derivado analiticamente de nenhum dos dois princípios. É o que fica ainda mais claro com a determinação final do conceito X: pois no conceito de limites, diz Fichte, há mais do que o X buscado, na medida em que nele ainda estão presentes os conceitos de realidade e negação, sendo necessário, para a obtenção de X puro, de uma abstração. Ora, limitar alguma coisa é, antes de tudo, suprimir sua realidade por negação, não inteiramente, mas em parte (*Teil*), por isso, dirá Fichte, “no conceito de limites, além do de realidade e de negação, está contido ainda o de *divisibilidade* (*Teilbarkeit*) (de *quantificabilidade* (*Quantitätsfähigkeit*) em geral)”³¹; X, portanto, é o conceito de divisibilidade e, pela ação Y, *tanto o eu quanto o não-eu são postos pura e simplesmente como divisíveis*. Por isso, se a originalidade desse terceiro princípio em relação aos dois anteriores se dá pelo lado do conteúdo, é porque essa divisibilidade e o pôr de ambos como divisíveis ocorrem incondicionadamente “e pura e simplesmente”: pela ação do terceiro princípio é introduzido um conteúdo novo, a quantificabilidade em geral, ou a divisibilidade, que não estava contido nem no eu,

²⁹ Id., ib., SW I, p. 108, (53).

³⁰ Id., ib., SW I, p. 108, (53-4).

³¹ Id., ib., SW I, p. 108-9, (54).

nem no não-eu e tampouco neles pensados em conjunto *anteriormente* a essa “unificação por quantidade”³² – e assim obtém-se que esse princípio é, segundo a forma, *a unificação dos opostos*, e segundo o conteúdo, *a quantificabilidade em geral*. Nesse sentido, aliás, a ação de unificação de eu e não-eu por quantidade, na qual eu e não-eu são postos como divisíveis, não pode, na verdade, suceder a própria ação de opor, afinal, como vimos, quando pensada sozinha a ação de opor acarreta uma série de contraposições que levariam à destruição da unidade da consciência e, por conseguinte, do saber também; nem pode a ação Y, muito menos, preceder a ação de opor, pois não faria sentido unificar opostos se antes não há opostos para serem unificados. Resta unicamente afirmar que “essa ação acontece imediatamente na ação de opor e com ela; ambas são um e o mesmo, e somente na reflexão são distinguidas”³³, ou seja, opor e unificar são uma e mesma ação do eu e somente na reflexão do filósofo, que abstrai e separa aquilo que no espírito humano está unificado, elas aparecem como duas ações separadas, de modo que, no fundo, não é possível antítese sem síntese, nem síntese sem antítese e, como bem nota Torres Filho, “os opostos, simplesmente para serem opostos, já têm de nascer *unificados*”³⁴. E portanto, continua Fichte, concluindo esse movimento de apresentação do terceiro princípio do saber, “assim que ao eu é oposto um não-eu, o eu, *ao qual se opõe*, e o não-eu, *que é oposto*, são, portanto, postos como divisíveis”³⁵.

Agora, estabelecida a ação de unificar os opostos, eu e não-eu, pelo conceito da divisibilidade, é possível admitir todas as cinco afirmações que, antes dessa ação, apareciam inevitavelmente como contraditórias, na medida em que agora, para além do eu absoluto que é pura e simplesmente o que é e do não-eu que em relação ao eu absoluto é nada, surgem um eu e um não-eu que, postos como divisíveis, passam a entrar em relação mútua sem prejuízo da unidade da consciência. Assim, é possível dizer que o eu não está posto no eu (1), na medida em que uma parte da realidade está suprimida no eu e é atribuída ao não-eu, de modo que o eu não está posto no eu, “segundo aquelas partes da realidade com que o não-eu está posto”³⁶; por outro lado, também, o não-eu só está posto no eu, pois ambos são postos como divisíveis em geral (2). Da mesma forma, é possível afirmar um não-eu sem prejuízo daquela sua condição

³² Cf. “Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795”, in: *Op. Cit.*, p. 478. Como diz Fichte a Reinhold: “A unificação de ambos por *quantidade*, limitação, determinação, delimitação mútua, ou como você queira, acontece de igual modo absolutamente”.

³³ Id., ib., SW I, p. 109, (54).

³⁴ TORRES Fo *Op. Cit.*, p. 193.

³⁵ Id., ib., SW I, p. 109, (54).

³⁶ Id., ib., SW I, p. 109, (54).

“formal” que o segundo princípio havia deixado na sombra, a consciência una e idêntica, pois se o eu é igual a si quanto à consciência, nessa consciência, por sua vez, está posto tanto o eu absoluto e, portanto, indivisível, quanto o eu divisível ao qual está oposto o não-eu divisível, sendo que ambos, na medida em que não são absolutos, estão opostos ao eu absoluto e, assim, o segundo princípio nega apenas *em parte* o eu – apenas o eu divisível – mas pressupõe sempre o eu indivisível, ao qual o próprio eu divisível está oposto – e é unicamente nesse sentido, no qual o eu divisível está oposto ao eu absoluto, que torna-se possível a afirmação de que o eu está oposto a si mesmo (5). E com a conciliação de (1), (2) e (5), dissolvem-se também as contraposições (3) e (4), visto que ambas eram como que conclusões da contradição inicial entre o eu e o não-eu e diziam respeito somente à própria supressão do segundo princípio decorrente de contradição com o puro e simplesmente incondicionado; agora que essa contradição se desfez, aquelas duas também por consequência. E essa eficácia toda do princípio de conciliar todas as contraposições surgidas anteriormente a ele, em uma unificação por quantidade, é como que a prova de sua correção e justeza, a prova de que *até aqui* a “tarefa foi solucionada”, de modo que quando Fichte afirma que esse princípio é “quase suscetível de prova”, não se trata de mero efeito retórico, ao contrário, essa eficácia do princípio cumpre seu papel de prova e verificação.

Com efeito, o terceiro princípio do sistema do saber humano está exposto e provado: as contraposições foram unificadas na unidade da consciência, sem prejuízo para nenhuma das partes, eu e não-eu; entretanto, não está ainda claro, de fato, o que se passa com essa unificação do eu e do não-eu por quantidade. É preciso agora expor as mediações e consequências que estão em causa com esse terceiro princípio para só então encaminhar-se para o prosseguimento da exposição da doutrina-da-ciência. Esse é um momento privilegiado, na medida em que permite notar com mais clareza o empreendimento crítico fichteano em relação a sua herança kantiana. Vejamos.

3.

Sob a nomenclatura ainda não muito clara de “divisibilidade” e “unificação por quantidade”, o que está em questão aqui com o terceiro princípio do saber humano é simplesmente a *síntese originária* entre eu e não-eu, qualificada também por Fichte já na *Resenha de Enesidemo* como “a síntese suprema e o fundamento de toda outra

possível”³⁷. A partir dela é possível considerar eu e não-eu não mais somente em um sentido absoluto que tornava ambos inconciliáveis. Antes da síntese há, de um lado, o eu absoluto que “é pura e simplesmente *o que é*” e, de outro, o não-eu que, em contraposição a esse eu absoluto, é “*pura e simplesmente nada*”, e que não é sequer representável, e por isso entre eles não há nada de comum, mas tão somente contradição. Depois da síntese, no entanto, ao serem postos como divisíveis, eu e não-eu estão postos sob a comum divisibilidade, de modo que, para além do eu absoluto e do não-eu como nada, é possível pensar em outra significação para ambos, na qual eles entram em relação mútua, estão unificados e são, portanto, “algo” – e, pode-se mesmo dizer, algo da esfera do concebível, o que não é nem o eu absoluto nem o não-eu que é nada. Como diz Fichte, “ambos são algo; e o não-eu aquilo que o eu não é, e vice-versa”³⁸. E no entanto, é preciso entender em que sentido preciso se fala aqui de eu e não-eu como algo, pois esse algo que é o eu e o não-eu divisíveis e limitáveis é anterior a toda a objetividade, ao mundo e, propriamente falando, a um algo que está aí e que existiria independentemente de nós. Todo algo que está aí, o próprio mundo e a realidade são produtos de sínteses particulares e são exprimidos por conceitos determinados, mas já ocorrem inconscientemente, dirá Fichte, no interior dessa síntese originária e a pressupõem como seu fundamento. Ora, o aspecto originário dessa síntese e o sentido preciso desse “algo” são verificados mais claramente pelo uso que Fichte faz do conceito kantiano de *grandezas negativas* na explicação da limitação mútua entre eu e não-eu, pois, posto como divisível, o não-eu é uma grandeza negativa. A comparação entre os dois usos desse conceito, pois, é reveladora do que está aqui em questão.

Com efeito, quando Kant introduz na filosofia o conceito de grandezas negativas, seu intuito é se desvencilhar da ontologia logicista leibniziana que resume tudo à oposição lógica do afirmativo e do negativo, o que ocorre com sucesso, pois, na medida em que retira do âmbito da matemática e utiliza o conceito de grandezas negativas no campo da física, é possível a Kant estabelecer que grandezas físicas não podem ser pensadas meramente pela oposição lógica entre ser e não-ser, ser e nada, mas através de grandezas positivas que de acordo com a direção que se toma como princípio adquirem valores positivos ou negativos, constituindo-se assim, a partir dessa forma de oposição chamada por Kant de oposição real, um mundo não meramente de luz e sombra, tal como era o mundo leibniziano, mas de forças positivas porém contrárias,

³⁷ Id., *Aenesidemus*, SW I, p. 7, (64).

³⁸ Id., *Grundlage*, SW I, p. 109, (54).

que entram em relação recíproca e que, quando se anulam e uma suprime o que a outra põe, o resultado não é um nada irrepresentável, tal como é na oposição lógica, na qual um predicado é afirmado e negado ao mesmo tempo de um mesmo sujeito, mas um algo representável, contudo, igual a 0. A oposição real, diz Kant, “é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Certamente, o que é posto por um aqui é também suprimido pelo outro; mas a consequência é algo (*Etwas*) (*cogitabile*)”³⁹. No entanto, aqui como em toda a obra crítica, o uso do conceito de grandezas negativas já ocorre no interior de um mundo dado e pressupõe, nessa medida, a constituição prévia dos conceitos presentes nesse âmbito, como o de corpo, movimento, alma, sensação, riso, bem como de sujeito e objeto, afinal para haver grandeza negativa é preciso não só de duas grandezas, uma contrária a outra, mas também de um substrato ao qual essas duas grandezas sejam referíveis, de modo que os dois predicados reais são postos em uma coisa, em um corpo, e sob essa condição, já está pressuposta a esfera da objetividade e do conceito como inteiramente dada⁴⁰. Signo dessa circunscrição da esfera do uso do conceito de grandeza negativa é o fato de que, para Kant, a oposição real não absorve inteiramente a oposição lógica e, embora seja possível a Kant criticar o uso abusivo do logicista de derivar uma ontologia da mera lógica, a oposição lógica permanece ao lado da oposição real e, mais do que isso, o princípio de identidade ou de não-contradição permanece como a lei fundamental e suprema do entendimento humano a qual ninguém pode desprezar, sob a pena de não haver propriamente pensamento, tampouco algo a dizer.

Ora, a distância em relação ao uso que Fichte faz do mesmo conceito não é pequena. A começar pelo fato de que a contradição entre os dois primeiros princípios que é dissolvida pelo terceiro princípio e pela introdução de uma nova significação de eu e não-eu, na qual o não-eu se apresenta agora como uma grandeza negativa, não é propriamente a contradição em seu sentido lógico, mas é anterior a uma contradição lógica e poderia mesmo ser denominada como a contradição por excelência. Pois uma contradição lógica ocorre sobre um *sujeito* quando lhe é afirmado e negado o mesmo predicado *ao mesmo tempo*, e o resultado dessa operação é um nada de pensamento ou,

³⁹ KANT, I “Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives” in: *Oeuvres Philosophiques*, I, Paris, Gallimard, 1976, trad. Ferdinand Alquié, p. 266. *Werke*, Akademie Textausgabe, II, Berlin, Walter de Gruyter und Co, 1968, p. 171.

⁴⁰ Sobre essa pressuposição de um substrato sobre o qual se dará as determinações opostas, há um trecho de Kant que deixa isso ainda mais claro: “Eu examinei até aqui somente os fundamentos da oposição real, na medida em que eles põem realmente, *em uma só e mesma coisa*, determinações entre as quais uma é a negativa da outra”. KANT, I. *ib.*, p. 193, (trad. Francesa – p. 289), (*grifo nosso*).

antes, um absolutamente nada, sendo que, no entanto, para haver contradição é preciso pelo menos da pressuposição de um sujeito, sobre o qual, enquanto substrato, se dará a predicação, e do tempo, pois o conflito da predicação só se realiza sob a condição de ocorrer simultaneamente, mas não em momentos diferentes - o que bem pode se passar e, aliás, efetivamente acontece quando o sujeito passa do repouso ao movimento, por exemplo. A contradição de que se trata aqui entre eu e não-eu, ao contrário, é anterior à existência de um substrato, assim como do tempo também, aliás, é anterior a toda e qualquer existência. Pois, se retomamos a doutrina dos princípios da doutrina-da-ciência, nota-se que se o eu do primeiro princípio é um estado-de-ação indeterminável e se o não-eu é a alteridade absoluta e, por isso, em relação ao eu absoluto não é nada, a contradição que se realiza entre eles não é meramente a impossibilidade de pensar algo, mas a dissolução das condições fundamentais de qualquer algo determinado e do saber em geral, de modo que ao sintetizar eu e não-eu através da divisibilidade, considerando o não-eu como uma grandeza negativa, o terceiro princípio permite pensar algo que está em relação, em determinação mútua, só assim fazendo-se possível a consideração de algo *concebível* e, por isso, passível de ser contraditório no sentido lógico do termo⁴¹. Entretanto, isso só é possível se o eu é considerado não só como estado-de-ação, mas também como algo divisível e assim limitável por algo outro, o não-eu, quer dizer, é preciso conceber que há um eu absoluto, fundamento incondicionado de todo saber, e que esse eu opõe em si mesmo, a um eu limitável, um não-eu limitável, de modo que, para ocorrer a síntese, é necessário que o eu seja reduzido também a uma significação inferior, isto é, como divisível, ao qual é possível conferir determinações, e que é esse eu que está em oposição ao não-eu, do contrário, seria impossível igualar ao eu um não-eu, afinal eles são inconciliáveis fora dessa síntese. Em outras palavras ainda, se o estado-de-ação é atividade indeterminada, mas está no fundamento de toda determinação, e se pelo não-eu surge ao eu um outro conteúdo, pela síntese originária, por sua vez, introduz-se a quantificabilidade, de modo que eu e não-eu são postos como divisíveis e passam assim a ser um algo que recebe determinações, tornando possível assim aquele outro conteúdo anunciado pela oposição do segundo princípio, sendo que,

⁴¹ Não é à toa que na dedução do princípio lógico de oposição, ocorrida na exposição do segundo princípio, Fichte afirme: “aqui não se pode ainda legitimamente determiná-la [a proposição lógica] nem exprimi-la em uma forma verbal; verificar-se-á a razão disso no parágrafo seguinte”. FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 105, (51). Para a possibilidade de uma contradição no sentido lógico, é preciso pressupor a consciência empírica, o que só se torna possível com a síntese originária em questão: a própria contradição lógica só ocorre sobre o saber já dado e constituído, e por isso essa remissão do segundo parágrafo ao terceiro.

enquanto grandeza negativa, eles estão contudo um em oposição ao outro. É o que afirma Fichte quando diz que:

o próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, para poder ser igualado ao não-eu; e no mesmo conceito é-lhe também oposto.(...) Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto⁴².

O que ainda fica mais claro, quando se recorre à fórmula que Fichte utiliza para concluir a doutrina dos princípios: “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”, isto é, o eu absoluto opõe nele mesmo como substância, ao eu divisível como acidente, um não-eu divisível como acidente também, e por isso, emerge com a síntese a esfera da determinação, pois agora há um eu como substância que está em relação com determinados acidentes, e que é, por assim dizer, o substrato sobre o qual o eu, como atividade indeterminável, predicará os devidos acidentes. O eu absoluto permanece como estado-de-ação indeterminado, mas com a síntese surge esse eu como acidente que está em relação de oposição com o não-eu, e que só o pode estar sobre a esfera comum do eu como substância, esfera comum que é aquela instaurada pela quantificabilidade e na qual ambos estão postos como divisíveis. Nesse sentido, quando se diz que eu e não-eu estão um em oposição ao outro, essa afirmação possui uma significação bem precisa: o que é conferido a um é negado ao outro; por isso, se diz que: “o eu não está posto no eu, na medida em que, isto é, segundo aquelas partes da realidade com que o não-eu está posto. Uma parte da realidade, isto é, aquela que é atribuída ao não-eu, está suprimida no eu”⁴³ – uma parte da realidade está suprimida no eu divisível e posta, por consequência, no não-eu divisível, ambos postos pelo eu absoluto. E portanto, a esfera comum de ambos, o eu como substância, constitui como que a totalidade da realidade, e, estando eu e não-eu em relação de determinação, o que é afirmado de um é negado ao outro – as partes afirmadas de um são negadas ao outro. É, pois, nesse sentido preciso que se afirma que eu e não-eu são limitáveis e que o não-eu é uma grandeza negativa: eles estão em oposição no interior do eu e o que é afirmado de um é suprimido no outro. Como diz Fichte resumindo todo esse movimento,

o eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que é*, e isso não pode mais ser explicado. Agora, mediante este conceito [da divisibilidade], *toda* a realidade

⁴² FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 119, (60).

⁴³ Id., ib., SW I, p. 109, (54).

está na consciência; e desta cabe ao não-eu aquela que não cabe ao eu e vice-versa. Oposto ao eu absoluto (ao qual porém só pode ser oposto na medida em que é representado, não na medida em que é em si, como se mostrará em seu tempo), o não-eu é *pura e simplesmente nada*; oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*⁴⁴.

Isso tudo, no entanto, é pensado aqui apenas abstratamente, e como que se tornou pensável com a emergência do terceiro princípio e da quantificação de eu e não-eu, pois, de fato, a predicação do eu e do não-eu como acidentes do eu como substância só será possível em meados do Saber Teórico, quando a imaginação, como alternância da substancialidade, tornará possível ao eu os conteúdos objetivos eu e não-eu, como acidentes seus, o que, por sua vez, exigirá a compreensão de por que há uma limitação no eu, pergunta tratada somente na *Ciência do Prático*. É que, como saber do saber, como investigação radicalmente reflexionante, a doutrina-da-ciência só pode se expor na explicitação de suas proposições, porém, de forma alguma, pela construção de conceitos, como faz a matemática, de modo que a determinação completa dos três princípios e daquilo que deles decorre só ocorre, de fato, na totalidade da exposição e não pode ser hipostasiada em um de seus momentos – como diz Fichte: não é possível “transmitir os princípios do sistema, que são por mim determinados através do sistema inteiro, sem o sistema”⁴⁵. Todas essas conseqüências, porém, já são adiantadas aqui, para que, de um lado, se compreenda o sentido dessa síntese originária entre eu e não-eu e seu aspecto incondicional, e, de outro, a sua importância para o desenvolvimento da exposição da doutrina-da-ciência.

É assim, pois, que, com a síntese originária, transitando-se do nível originário e transcendental para o lógico, já está respondida “da maneira mais geral e satisfatória” a questão kantiana: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? – Enquanto ação originária, essa síntese ocorre pura e simplesmente, não se pode perguntar mais nada sobre a sua possibilidade, nem alegar algum outro fundamento do que ela mesma, ela está fundamentada em si mesma e, por isso, apresenta-se como a síntese originária. Com isso, no entanto, essa síntese deve ser o “fundamento de toda outra síntese possível”, fornecendo-lhes assim sua validade e aplicabilidade, e “todas as sínteses restantes, que devem ser válidas, têm de estar contidas nela; devem ter sido empreendidas nela e ao mesmo tempo que ela”⁴⁶. Mas que fique claro: isso não significa que o saber positivo da

⁴⁴ Id., ib., SW I, p. 109-10, (54).

⁴⁵ Id., Ib., SW I, p. 88, (40).

⁴⁶ Id., ib., SW I, p. 114, (57).

vida e das ciências objetivas está inscrito nessa síntese originária e pode, desta sorte, ser derivado dela por mera análise⁴⁷; antes, o que está em questão aqui é que, com essa síntese, eu e não-eu tornam-se “algo” e emerge assim a esfera da determinação e do concebível, de modo que toda síntese determinada está contida na síntese originária, no sentido de que toda síntese ocorre no nível da determinação e pode ser remetida à proposição que exprime o terceiro princípio: tanto o eu quanto o não-eu são postos como divisíveis, o que garante, por sua vez, o desenvolvimento da exposição da doutrina-da-ciência. Não é à toa que o princípio lógico que se obtém com a abstração do conteúdo do terceiro princípio é o *princípio de razão*, aquele a partir do qual torna-se possível toda *referência* de opostos e toda *distinção* de iguais, “pois igualar ou comparar opostos chama-se *referir*; e opor os igualados chama-se *distingui-los*”⁴⁸ – sendo que, para isso, porém, é necessário que os opostos já sejam iguais em uma parte, assim como os iguais, opostos em uma parte, isto é, é necessário que eles sejam quantificáveis, pois só assim torna-se possível referi-los ou igualá-los a partir de uma base comum. A partir desse princípio, pois, torna-se possível a própria predicação de algo, na medida em que, com ele, é possível distinguir de um A um oposto $\neg A$, afirmando assim “A não é $\neg A$ ” ($\neg A$ não é=A), ou então igualar ao A um oposto B e afirmar assim “A é B”, isto é, com o princípio de razão surge propriamente a determinação e, portanto, o campo do concebível – o que ainda não era possível nem pela mera identidade do primeiro princípio, nem com a pura oposição do segundo. Em conjunto com isso, ademais, estão presentes os métodos sintético e antitético, que agora, a partir do terceiro princípio, tornam-se possíveis; assim, o método antitético consiste em procurar nos comparados o índice em que são opostos, cujo produto então é um juízo negativo: “uma planta não é um animal”, já o método sintético consiste em procurar nos opostos os índices em que são iguais, tendo por produto então um juízo afirmativo: “a ave é um animal”; sendo que, no entanto, há de se notar, assim como na ação originária do terceiro princípio não era possível a ação de ligar sem a ação de opor e vice-versa, estando elas, pois, inseparavelmente ligadas, mas só se distinguindo na reflexão, assim também nas “ações lógicas, que se fundam sobre aquelas ações originárias e propriamente não passam de determinações particulares das mesmas, não serão, do mesmo modo, possíveis uma sem

⁴⁷ Como veremos mais adiante, porém, as proposições da doutrina-da-ciência deixam-se desenvolver a partir dessa síntese e é isso, aliás, que garante a segurança da marcha da exposição filosófica.

⁴⁸ Id.,. ib., SW I, p. 111, (55).

a outra”⁴⁹. Assim, nenhuma antítese é possível sem uma síntese, pois só é possível procurar nos iguais o índice oposto se os iguais já foram igualados por uma ação sintética, embora na ação de distinguir os iguais se faça justamente abstração da síntese prévia e os iguais sejam admitidos pura e simplesmente como iguais; da mesma forma, nenhuma síntese é possível sem uma antítese, mas só é possível unificar opostos se eles já estão postos como opostos, embora esse dado seja abstraído na mera ação sintética. E se é assim, se quando se trata das ações lógicas de antítese e síntese, elas já pressupõem dados ou os opostos ou os iguais, é porque elas já se dão na esfera em que um algo concebível já está dado e já foi ou distinguido ou referido, oposto ou igualado, a outro algo⁵⁰, e como essas ações lógicas se fundamentam na ação originária, é esta que possibilita, portanto, essa esfera em que algo concebível e determinável é possível⁵¹. – Por isso também, a categoria transcendental que é obtida pela mera consideração da forma da ação do princípio é a de *determinação*, isto é, a delimitação de algo por outro algo, e “um pôr da quantidade em geral, seja ela quantidade de realidade ou de negação, chama-se determinação”⁵². – E, de fato, é o que ocorre com a síntese entre eu e não-eu: o não-eu é oposto ao eu divisível e igualado a ele, um sendo delimitado, determinado, pelo outro.

Com efeito, exposto esse terceiro princípio do sistema do saber humano e dada a pressuposição inicial de que só existem três princípios incondicionados no sistema do saber humano, um pura e simplesmente incondicionado, um condicionado segundo o conteúdo e outro condicionado segundo a forma, Fichte pode então dizer que: “o total daquilo que é certo incondicionalmente, e pura e simplesmente, está agora esgotado; e eu exprimiria na seguinte fórmula: *Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível*”⁵³. Há, pois, no fundamento do saber um estado-de-ação, no qual o eu põe a si mesmo e se constitui como uma atividade indeterminável que está no fundamento de toda determinação, aparecendo por isso como a formalidade em geral do saber; há uma ação de opor pura e simplesmente ao eu um não-eu, pela qual é posto um outro que o

⁴⁹ Id., ib., SW I, p. 113, (57).

⁵⁰ E não é à toa que Fichte utiliza o termo *antitético* e não *analítico* para se referir à ação de encontrar nos iguais o índice oposto, pois só se pode desenvolver a partir de um conceito algo se este já tenha sido introduzido por uma síntese, de modo que não há nenhum juízo meramente analítico. Eis, pois, a consequência dessa absorção da contradição lógica pela síntese originária da quantidade.

⁵¹ Como, porém, o espírito humano determina e forma conceitos só se fará claro na Parte Teórica da doutrina-da-ciência, quando surgirá a imaginação, como operação fundamental do espírito de oscilar entre os opostos, dando-lhe assim uma certa consistência.

⁵² Id., ib., SW I, p. 123, (62).

⁵³ Id., *Grundlage.*, SW I, p. 110, (55).

eu; e, por fim, há uma ação de unificação por quantidade do eu e do não-eu, pela qual o não-eu que surgiu com o segundo princípio é pensável em conjunto com o eu do primeiro princípio. Está, enfim, esgotada a doutrina dos princípios do saber humano. Todavia, é necessária ainda uma consideração final para que se dê encaminhamento à exposição da doutrina-da-ciência

4.

Quando foi derivado do terceiro princípio os métodos antitético e sintético e suas respectivas formas de juízo, foi deixado de lado o fato de que, embora haja uma inseparabilidade de ambas as ações, os opostos pressupostos pela síntese e os iguais pressupostos pela antítese não se encontram em um mesmo nível. A saber: os opostos em um conceito qualquer são igualados em um conceito *superior*, que, por essa razão, se chama gênero e que é assim o índice comum a partir do qual os opostos são opostos, isto é, “é pressuposta uma síntese, na qual ambos estão contidos, e aliás contidos, na medida em que são iguais (ouro, prata, por exemplo, estão contidos como iguais no conceito de metal, que não contém o conceito em que ambos são opostos, como aqui, digamos, a cor)”⁵⁴. Da mesma forma, os igualados estão opostos em um conceito *inferior*, que exprime uma diferença qualquer e de que é feita abstração no juízo de referência; só se considera aquilo em que eles são iguais e é pressuposta uma antítese prévia que põe os opostos: assim no conceito de corpo se faz abstração da diversidade de cores, do peso, do gosto, etc, e só se considera aquilo que faz do corpo um corpo⁵⁵. Entretanto, como já foi assinalado mais acima, na síntese originária entre eu e não-eu o que se passa com o eu absoluto é totalmente diferente – e é para isso que se quer chamar a atenção aqui. A esse eu absoluto é-lhe igualado ao mesmo tempo que lhe é oposto um não-eu, não, porém, em um conceito *superior*, em uma síntese superior que contivesse a ambos, como é o caso com toda outra síntese, mas em um conceito *inferior*: na síntese originária, para poder ser igualado ao não-eu, o próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, e só então, nesse conceito, o eu divisível é igualado ao não-eu. Mas o eu absoluto permanece em sua significação originária e deve, aliás, permanecer se a doutrina-da-ciência enseja expor o sistema crítico da filosofia. Pois, se

⁵⁴Id., ib., SW I, p. 118, (59).

⁵⁵E aqui, Fichte já expõe o mecanismo de toda classificação, ou melhor, já traça a gênese da conceituação em espécies e gêneros: as primeiras surgem por antítese, os segundos, por síntese, sendo que é pressuposta uma continuidade entre elas: pensa-se o gênero sob a condição dos opostos já dados e que serão postos nas espécies contidas sob esse gênero, e pensa-se as espécies sob a condição do gênero superior que sintetiza essas espécies e que é a sua base comum de comparação.

o eu absoluto é um estado-de-ação que, estando no fundamento de toda determinação, não pode ser determinado por nada, nada pode ser oposto ou igualado a ele. E isso tem por efeito duas conseqüências centrais para toda a doutrina-da-ciência.

Em primeiro lugar, como o eu absoluto em si não pode ser oposto nem igualado a nada, ele não está sob a jurisdição do princípio de razão, que vale somente sob a condição de que diversas coisas sejam igualadas ou opostas, e o juízo que o exprime não é nem um juízo sintético nem um juízo antitético, mas, por analogia, um juízo *tético*. Ele não tem nenhum fundamento ou razão, não é fundado, mas funda e “fornece, ele próprio, a razão ou fundamento de todo fundado”⁵⁶, de modo que assim como não é possível antítese sem síntese, nem síntese sem antítese, ambos não são possíveis sem uma tese, sem um eu absoluto – como já foi visto desde a crítica de Fichte a Reinhold. Dessa forma, distingue-se os juízos cujo sujeito é o eu limitável e que são, por isso, regulados pelo princípio de razão, e os juízos cujo sujeito é o eu absoluto, que são regulados pelo próprio eu. E assim, “todos os juízos cujo sujeito lógico é o eu limitável ou determinável ou algo que determina o eu têm de ser delimitados ou determinados por algo superior”, isto é, esse eu é um algo que está oposto ou igualado a outro algo e recebe, por essa razão, determinações; “mas todos os juízos cujo sujeito lógico é o eu absolutamente indeterminável não podem ser determinados por nada superior, porque o eu absoluto não é determinado por nada superior”⁵⁷. Com efeito, note-se que o eu absoluto não é objeto de um juízo de acordo com o princípio de razão – este só versa sobre eu e não-eu divisíveis, isto é, sobre algo, e que por serem algo, acidente, pressupõem uma esfera do inconcebível que os põe – ao contrário, o eu absoluto é o indeterminável que a tudo determina. No entanto, se na síntese originária o eu fosse igualado e oposto ao não-eu em um conceito superior, ele deixaria de ser um estado-de-ação para se tornar um algo determinado, possuidor de determinações e que é delimitado por um não-eu, o que o tornaria um objeto do saber, mas não a *fonte* dele, e então se poderia perguntar novamente pelo fundamento desse saber que sintetiza eu e não-eu; sua solução, porém, seria: *ou* o eu absoluto e então, tais eu e não-eu seriam conciliados em um conceito inferior, da mesma forma como o faz a doutrina-da-ciência; *ou* então, a solução seria ou um eu limitável, e nessa solução não haveria fundamento do saber, pois a esse eu se poria novamente a questão pelo fundamento, ou um não-eu, uma coisa em si, mas aqui também poder-se-ia novamente perguntar pelo fundamento dessa

⁵⁶ Id., ib., SW I, p. 112, (56).

⁵⁷ Id., ib., SW I, p. 119, (60).

coisa, permanecendo o saber também infundado. Ora, é essa segunda opção que toma o dogmático em sua fundamentação filosófica: ele opõe ao eu absoluto algo e torna assim o mesmo eu em alguma coisa, em algo determinável, sendo levado, com isso, a admitir como fundamento do saber um não-eu, uma coisa que, no entanto, não pode ser fundamentada e nem funda-se a si mesma.

Se se procede com o dogmatismo, diz Fichte, segundo seus próprios princípios, há que perguntar-lhe por que admite sua coisa em si sem um fundamento superior, se, quando se tratava do eu, ele perguntava por um fundamento superior (...). Ora, para isso, ele não pode apresentar nenhuma legitimação, e é, portanto, com todo direito que exigimos dele que, segundo seu próprio princípio de nada admitir sem fundamento, forneça um gênero superior para o conceito de coisa em si e de novo um superior para esse e assim ao infinito⁵⁸.

Nessa medida, é pelo fato de, na síntese originária, o eu ser reduzido a um conceito inferior e, só neste, igualado ao não-eu, persistindo ainda a significação originária do eu absoluto, que a doutrina-da-ciência se mantém no ponto de vista genético do saber, mas não se reduz ao ponto de vista fático. E eis aqui o mecanismo pelo qual o dogmático permanece preso ao ponto de vista comum do saber: ele trata o fundamento do saber como uma coisa que se conhece objetivamente e o faz justamente ao igualar ao eu absoluto uma coisa, fornecendo assim um fundamento do saber meramente representado. Aliás, é por não proceder assim que a doutrina-da-ciência se erige como um sistema crítico da filosofia; como diz Fichte:

A essência da filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior (...). Ao contrário, é *dogmática* a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretense conceito superior de *coisa (Ens)*, que, ao mesmo tempo, é estabelecido de maneira totalmente arbitrária, como pura e simplesmente supremo⁵⁹.

E no entanto, o fato de que na síntese originária a significação do eu absoluto permanece para além do eu limitável tem ainda uma *outra* conseqüência de igual importância. *Em segundo lugar*, pois, na medida em que, para haver síntese entre eu e não-eu, o eu precisou ser reduzido à divisibilidade, e só assim foi oposto ao não-eu, o próprio eu divisível está em oposição ao eu absoluto, pois, surgido da ação de opor, esse eu limitável é uma determinação do eu e contraria assim o seu caráter absoluto – “o eu,

⁵⁸ Id., ib., SW I, p. 120, (60).

⁵⁹ Id., ib., SW I, p. 119-120, (60).

na medida em que lhe é oposto um não-eu, está ele mesmo oposto ao eu absoluto”⁶⁰. Afinal, pela síntese, embora seja o eu que ponha e oponha, tudo que ele põe já não é ele próprio e se faz presente aqui o não-eu. É o que já se exprime na formulação fichteana daquilo que é certo incondicionalmente: “eu *oponho*, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”. Nesse sentido, se há, de um lado, uma oposição quantitativa entre eu e não-eu divisíveis, e o que é afirmado de um é negado ao outro, há, por outro lado também, uma oposição qualitativa entre o eu absoluto e a esfera que compreende o eu e o não-eu divisíveis; oposição qualitativa que já está dada, aliás, desde o fato de que o conteúdo do terceiro princípio, o “conteúdo experimental”, unifique *as formas eu e não-eu* apenas do ponto de vista da quantidade, através da redução do eu a um eu divisível, solucionando as contraposições ainda de modo provisório e apontando, por isso, para a solução definitiva, na qual todo não-eu seria absorvido pelo eu, não restando nada de não-eu, tendo em vista que o eu absoluto do primeiro princípio permanece como que visado durante essa unificação, isto é, o caráter absoluto do eu permanece e essa oposição qualitativa não deve existir, e por essa razão, como vimos, o terceiro princípio também anunciava a sua solução completa e absoluta como “decreto da razão” e a sua forma, determinada pelas duas anteriores, se apresentava como uma *tarefa*. Tarefa que só agora, porém, começa a se fazer clara em sua dimensão mais ampla, pois como a unificação entre eu e não-eu de que se trata aqui não é aquela empreendida pelo terceiro princípio, na medida em que a divisibilidade como conteúdo não coincide com o conteúdo do eu absoluto – o conteúdo daquilo que põe a si mesmo –, como, além disso, esse conteúdo permanece visado, porém é impossível de ser realizado e o “não-eu não se deixa unificar com o eu”, isto é, como esses “conceitos não são unificáveis em nenhum conceito”, surge assim “a Idéia de um eu cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência”⁶¹ – e que é, no final, a Idéia da autonomia absoluta, na qual se unifique a autonomia formal do primeiro princípio com o não-eu agora posto. Por isso, enquanto Idéia, “não é algo que está aí, mas que *deve* estar aí e ser por nós produzido”⁶². E isso quer dizer também que a tarefa não se exprime por juízos regidos pelo princípio de razão, mas por um juízo tético, cujo sujeito lógico é o próprio eu absoluto. Assim, ao contrário dos juízos sintético e antitético em que sempre,

⁶⁰ Id., ib., SW I, p. 110, (54).

⁶¹ Id., ib., SW I, p. 117, (59).

⁶² Id., ib., SW I, p. 121, (61).

necessariamente, algo é oposto ou igualado a algo outro, situando-se assim no plano do relativo, isto é, da determinação relativa das coisas, no juízo tético, por sua vez, algo é posto igual a si mesmo, não havendo, pois, pressuposição de nenhuma razão de referência ou de distinção: “o terceiro termo, que ele contudo, segundo a forma lógica, tem de pressupor, seria meramente a *tarefa* de um fundamento”⁶³. Por isso, essa idéia exprime, antes de tudo, um *fim prático* – e já indica aqui que a sua solução como decreto da razão se dá através de um primado da prática e que a razão, antes de tudo, possui uma vocação prática.

Tudo isso, porém, ainda será desenvolvido no desenrolar do trabalho – apenas já chamamos a atenção para delinear melhor essa síntese por quantidade entre eu e não-eu. Por outro lado, fica mais claro, com isso, que essa unificação por quantidade do terceiro princípio, na medida em que é experimental, ainda é parcial, restando entender não só como, de fato, é concebível essa unificação quantitativa, mas também como se dá o conflito qualitativo entre eu e não-eu que está em sua base. E é por essa razão que somos levados a dar prosseguimento à exposição da ciência. Por sua vez, o que deve ainda ser exposto na doutrina-da-ciência só pode o ser a partir da própria síntese originária, pois é a partir dela que surgiu propriamente um conteúdo para além daquele presente no eu do primeiro princípio, de modo que, dirá Fichte, “na primeira ação sintética, a síntese fundamental (a do eu e do não-eu), foi estabelecido um conteúdo para todas as sínteses futuras(...). Daquela síntese tem de deixar-se desenvolver tudo o que deve pertencer ao domínio da doutrina-da-ciência”⁶⁴, isto é, o restante da doutrina-da-ciência tem de estar contido na síntese fundamental e poder ser derivado dela. Assim, o método para a realização desse percurso da doutrina-da-ciência também já está dado: a síntese originária já indicou que o restante das sínteses devem estar contidas nela e têm de deixar-se desenvolver a partir dela. Ora, para dar prosseguimento na exposição da doutrina-da-ciência, é preciso verificar se na proposição resultante do terceiro princípio, não estão contidas proposições opostas que, “por causa da passagem a uma parte inteiramente nova da ciência”⁶⁵, podem ser então trazidas à luz. O proceder, portanto, visto que nenhuma síntese é possível sem antítese e que devemos partir da síntese suprema, é:

procurar, no eu e não-eu ligados por ela, na medida em que estão ligados por ela, os índices opostos remanescentes, e ligá-los por uma nova razão de

⁶³ Id., ib., SW I, p. 116, (58).

⁶⁴ Id., ib., SW I, p. 123, (63).

⁶⁵ Id., ib., SW I, p. 125, (64).

referência, que por sua vez tem de estar contida na mais alta de todas as razões de referência; buscar mais uma vez novos opostos ligados por essa primeira síntese, ligá-los por uma nova razão de referência contida na já derivada; prosseguir assim, tanto quanto pudermos, até chegarmos a opostos que não se deixem mais ligar completamente, e com isso passarmos ao domínio da parte prática⁶⁶.

Assim, o método sintético, referente à parte teórica, ocorre sobre o experimento do terceiro princípio, sobre o “pensar-juntos” eu e não-eu opostos, e por isso, encontraremos ao final da dedução a atividade que está no fundamento de todo pensar de algo determinado; a garantia da dedução desse método, por sua vez, é o seu esgotamento: o fato de chegar a “opostos que não se deixem mais ligar completamente”, o que levará a especulação a um novo nível – “com isso passamos ao domínio da parte prática”. Nesse sentido, a passagem da teoria à *Ciência do Prático* não é um salto abrupto, mas ocorre pelos limites que a teoria encontra e cuja solução só será possível através da consideração dos opostos não mais de modo quantitativo, mas qualitativo: será quando a oposição qualitativa entre eu e não-eu aparecerá e se porá em questão a “antítese-capital” entre eles e sua síntese efetiva e completa. E o índice, pois, dessa passagem do quantitativo ao qualitativo são os opostos inconciliáveis aos quais a teoria chega: o infinito e o finito – que, não por acaso, são expressão do eu e do não-eu, de modo que é na parte prática que são postos em questão os pressupostos da teoria que, ela própria, contudo, é incapaz de compreender. Por isso, se a parte teórica se desenvolve apenas a partir do segundo e do terceiro princípios, caberá à parte prática fundar a teoria, a partir da consideração do primeiro princípio, agora, porém, com os elementos trazidos pelo saber teórico, já se delineando aqui, pois, o primado da prática que caracteriza a doutrina-da-ciência como sistema do idealismo transcendental. Aliás, é por essa fundamentação na prática que a doutrina-da-ciência se apresenta como um sistema crítico da filosofia:

Longe de ultrapassar o eu puro absoluto, o dogmático nem sequer se eleva até ele; chega, quando vai o mais longe possível, como no sistema de Espinosa, até nosso segundo e terceiro princípio, mas não até o pura e simplesmente incondicionado (...). Estava reservado à filosofia crítica dar esse último passo e com isso perfazer a ciência. A parte teórica da nossa doutrina-da-ciência, que também é desenvolvida apenas a partir dos dois últimos princípios, é na realidade, o espinosismo sistemático (...); mas nosso sistema acrescenta uma parte prática, que funda e determina essa primeira, perfaz com isso a ciência inteira e esgota tudo o que é encontrado no espírito humano⁶⁷.

⁶⁶ Id., ib., SW I, p. 114-5, (57-8).

⁶⁷ Id., ib., SW I, p. 122, (61).

O que não é de surpreender, na medida em que é na parte prática que será tratado o princípio pelo qual a filosofia saiu do saber fático e se pôs no ponto de vista genético do saber. Do contrário, de que teria valido a crítica ao princípio da consciência de Reinhold, se no final fosse a mera teoria e a mera representação a darem a última palavra na fundamentação do saber?

* * *

A doutrina dos princípios de todo o saber humano tem como resultado a proposição: *tanto o eu quanto não-eu estão postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis mutuamente um pelo outro*. Seguindo o método prescrito de encontrar na proposição opostos remanescentes e tentar, a partir deles, unificá-los, obtêm-se duas proposições que estão contidas na primeira, a saber: *o eu põe o não-eu como limitado pelo eu, e o eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu*. Como não se pode ainda atribuir nenhuma realidade ao não-eu, a primeira proposição, na medida em que põe o não-eu, ainda é problemática, enquanto que a segunda proposição, na medida em que põe o eu e o põe como limitado pelo não-eu, pode ser admitida como certa e deixa-se derivar da proposição inicial e de seus elementos – a realidade absoluta do eu e sua realidade limitável pelo não-eu, suscetível de uma quantidade. Temos de partir então dessa segunda proposição, até que sejam conciliados todos os opostos nela presentes; assim, a sua análise estará esgotada, chegar-se-á a opostos que não se deixam mais ligar e então, passaremos à análise da outra proposição. A segunda proposição derivada da proposição inicial funda a parte teórica da doutrina-da-ciência, enquanto a primeira funda a sua parte prática. É preciso agora, pois, expor a *Fundação do Saber Teórico*.

Capítulo 3 – A imaginação e os limites da teoria

1.

Se é certo que na fundação do saber teórico, a reflexão deve partir daquela proposição surgida da análise do terceiro princípio que já pode ser admitida como certa, a saber, o eu se põe como determinado pelo não-eu, o seu resultado, todavia, não deve ser uma proposição meramente filosófica, mas um *factum* originariamente presente no espírito humano, que torne possível a própria proposição inicial. Sob esse aspecto, o *factum* originário não é exatamente uma explicação do saber teórico, mas a própria atividade teórica, que é então estabelecida conscientemente pela doutrina-da-ciência e que só assim fornece significação à proposição filosófica de que parte a exposição científica – a proposição filosófica está aí estabelecida a partir da explicitação da proposição resultante da doutrina dos princípios, mas ela só possuirá sentido se, ao final do percurso, for possível indicar um *factum* indubitável presente no espírito humano, pelo qual justamente o eu se põe como determinado pelo não-eu. Não se trata neste momento, portanto, da fundação de uma teoria do saber, mas da explicação do saber teórico propriamente dito. Para tanto, o método a ser adotado, já o indicamos, será o método sintético estabelecido a partir das ações de antítese e síntese: é preciso analisar a proposição inicial e procurar nela opostos que, sem uma ação sintética que os unifique, suprimem a unidade da consciência, o pressuposto fundamental de todo o saber. Cabe à reflexão, nessa medida, procurar esses opostos, mas, de modo algum, produzi-los – os opostos estão aí pressupostos e é necessária uma ação antitética do filósofo para os encontrar, trazendo-os à luz –, contudo, dada a exigência da condição fundamental do saber, isto é, a unidade da consciência, é preciso, ao mesmo tempo, concluir a uma ação sintética originariamente presente no eu que unifique tais opostos; nessa nova síntese, por sua vez, será preciso encontrar novos opostos e, conjuntamente, concluir a uma nova ação sintética que os unifique, e assim até que não haja mais opostos a serem unificados – até que se encontre finalmente o *factum* que unifique o contraditório. Na análise filosófica, pois, conclui-se da ação antitética da reflexão à síntese que deve ser ali pressuposta, e desse modo, enfim, são encontradas *ações sintéticas originárias do*

eu: “as ações que são estabelecidas são *sintéticas*; mas a reflexão que as estabelece é *analítica*”¹.

Com efeito, pela análise da proposição estabelecida – o eu se põe como determinado pelo não-eu – encontram-se duas proposições opostas: *o não-eu determina o eu*, e *o eu determina a si mesmo*. Pela primeira proposição o não-eu deve pôr limites à realidade do eu, determiná-lo e, nessa medida, ser ativo e o eu meramente passivo; pela segunda proposição, ao contrário, o eu é que se determina e o faz por atividade absoluta – é ele o ativo. Ora, cada uma dessas duas proposições contradiz a outra e, estando elas em uma mesma proposição, elas suprimem-se a si mesmas, suprimindo também a proposição em que estão contidas, o que, no entanto, não pode ocorrer, pois suprimindo-se essa proposição, suprimir-se-ia também por consequência a unidade da consciência, na qual essa proposição está contida. A fim de que a condição fundamental do saber não seja suprimida, as duas proposições devem ser unificadas e, de fato, já estão unificadas no eu analisado, restando à reflexão filosófica procurar e encontrar a ação originária do eu que unifique ambas as proposições opostas. Há de se notar previamente, entretanto, que aqui, diante dessas duas contraposições, encontram-se os dois elementos opostos que uma dedução do saber teórico necessitará unificar para que a atividade teórica seja encontrada: de um lado, há uma atividade do eu que põe a si mesmo como determinado, sendo, dessa forma, ativo, e aliás, tudo o que é posto no eu é posto pelo próprio eu; de outro lado, porém, a determinação do eu deve ser referida a um não-eu, e o eu deve se determinar como determinado pelo não-eu, isto é, deve pôr-se por atividade como passivo e determinado por algo outro que ele mesmo². E é na busca, pois, pela conciliação desses dois elementos, ou circunstâncias – como o quer Pareyson –, que ganhará corpo toda a reflexão na fundação do saber teórico, e será, em última instância como veremos, o *factum* originário o ponto de unificação desses opostos – a imaginação cumprirá este papel: ela se apresentará como uma atividade do eu que se determina e

¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 124, (64).

² De um modo geral, seguimos aqui a leitura de Luigi Pareyson, na qual se afirma que um desses lados da representação corresponde a um elemento idealista – o eu se determina – e o outro a um elemento realista – o não-eu determina, embora seja preciso dizer que, aos nossos olhos, é possível utilizar os termos idealista e realista neste contexto apenas em um sentido bem restrito, pois é problemático falar de cada um deles em abstrato, isto é, sem a referência ao outro – referência que só se tornará possível no decorrer da exposição, quando surgir a pergunta pelo fundamento da representação. Mas vale a pena trazer aqui o texto de Pareyson: ele diz que, para o fato da representação “são necessárias duas circunstâncias: a necessidade de qualquer coisa de externo ao qual se refira a representação, e a impossibilidade de conceber qualquer coisa de externo à consciência.(...) A consciência é ao mesmo tempo realista e idealista: realista porque refere a representação a um não-eu; idealista porque reduz todo não-eu à representação”. PAREYSON, L. *Fichte il sistema della libertà*, Milão, Mursia, 1976, p. 139.

põe-se assim em passividade, referindo essa passividade, por sua vez, ao não-eu. A solução que se apresentará agora será, porém, como se verificará, um mero momento na marcha da dedução.

A unificação exigida é entre *o não-eu determina* e *o eu determina a si mesmo*, a primeira proposição afirma o que a outra nega, elas são realidade e negação e devem, assim como ocorreu com o terceiro princípio de toda doutrina-da-ciência, ser unificadas por limitação, quer dizer, cada uma das proposições deve valer apenas *em parte*. Ora, a contradição é solucionada na medida em que se estabelece que as esferas do eu e do não-eu, as esferas de realidade e de negação, participam de uma esfera maior que, enquanto totalidade, compreende a totalidade de realidade posta pela esfera do eu e a totalidade de negação posta pela esfera do não-eu, de modo que a determinação de uma realidade em uma esfera corresponde a uma igual determinação de negação na esfera oposta, e vice-versa. Assim, para solucionar a contradição indicada, é preciso que a totalidade absoluta de realidade no eu e a totalidade absoluta de negação no não-eu sejam unificadas por determinação – e a unificação vai indicar, pois, que o eu, ao determinar a si, determina o não-eu e, ao determinar o não-eu, determina a si. Em outras palavras, eu e não-eu estão em uma relação recíproca no interior de uma totalidade, que inclui ambas as totalidades unilaterais – de realidade e de negação –, e na qual ao se afirmar um, nega-se o outro e ao se negar um, afirma-se o outro nas partes correspondentes da negação do primeiro: se, ao ser determinado, o eu põe apenas uma parte da totalidade absoluta da realidade, então ele suprime em si o resto dessa totalidade, e põe a parte restante igual à realidade suprimida, em virtude do opor (§2), e da igualdade da quantidade consigo mesmo (§3), no não-eu: “quantas partes de negação o eu põe em si, tantas partes de realidade ele põe no não-eu; a qual realidade posta no oposto suprime nele a mesma realidade”³, “dividam, por exemplo, a totalidade de realidade em dez partes iguais e ponham cinco delas no eu; então, necessariamente, estão postas no eu cinco partes de negação”⁴.

Nesse sentido, esse conceito sintético agora encontrado é diferente da síntese originária empreendida pelo terceiro princípio, embora possa parecer que não: ali, na mera determinação, se dizia: “o eu não está posto no eu segundo aquelas partes de realidade com que o não-eu está posto”⁵, não havendo ainda uma correspondência entre

³ id., *Grundlage*, SW I, p. 130, (66).

⁴ id., *ib.*, SW I, p. 129-30, (66).

⁵ id., *ib.*, SW I, p. 109, (54).

a negação em um e a afirmação no outro, mas meramente uma relação de quantidade entre a afirmação do não-eu no interior do eu e sua correspondente negação do eu; já aqui, para além disso, é posto que negação no eu é igual a afirmação no não-eu e negação no não-eu equivale a afirmar o eu, e se antes tratava-se de uma mera quantidade em geral, doravante, com o conceito de uma totalidade dos opostos, é determinada a relação da quantidade entre os termos:

pela *determinação* em geral é meramente *fixada quantidade*; sem se investigar como e de que maneira; pelo conceito sintético que acabamos de estabelecer é posta a quantidade *de um pela de seu oposto* e vice-versa. Pela determinação da realidade ou negação do eu é ao mesmo tempo determinada a negação ou afirmação do não-eu; e vice-versa. Posso partir de qual dos opostos quiser, e de cada vez, por uma ação de determinar, terei determinado, ao mesmo tempo, o outro⁶.

Por isso, Fichte chamará esse novo conceito sintético, mais determinado que o de determinação, de *determinação recíproca* – seguindo ainda a terminologia kantiana. Pela determinação recíproca, é posto que eu e não-eu estão em relação recíproca e que um determina e é, ao mesmo tempo, determinado pelo outro, sendo que é, desse modo, pois, que torna-se possível afirmar que não há diferença entre “ser determinado” e “determinar-se”: o eu põe-se como *se determinando*, como ativo, na medida em que é determinado, passivamente; e põe-se como *sendo* determinado, como passivo, na medida em que se *determina*, ativamente.

Assim, com o conceito de determinação recíproca, unificam-se as contraposições que estavam contidas na proposição inicial. Se voltamos nossa atenção, todavia, para o que, de fato, foi ganho com tal unificação, vemos que tal pensabilidade é ainda provisória, que o avanço de tal síntese foi, sobretudo, metodológico, e que, no fundo, “nada de considerável foi ganho quanto à solução capital em si mesma”⁷. Pois, na síntese por determinação recíproca foi feita abstração do fato de que as proposições opostas que ela unificou possam conter, também elas, contradições em si mesmas que podem suprimir a unidade da consciência. Além disso, como pela mera determinação recíproca a diferença entre eu e não-eu é meramente quantitativa – e “um grau é sempre um grau, seja ele um grau de realidade ou de negação”⁸ – permanece indeterminado aonde deve ser posta realidade, no eu ou no não-eu; e também, caso seja posto uma negação no eu, como isso pode ocorrer. O avanço metodológico, por outro lado, é definitivo, justamente

⁶ id., ib., SW I, p. 130-1, (67).

⁷ id., ib., SW I, p. 131, (67).

⁸ id., ib., SW I, p. 129, (66).

porque se a síntese por determinação recíproca unificou as contraposições contidas na proposição de que partiu a exposição do saber teórico, as restantes contraposições contidas em cada uma das proposições contrapostas – que agora foram unificadas – devem estar unificadas mediatamente por determinação recíproca, e assim os conceitos sintéticos que unificarão tais contraposições devem já estar contidos no conceito geral de determinação recíproca – eles serão determinações recíprocas mais determinadas. Desta sorte, isso significa porém, que é preciso dar prosseguimento à análise e encontrar novas oposições, que talvez solucionem a dificuldade capital, o que nos encaminha para a análise de cada uma das proposições agora unificadas por determinação recíproca.

Na proposição *o não-eu determina* estão contidas proposições que foram abstraídas na síntese por determinação recíproca, mas que precisam ser unificadas, sob pena da condição fundamental do saber ir a debacle. Nela é dito ao mesmo tempo: *o não-eu deve determinar o eu* e, nessa medida, ter em si mesmo realidade; e: *toda realidade está posta no eu* e o não-eu é negação, não tendo em si nenhuma realidade. Ambas suprimem-se mutuamente; ambas devem ser sinteticamente unificadas. Essa contradição não foi resolvida pelo conceito de determinação recíproca: este, ao tornar indiferente realidade e negação entre eu e não-eu, apenas garantiu que a realidade em um corresponde à negação no outro, mostrando que ao se subtrair partes da realidade do eu deve-se pô-las no não-eu; mas à questão de como o eu deve suprimir em si realidade, na medida em que isso contradiz o conceito do eu puro, a determinação recíproca não tinha como responder. Como diz Fichte: “mas como chegamos a subtrair partes da realidade do eu? Essa é a pergunta que ainda não foi tocada”⁹. Afinal, pelo conceito da mera relação – determinação recíproca – é indiferente a qual dos dois opostos se confere realidade e a qual deles negação. Isso depende de qual dos dois é o ponto de partida da reflexão, sendo arbitrário, dessa forma, denominar o que está no eu realidade ou negação, pois, porque a relação é meramente quantitativa e “um grau é sempre um grau, seja de realidade ou de negação”, trata-se, na determinação recíproca, meramente de uma realidade relativa. Por conseguinte, há uma ambigüidade no conceito de realidade que, se não for eliminada, desfaz os opostos como opostos, faz com que o eu não seja eu, mas não-eu, e suprime, por conseguinte, a unidade da consciência.

Nesse sentido, para solucionar a contradição e eliminar a ambigüidade do conceito de realidade, será preciso recuperar justamente a distinção entre eu e não-eu: o

⁹ id., ib., SW I, p. 132, (68).

eu é a fonte de toda realidade, ele é o pura e simplesmente posto, e nele, pôr-se e ser são o mesmo; e como, ademais, o conceito de pôr-se e o de atividade são o mesmo, é possível dizer que o eu é atividade pura, absoluta, e que, portanto, atividade é realidade positiva, absoluta, por oposição à meramente relativa. Se o eu, porém, deve estar determinado, então deve ser suprimida atividade nele, estando posto o contrário da atividade, que não será, certamente, um mero repouso, mas negação positiva ou, como Fichte a nomeará doravante, passividade (*Leiden*): “passividade é a mera negação do conceito puro de atividade que acaba de ser estabelecido (...). Tudo no eu que não está imediatamente contido no *eu sou*, que não está imediatamente posto pelo pôr do eu por si mesmo, é para ele passividade (*Leiden*) (afecção em geral)”¹⁰. E assim, pois, com a dissolução da ambigüidade, explicam-se e unificam-se as contraposições: dada a condição de que o eu esteja em passividade e que deva ser conservada a totalidade absoluta da realidade, então, deve ser transferida ao não-eu, por determinação recíproca, um grau igual de atividade, dissolvendo-se dessa forma as duas proposições opostas iniciais. – Como diz Fichte: “o não-eu não tem em si nenhuma realidade; mas tem realidade na medida em que o eu é passivo; em virtude da lei da determinação recíproca”, de modo que “o não-eu só tem realidade para o eu na medida em que o eu está afetado; e, sem a condição de uma afecção do eu, não tem nenhuma”¹¹. Nessa medida, foi encontrado um novo conceito sintético, uma determinação recíproca mais determinada que a determinação recíproca em geral, e que é o conceito da *causalidade*, bem explicado por Torres Filho: “a alternância pela qual uma *paixão* no eu é pensada como posta por uma *ação* do não-eu; aquela apresentando-se então como o efeito (*Bewirktes*), e esta como uma protocoisa (*Ursache*), uma *causa*”¹².

Mas também a segunda proposição contida na proposição inicial, a saber, *o eu determina a si*, tem, por sua vez, novas contraposições que devem ser sinteticamente unificadas – e elas são precisamente: *o eu se determina*, quer dizer, ele é o *determinante*, ativo; e *o eu se determina*, quer dizer, ele é o *determinado* e, portanto, passivo, afinal toda determinidade indica sempre uma passividade e um interromper da atividade absoluta, que, como bem mostrou o primeiro princípio, não é passível de qualquer determinação. Novamente aqui, a contradição é entre a atividade do eu e a sua passividade, e o eu é posto em uma e mesma ação como ativo e passivo ao mesmo

¹⁰ id., ib., SW I, p. 135, (70).

¹¹ id., ib., SW I, p. 135, (70).

¹² TORRES Fo, R. R. *Op. Cit.*, p. 208.

tempo, sendo que como anteriormente, a solução será dada também por uma determinação recíproca, porém mais determinada, pela qual será possível afirmar: o eu determina por atividade a sua passividade, e sua atividade, por passividade. Ora, como aqui entra em questão a noção de determinação, isto é, de todo medir, será preciso encontrar uma medida, “fixar uma medida”. Essa medida, pois, não pode ser outra senão o próprio eu, “porque originalmente só o eu está posto pura e simplesmente”¹³. Assim, temos que o eu põe pura e simplesmente a totalidade absoluta de realidade como um *quantum*, acima do qual não é possível nenhum mais, e é por essa medida que é determinada a quantidade de uma falta de realidade: ela é determinada pela determinação do restante da realidade, quer dizer, “um *quantum* de realidade não-igual à totalidade é ele mesmo negação, a saber, *negação da totalidade*. Como quantidade limitada, é oposto à totalidade; e todo oposto é negação daquilo a que está oposto. Toda quantidade determinada é não-totalidade”¹⁴.

Não obstante, para haver oposição desse *quantum* determinado em relação à totalidade, é preciso que haja uma comparação entre eles e, portanto, uma razão de referência, o que só é possível se a totalidade e a não-totalidade forem diferentes apenas quantitativamente, mas não qualitativamente, ou melhor, se eles forem divisíveis. Assim, se estabelecemos que a realidade é igual à atividade e que a passividade é a sua negação, é possível então referir a passividade à atividade como um *quantum* diminuído de atividade, mesmo se em si, isto é, qualitativamente, ela seja atividade: “não se pode referir passividade a atividade, senão sob a condição de que aquela tenha uma razão de referência com esta. E essa razão de referência não pode ser outra, senão a razão de referência em geral entre a realidade e a negação, a da quantidade. A passividade é referível à atividade por quantidade, significa: *a passividade é um quantum de atividade*”¹⁵. Dessa forma, pois, encontra-se um X que é ao mesmo tempo atividade e passividade: pelo pôr de um *quantum* de atividade (um predicado), por oposição desse *quantum* à atividade total, à totalidade da atividade, é posta uma passividade, mesmo se ele é em si atividade – e a diferença aqui então é quantitativa e toda determinação, aliás, se dará no âmbito do quantitativo. A título de ilustração, Fichte dá o exemplo do predicado *pensamento*, na proposição *eu penso*: o conceito de pensar, diz ele, “designa uma atividade se é referido ao objeto pensado; designa uma passividade se é referido ao

¹³ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 137, (71).

¹⁴ id., ib., SW I, p. 138, (72).

¹⁵ id., ib., SW I, p. 139, (72).

ser em geral; pois, para que o pensar seja possível, o ser tem de ser limitado” – e o ser em geral aqui designa justamente o eu que põe a si mesmo e que, como vimos, não é passível de nenhuma determinação: “todo predicado possível do eu, continua Fichte, designa uma limitação dele. O sujeito: eu, é o pura e simplesmente ativo, ou o que é. Pelo predicado (por exemplo, eu represento, eu me esforço, etc.) essa atividade é incluída em uma esfera delimitada”¹⁶. E é assim que, enfim, são unificados os lados ativo e passivo contidos na proposição: o eu se determina: o eu é o *determinante*, na medida em que, por absoluta espontaneidade, se põe em um esfera determinada, entre todas as que estão contidas na totalidade absoluta de suas realidades; mas é *determinado*, na medida em que é considerado como posto nessa esfera determinada. Por sua vez, o conceito sintético que unifica as contradições é expresso pelo conceito da *substancialidade*: na medida em que abrange todas as suas realidades, a totalidade absoluta da realidade, o eu é *substância*; na medida, porém, em que o eu está posto em uma dessas esferas, ele é *acidental* ou tem um *acidente*, havendo, contudo, uma necessária conexão entre a substância e o acidente, pois a esfera total da realidade, a substância, só surge em referência a um *quantum* determinado, o acidente, e, reciprocamente, só há um acidente se há uma medida e, portanto, uma referência de uma realidade determinada à realidade total em geral. Eis a razão pela qual Fichte pode concluir que: “a substância é *toda a alternância pensada em sua generalidade*; o acidente é algo *determinado, que se alterna com outro alternante*”¹⁷.

E assim, com as exposições dos conceitos sintéticos de determinação recíproca, causalidade e substancialidade, parece que as contraposições encontradas na proposição inicial de que partimos – o eu se põe como determinado pelo não-eu – e aquelas contidas em cada uma daquelas contraposições foram sinteticamente unificadas e, enfim, atingimos o momento em que não há mais nada a unificar e nossa dificuldade capital foi desfeita. Mas não nos precipitemos: retomemos nosso percurso para avaliá-lo com mais precisão. Partiu-se da proposição: o eu se põe como determinado pelo não-eu – a qual, viu-se, continha uma contradição entre *determinar* e *ser determinado*, que foi, por sua vez, solucionada pelo conceito de determinação recíproca: determinar e ser-determinado são um e mesmo, e assim que o eu põe um determinado *quantum* de negação em si, ele põe, ao mesmo tempo, um determinado *quantum* de realidade no não-eu, e vice-versa. Permanecia, porém, irrespondida a questão: aonde deve ser posta a realidade, no eu ou

¹⁶ id., ib., SW I, p. 140-1, (73).

¹⁷ id., ib., SW I, p. 142, (74).

no não-eu? pois a determinação recíproca tornava equivalentes um e outro – e “um grau é sempre um grau, de realidade ou de negação”. A resposta à questão foi fornecida pelo conceito de causalidade: deve ser posta no eu negação ou passividade e, segundo a regra da determinação recíproca em geral, o mesmo *quantum* de realidade ou atividade deve ser posto no não-eu. Mas, então, surge com essa resposta uma nova questão: como pode uma passividade ser posta no eu? Coube à substancialidade responder a essa questão: passividade e atividade são no eu um e o mesmo, pois passividade é meramente um *quantum* menor de atividade. Ora, se é assim, então é uma mera aparência a suposição de que todas as contraposições foram solucionadas, pois, de fato, enredamo-nos em um círculo: para afirmar que o eu põe um grau menor de atividade em si, uma passividade, tal como resultou da exposição, é preciso explicar tal afirmação, pois o eu não tem a capacidade de pôr pura e simplesmente uma passividade em si, mas sempre põe atividade; tal explicação, contudo, não é possível pelo conceito da substancialidade, afinal este diz que o eu põe toda a atividade em si, mesmo que seja um *quantum* menor de atividade; se, ao contrário, afirmássemos que a passividade no eu foi precedida por uma atividade do não-eu, isso seria igualmente impossível, pois, de acordo com o conceito da causalidade, a atividade ao não-eu só pode ser conferida sob a condição de já estar posta uma passividade no eu. Em outras palavras, para pôr uma passividade em si, tal como é exigido a partir da substancialidade, o eu precisa pôr uma atividade no não-eu, mas para pôr uma atividade no não-eu, o eu precisa pôr antes uma passividade em si, tal como sentenciamos o conceito da causalidade – cada um dos conceitos exige o outro, mas ao mesmo tempo o suprime: o eu só pode pôr passividade em si, se põe ao mesmo tempo atividade no não-eu, mas: só pode pôr atividade no não-eu, se põe uma passividade em si. Quer dizer, enquanto o conceito da causalidade explica que o não-eu determina o eu, ele não explica como o eu é consciente dessa determinação, isto é, como o eu se põe *assim* determinado; por sua vez, enquanto o conceito da substancialidade explica como o eu se põe como determinado, ele não refere essa determinação ao não-eu como sua causa. Donde a conclusão de Fichte: “ambas as sínteses, utilizadas separadamente, não explicam, portanto, o que devem explicar, e a contradição denunciada acima permanece: se o eu se põe como determinado, não é determinado pelo não-eu; se é determinado pelo não-eu, não se põe como determinado”.¹⁸ Ora, a contradição não pode permanecer e é preciso salvaguardar a unidade da consciência; é necessário, pois, unificar sinteticamente

¹⁸ id., ib., SW I, p. 148, (77).

a contraposição que ocorre entre as duas espécies de determinação recíproca, causalidade e substancialidade, e passar, para tanto, a um novo momento da fundação do saber teórico.

2.

No fundo, talvez seja possível reconduzir o círculo a que chegou a exposição à síntese por determinação recíproca, como sua origem, pois, na medida em que se fez abstração ali da diferença entre eu e não-eu, considerando-se meramente a relação entre eles, e em que à atividade em um corresponde a passividade no outro, era inevitável que, mesmo na especificação da determinação recíproca, as sínteses por causalidade e substancialidade isoladamente não compreendessem a proposição capital inicial – o eu se põe como determinado pelo não-eu – mas somente uma parte sua, exigindo, por conseguinte, o outro conceito e contudo, nessa exata medida, suprimindo o mesmo, pois esse segundo também é uma determinação recíproca. Por isso, no interior da determinação recíproca surgiu um círculo: o eu só pode pôr passividade em si (tal como faz pela síntese por substancialidade), se pôr atividade no não-eu – tal como versa toda determinação recíproca –; mas ele só pode pôr atividade no não-eu, se põe passividade em si (tal como faz pela síntese por causalidade). Emerge, com esse círculo, pois, a exigência de uma limitação da aplicação da determinação recíproca, para que ela tenha validade apenas *em parte*, de modo que, para além da mútua determinação entre atividade e passividade no eu e não-eu, haja também uma atividade do eu à qual não corresponda uma passividade no não-eu e uma atividade do não-eu à qual não corresponda uma passividade no eu – “mais claramente, diz Fichte, a determinação recíproca é *sob certo aspecto* válida e é aplicada, mas *sob outro aspecto* não é aplicada”¹⁹. Ora, Fichte chamará a essa atividade do eu e do não-eu, que não se apresenta no interior da determinação recíproca, de *atividade independente*.

E no entanto, essa atividade independente, tal como apresentada até aqui, contradiz a lei da determinação recíproca, que foi, aliás, deduzida a partir dos princípios fundadamente estabelecidos, já que esta rege que toda atividade determina uma passividade no termo oposto e vice-versa, não sendo possível conceber uma atividade que não esteja determinada no interior da alternância. Há uma contradição aqui, que não pode ocorrer, mas que deve ser sinteticamente unificada – a determinação recíproca e a

¹⁹ id., ib., SW I, p. 149, (78).

atividade independente, consideradas separadamente, são realidade e negação, que precisam, contudo, valer apenas *em parte*. Quer dizer, ambas as proposições, a que afirma a determinação recíproca e a que afirma uma atividade do eu e do não-eu independente da determinação recíproca, devem poder subsistir uma ao lado da outra e ser pensadas como unificadas em uma e mesma ação por um conceito sintético. Conceito sintético que não pode ser outro senão, justamente, o de determinação recíproca, cujo resultado será, como bem nota Torres Filho, uma “*determinação recíproca da determinação recíproca e da não-determinação recíproca*”²⁰. Nos termos de Fichte:

pela alternância-fazer-e-passividade (o fazer e a passividade determinando-se mutuamente por determinação recíproca) é determinada a atividade independente; e pela atividade independente é inversamente determinada a alternância-fazer-e-passividade. (O que pertence à esfera da alternância não pertence à esfera da atividade independente e vice-versa; de modo que cada esfera se deixa determinar pela que lhe é oposta)²¹.

Com efeito, é a partir desse novo momento da exposição do saber teórico que começam a ganhar consistência e significação aqueles dois elementos ou circunstâncias, referidas no início através da leitura de Pareyson: é, pois, com a determinação recíproca das atividades independentes do eu e do não-eu e da própria determinação recíproca, que começam a ser determinadas uma atividade do sujeito ou do objeto como possíveis fundamentos da representação, o que levará a reflexão filosófica a uma consideração crítica dos diversos idealismos e realismos encontrados no decorrer da exposição do saber teórico – do mais concreto e simples ao mais abstrato e complexo, em uma espécie de “história filosofante da filosofia”²², na qual a própria marcha expositiva dos conceitos já será, ao mesmo tempo, uma crítica de sua má aplicação. Ora, se já é possível adiantar aqui o movimento geral e o resultado dessa síntese entre a determinação recíproca e a

²⁰ TORRES FO, R. R. *Op. Cit.*, p. 207.

²¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 150, (79).

²² O termo “história filosofante da filosofia” é de Kant e remete ao texto *Os Progressos da Metafísica*. Fichte não chegou a ler o texto, pois sua publicação é posterior, porém a definição de Kant dessa “história filosofante ou história filosófica da filosofia” é bem esclarecedora: “uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. (...) Não é história das opiniões que aparecem aqui e ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos”. KANT, I. *Os Progressos da Metafísica*, Lisboa, ed. 70, 1985, trad. Artur Morão, p. 130-3. Fichte faz uma arqueologia filosófica e mostra que os fatos encontrados no decorrer da dedução são meros *facta* da razão, produzidos artificialmente pelo filósofo, que não correspondem a nenhum *factum* presente no espírito humano, mas cuja aparição nessa exposição é justificada pela própria marcha dedutiva, a partir dos conceitos sintéticos ali expostos, sendo a *história pragmática do espírito humano* apenas o reverso dessa história filosofante da filosofia. Apenas a imaginação será um *factum* originariamente presente no espírito humano, ao qual terá de ser conferida realidade.

não-determinação recíproca, a reflexão transcendental no interior da parte teórica da doutrina-da-ciência mostrará que não é possível reduzir a representação nem a uma mera atividade do eu, do sujeito, isto é, a um idealismo unilateral, nem a uma mera atividade do não-eu, do objeto, isto é, a um realismo unilateral, mas que, na verdade, cabe a uma fundação do saber teórico apenas apresentar a atividade teórica, sem procurar porém, o fundamento dessa atividade, sendo exatamente essa extrapolação dos limites de uma fundação do saber teórico que levou a filosofia aos erros correlatos do idealismo e do realismo dogmáticos. Por isso, ao adotar o meio caminho entre idealismo e realismo, a doutrina-da-ciência se apresenta como um *idealismo crítico*, no qual o fundamento da possibilidade da representação e do saber em geral só será apresentado, como veremos, em uma *Ciência do Prático*. Nesse sentido, aliás, o resultado dessa síntese entre a determinação recíproca e a atividade independente será uma atividade que é, ao mesmo tempo, uma alternância e uma alternância que é, ao mesmo tempo, uma atividade, e que se apresentará sob o nome de *imaginação*. A imaginação, então, não é uma explicação do saber, mas a atividade teórica do eu, pela qual o eu se põe como determinado pelo não-eu. Nesse percurso, estão dados os seguintes passos a serem efetuados por essa determinação recíproca: em primeiro lugar, é preciso determinar uma atividade independente pela alternância; em segundo lugar, determinar uma alternância pela atividade independente; em terceiro lugar, e por fim, é preciso determinar mutuamente uma pela outra, a alternância e a atividade independente, sendo indiferente passar de uma para a outra e vice-versa, pois ambas são um e o mesmo conceito sinteticamente unificado.

Em primeiro lugar, uma atividade independente é posta e determinada pela alternância significa que é posto um pressuposto da determinação recíproca que não estava posto no interior da mera alternância, mas que, enquanto pressuposto, é algo que a torna possível. E esse pressuposto se apresenta como uma condição material da alternância, na medida em que para que haja alternância entre atividade e passividade, é preciso que estes, como os termos que estão em determinação recíproca, sejam iguais em um terceiro =X, que é “aquele que torna possível a passagem da passividade à atividade e vice-versa, sem que a unidade da consciência seja interrompida nem surja nela, por assim dizer, um *hiato*”²³. E por isso, Fichte chama a esse terceiro termo de *razão de referência* entre o fazer e a passividade na alternância: é ele o elemento material comum

²³ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 152, (80).

aos termos em alternância que permite que, com a posição de um, seja imediatamente posto o termo oposto. Como tal, esse terceiro termo não é dependente da alternância, mas por ser condição de possibilidade sua, é independente dela, e é esta que é dependente dele; ademais, como essa razão de referência, dirá Fichte, é uma realidade, na medida em que o termo oposto da alternância, a passividade, é determinada pela oposição à realidade, e como realidade e atividade podem ser pensados como conceitos equivalentes, é então determinada pela alternância uma *atividade independente*, que é um pressuposto seu e que se apresenta como condição material de sua possibilidade.

Aplicada essa definição geral aos casos particulares da causalidade e da substancialidade, obtemos que: na alternância por *causalidade*, é posta, para que ela possa ocorrer, uma atividade independente que é, justamente, *uma atividade do não-eu*, que, como tal, está no fundamento da alternância. Como vimos, na alternância por causalidade, é posta, por uma passividade do eu, uma atividade do não-eu: parte-se de uma passividade posta no eu, que já está dada, e a partir dela, mediante a determinação recíproca, põe-se uma atividade no oposto, no não-eu, esta existindo apenas no interior da alternância. Mas para que a alternância ocorra, e que dada a passividade no eu, seja posta uma atividade no não-eu, é preciso que haja uma razão que dê o fundamento da passividade presente no eu, pois só assim é possível que o mesmo *quantum* de atividade suprimida no eu seja posto no não-eu, ou melhor, é preciso fornecer um fundamento que explique essa passividade do eu, pela qual, o mesmo *quantum* suprimido é posto no oposto, no não-eu. Ora, esse fundamento da diminuição da atividade do eu não pode estar no eu, pois o eu só põe em si atividade, e não passividade, mas, por força do princípio de oposição, o fundamento da diminuição de atividade do eu está no não-eu. Todavia, essa atividade do não-eu não é aquela que está posta e compreendida pela alternância, pois, se assim fosse, nada estaria explicado e não sairíamos do círculo da determinação recíproca. Como a passividade é oposta à essência do eu, não se trata mais aqui da mera quantidade, mas da *qualidade*, e o fundamento da passividade no eu não é um fundamento ideal, mas um *fundamento real*, que é justamente essa atividade do não-eu que, como condição de possibilidade da alternância por causalidade, é independente da alternância e é o fundamento da passividade no eu, pela qual só então, mediante a determinação recíproca, é posta uma atividade no não-eu: “uma atividade do não-eu, independente da alternância, já pressuposta para a possibilidade da alternância, é

fundamento real da passividade (...). Assim, pela alternância acima, é posta uma atividade do não-eu independente da alternância e por ela pressuposta”²⁴.

Já quanto à alternância por *substancialidade*, na medida em que nela é posta, por uma atividade no eu, uma passividade no mesmo eu, será posta justamente, ao contrário da causalidade, uma *atividade independente do eu*, como condição de possibilidade da alternância. O problema aqui surge porque, embora seja possível pensar uma passividade que, segundo a qualidade, é atividade, porém, segundo a quantidade, é uma atividade menor e, portanto, uma passividade em relação à totalidade absoluta, sendo possível pensar que é posta em um e o mesmo termo – o eu – atividade e passividade, é possível também que a atividade em geral, por outro lado, seja referida ao não-eu e, do mesmo modo, uma atividade não igual à totalidade, mas uma atividade limitada. Donde surge a questão: “através de que deve ser distinguida uma atividade do eu de uma atividade limitada do não-eu?” o que significa: “como, sob que condições, são ainda distinguidos em geral o eu e o não-eu?”²⁵, afinal, a razão de distinção entre eu e não-eu, a partir da qual o primeiro é ativo e o segundo, passivo, foi excluída. Em outras palavras, para a possibilidade de uma referência da atividade menor à totalidade absoluta da atividade do eu, tem de ser pressuposta que a atividade diminuída seja atividade do eu – do mesmo eu em que está posta a totalidade absoluta – e que não seja do não-eu. Essa atividade diminuída precisa ter uma característica que possa fornecer a razão de referência e permita a passagem entre os termos da alternância – a totalidade da atividade e a atividade diminuída – uma característica tal através da qual essa atividade seja atividade do eu, mas, de modo algum, do não-eu. Ora, esse caráter do eu que não pode ser conferido ao não-eu é exatamente o seu pôr e estar posto pura e simplesmente sem nenhum fundamento, e essa atividade do eu, para que não seja confundida com uma atividade do não-eu, deve ser, em alguma medida, absoluta: ela é absoluta, na medida em que ela não é pensada no interior da alternância – ela é atividade do eu pura e simplesmente –, mas na medida em que ela é pensada na alternância, ela é uma atividade diminuída do eu. Assim, para que haja uma alternância da substancialidade, é preciso pressupor, como razão de referência da alternância, essa atividade independente como atividade do eu, isto é, uma atividade qualitativamente diferente do não-eu, mas que no interior da alternância, como atividade diminuída, é uma passividade: não é uma atividade absoluta em geral, mas atividade absoluta que determina uma alternância.

²⁴ id., ib., SW I, p. 154, (81).

²⁵ id., ib., SW I, p. 158, (83).

Em segundo lugar, é preciso agora, seguindo o percurso traçado pela síntese entre alternância e atividade independente, pôr uma atividade independente que determina a alternância. Se no ponto anterior, o que estava em questão era a matéria da alternância e a condição material para que seus termos se alternem, agora trata-se de entender a *forma* da alternância, aquilo que torna a alternância possível como alternância. Antes, abstraiu-se de como ela ocorre e, pressupondo que ocorre assim, perguntou-se pelos termos que ela deve ter para ser uma alternância: “aqui, porém, não é a partir da alternância, mas a partir daquilo que torna possível a alternância, *como* alternância, e segundo sua mera forma, como um *passar* de um a outro, que se chega à alternância. (...) Também esse fundamento formal da alternância deve ser uma atividade independente”²⁶. A pergunta agora será, então: como há em geral alternância? e ver-se-á que tem de haver uma atividade independente que ponha os termos em alternância. Nesse sentido, se no primeiro caso há uma reflexão simples de um observador sobre a alternância – e se pressupõe que ela ocorre pura e simplesmente –, já no segundo caso, aqui, há uma reflexão sobre essa reflexão, e que é justamente a do filósofo sobre a maneira de observar. Assim, se na alternância por *causalidade*, não é posta uma certa atividade no eu, ou a este subtraída, e o mesmo *quantum* é posto no não-eu, a forma pura dessa alternância, abstração feita do que é posto e dos termos alternantes, é *um pôr por um não-pôr*, um atribuir (ao não-eu) em decorrência de um recusar (ao eu), e que Fichte chamará de um *transferir* (*Übertragen*). Ora, esse transferir é uma atividade do eu que torna possível a alternância, pois é ela que põe os termos opostos e aquilo que é posto na alternância, a atividade e a passividade; ela é, desse modo, uma atividade independente da alternância e sua condição formal de possibilidade: “o eu transfere atividade do eu ao não-eu; suprime, portanto, nessa medida, atividade em si; e isso significa, segundo o que precede: põe em si, por atividade, uma passividade. Na medida em que o eu é ativo no transferir de atividade ao não-eu, o não-eu é passivo; *é-lhe transferida* atividade”²⁷. Já na alternância por *substancialidade*, por sua vez, como nela é posta uma atividade diminuída pela posição da totalidade absoluta, a sua forma pura é *um não-pôr (da totalidade) mediante um pôr da atividade delimitada*: o que falta é posto na totalidade absoluta, *não* é posto na atividade delimitada – o que não está posto pela atividade delimitada, é excluído de sua esfera e posto no restante da totalidade absoluta como não-posto. Fichte chamará a essa atividade independente do eu que torna possível a

²⁶ id., ib., SW I, p. 161, (85).

²⁷ id., ib., SW I, p. 162, (86).

alternância, um *alienar* (*Entäußern*): “é excluído da atividade posta como diminuída um determinado *quantum* da totalidade absoluta, o qual é considerado como não situado nela, mas fora dela (*außer ihr*)”²⁸. O alienar, portanto, é uma atividade independente do eu pela qual ele põe a esfera da totalidade, põe a esfera da atividade diminuída e exclui dessa esfera o *quantum* da totalidade que lhe falta, e que é, por conseguinte, enquanto atividade da forma, uma condição de possibilidade da alternância por substancialidade.

E assim, com esses dois momentos sintéticos prévios à determinação recíproca entre determinação recíproca e não-determinação recíproca, obtemos, pelo lado material, as atividades independentes do eu, na alternância por substancialidade, e do não-eu, na alternância por causalidade; e pelo lado formal, uma atividade independente do eu de transferir, na alternância por causalidade, e uma de alienar, na alternância por substancialidade. Entretanto, com isso, não só foram obtidas as atividades independentes da alternância que buscávamos, mas, conjuntamente a elas, surgiram as distinções entre atividade da forma e atividade da matéria, e forma e matéria da alternância, de sorte que, para a realização do terceiro momento da síntese buscada, na qual a atividade independente e a alternância são sinteticamente unificadas, é preciso unificar previamente essas noções, isto é, unificar a atividade e a alternância em suas respectivas distinções de forma e matéria. Desse modo, pois, o terceiro momento da síntese é novamente constituído por um triplo movimento: 1) a atividade independente da forma e a da matéria determinam-se mutuamente e estão sinteticamente unificados; 2) a forma e a matéria da alternância determinam-se mutuamente e estão sinteticamente unificados; e, enfim, 3) a atividade, como unidade sintética, e a alternância, como unidade sintética, determinam-se mutuamente e estão sinteticamente unificadas, constituindo-se, pois, como um e o mesmo estado sintético. Na síntese final, portanto, todos os termos estão sinteticamente unificados, sendo possível a passagem de um termo a todos os restantes e vice-versa: assim que está posto um termo, estão postos todos os restantes; “a atividade retorna a si mediante a alternância; e a alternância retorna si mesma mediante a atividade. Tudo reproduz a si mesmo e nenhum *hiato* é possível”²⁹. Eles constituem, por assim dizer, um todo que está pura e simplesmente posto e que funda-se sobre si mesmo, e são, no fundo, o que Fichte chamará de um e o mesmo *estado sintético* (*syntetisch Zustände*), no qual as distinções agora empreendidas ocorrem apenas na reflexão filosófica, pois originariamente eles já estão unificados. Esse estado sintético, pois, é a

²⁸ id., ib., SW I, p. 165, (87).

²⁹ id., ib., SW I, p. 170, (90).

imaginação, como veremos, como alternância suprema da substancialidade. Para tanto, é preciso antes passar pela alternância por causalidade, para então expor aquela por substancialidade.

* * *

Como vimos, no conceito da causalidade, a atividade da forma é um *transferir*, *um pôr por um não-pôr*, e a atividade da matéria é uma atividade do não-eu que torna possível o termo inicial de que parte a alternância, uma passividade no eu. Se a atividade da forma determina a da matéria, isso significa que essa própria atividade do não-eu é meramente posta pela atividade do eu de transferir e não tem nenhuma existência exterior à esfera delimitada por essa atividade do eu: “o não-eu é ativo meramente na medida em que é posto como ativo pelo eu (ao qual cabe a atividade da forma), em virtude de um não-pôr. – Sem um pôr por um não-pôr, não há atividade do não-eu”³⁰. Essa maneira de refletir, diz Fichte, funda um idealismo dogmático, explicando todo saber meramente por uma atividade do eu; ele poderia ser exprimido na seguinte formulação: “toda realidade do não-eu é exclusivamente uma realidade transferida do eu”³¹ – o eu suprime pura e simplesmente, sem nenhum fundamento, um *quantum* de atividade em si e o transfere para o não-eu e, desta sorte, explica-se como é possível a representação. Nesses termos, entretanto, embora esse sistema funde-se inteiramente no eu e saiba que tudo o que é posto é posto pelo eu, ele não explica como o próprio eu pode pôr uma negação em si e uma afirmação do não-eu e, por isso, ao afirmar pura e simplesmente uma negação em si, é incompleto e dogmático. Se, ao contrário, é a atividade da matéria que determina a da forma, então não é o transferir que põe a atividade do não-eu, mas é a atividade do não-eu que põe aquele X que aponta a incompletude de um dos termos – a passividade do eu – e, com isso, obriga a pô-lo como termo recíproco de um segundo termo, com o qual ele se alterne. Ou melhor, é a atividade do não-eu que funda o não-pôr de que parte a atividade da forma de transferir: é porque o não-eu causa uma passividade no eu, que este transfere realidade de si para o não-eu: “o não-pôr fica sob a condição de uma atividade do não-eu (...). – Sem uma atividade do não-eu, não há um pôr por um não-pôr”³². Inversamente à primeira maneira de refletir, esta agora funda um realismo dogmático, explicando a representação pela existência pura e simples de uma coisa em si, e que é traduzida na seguinte formulação:

³⁰ id., ib., SW I, p. 172, (91).

³¹ id., ib., SW I, p. 172, (91).

³² id., ib., SW I, p. 172, (91).

“não pode haver um transferir, se já não está pressuposta uma realidade do não-eu independente, uma coisa em si”³³. Tal realismo, ao contrário do idealismo, é completo, pois explica a presença de uma negação no eu, justamente através da atividade do não-eu como fundamento real da passividade do eu, porém, é totalmente infundado, na medida em que afirma a existência de uma coisa transcendente ao eu, permanecendo impossível uma passagem desse fundamento real ao fundamento ideal, isto é, dessa coisa à consciência – afinal, qual seria o fundamento dessa coisa em si? Portanto, nem mera atividade do eu, nem mera atividade do não-eu, é preciso encontrar o meio caminho entre idealismo e realismo dogmáticos, afinal a atividade da forma e a da matéria devem determinar-se mutuamente, não podendo haver uma unilateralidade em sua determinação. Isso significa que ambas as proposições parciais precisam ser sinteticamente unificadas, e que essa síntese é de suma importância, na medida em que serve como modelo para todas as restantes, cabendo a ela “nada menos que solucionar esse conflito e indicar o meio caminho entre idealismo e realismo”³⁴.

Ora, a síntese entre as duas atividades independentes no conceito da causalidade mostra que atividade no não-eu e passividade no eu significam a mesma coisa, de sorte que só é possível falar de uma atividade do não-eu a partir de uma passividade do eu, mas que, inversamente, só é possível falar desta a partir de uma atividade do não-eu. “Assim, diz Fichte, no conceito da causalidade a passividade e a atividade do eu, o não-pôr e o pôr, são plenamente um e o mesmo. Nesse conceito as proposições: o eu não põe algo em si e o eu põe algo no não-eu, dizem o mesmo; não designam ações diferentes, mas uma e mesma ação”³⁵. Se o não-eu nega algo no eu, isso não significa que ele é um ponente, mas apenas supressor e, portanto, oposto ao eu segundo a *qualidade*: ele é o *fundamento real* de uma determinação no eu. No entanto, se o eu não põe algo em si, isso não significa, de modo algum, que o eu não é o ponente, “ele é ponente, mesmo ao não pôr algo, ao pô-lo como negação”³⁶; significa apenas que o eu é ponente apenas *em parte*: ele não é oposto a si segundo a qualidade, mas meramente segundo a *quantidade* – ele é o *fundamento ideal* de uma determinação em si. Ou melhor, o único ponente é o eu e, por isso, ele é o fundamento ideal, mas se ele põe uma passividade em si, isso quer dizer que há nele um não-pôr, que já está dado, pelo qual não se deve perguntar, mas que deve ser referido ao não-eu, como a uma

³³ id., ib., SW I, p. 172, (91).

³⁴ id., ib., SW I, p. 172-3, (91).

³⁵ id., ib., SW I, p. 173, (91).

³⁶ id., ib., SW I, p. 174, (92).

atividade: o eu “*não* põe algo em si; e ele põe no não-eu, é o mesmo: o eu, portanto, é fundamento da realidade do não-eu do mesmo modo como é fundamento da determinação em si mesmo, de sua passividade: é meramente *fundamento ideal*”³⁷. Nesse sentido, o posto *idealiter* no não-eu deve ser *realiter* o fundamento de uma passividade no eu: “o fundamento ideal deve tornar-se fundamento real”. E o é, na medida em que ao pôr atividade no não-eu já há no eu um não-pôr, isto é, uma passividade, e por isso pôr uma atividade no não-eu e pôr uma passividade em si são o mesmo: “algo não *está posto (realiter)* no eu, significa, portanto, manifestamente: o eu não o *põe em si (idealiter)*, e vice-versa: o eu não *põe* algo em si, significa: esse algo não está posto no eu”³⁸. Por isso, Fichte pode concluir: “*fundamento ideal e fundamento real são, no conceito da causalidade, um e o mesmo*”³⁹ – e esta é, pois, a proposição que está no fundamento do *idealismo crítico* que impera na teoria da doutrina-da-ciência e através da qual são unificados idealismo e realismo. Mas prestemos atenção para o que precisamente significa essa síntese: ela não afirma nem que é a atividade de transferir o fundamento da atividade do não-eu, nem que é a atividade do não-eu o fundamento da passividade do eu e de sua atividade de transferir, mas unicamente afirma que se o eu não põe algo em si, é porque algo não está posto nele e que, por isso, o eu deve pôr uma atividade no não-eu, sendo que o não-pôr (*idealiter*) do eu e uma atividade do não-eu, um suprimir (*realiter*) do não-eu, são plenamente uma e a mesma coisa; que, enfim, a atividade da forma e a atividade da matéria são distinguíveis apenas na reflexão. Mas isso significa também que a unificação das atividades da forma e da matéria foi feita pela sua interiorização na alternância da causalidade, quer dizer, a atividade do não-eu deixou de ser considerada como o fundamento (real) da alternância, transcendente a ela, para estar compreendida em seu interior, como algo referido pelo eu a partir da sua passividade; assim também a atividade do eu de transferir não foi mais tratada como o fundamento (ideal) de explicação da alternância, mas como a abstração da mera forma da alternância que, fora dela, é desprovida de sentido. Mas isso significa também, enfim, que a alternância é admitida como dada, que está pressuposto que há um não-pôr do eu ou uma passividade sua, e que estando esta dada, a alternância *assim* ocorre – o que, aliás, já está posto desde a proposição inicial da parte teórica: “o eu se põe como determinado pelo não-eu”, pois a determinação já está aí –; e que, portanto, em uma

³⁷ id., ib., SW I, p. 174, (92).

³⁸ id., ib., SW I, p. 176, (93).

³⁹ id., ib., SW I, p. 175, (92).

fundação do saber teórico, a pergunta pelo fundamento da representação é deixada de lado, mostrando-se que aquilo que, pela mera teoria, poderia supostamente ser posto como seu fundamento, é algo interior à alternância, compreendido por ela, e que se assim é posto, cai-se inevitavelmente no dogmatismo – seja do sujeito, seja do objeto, fazendo-se do fundamento um fundamento meramente representado. É este, pois, o sentido da unificação entre idealismo e realismo e da constituição do idealismo crítico “que impera em nossa teoria” – como diz Fichte:

ele é dogmático contra o idealismo e o realismo dogmáticos, ao provar que nem a mera atividade do eu é o fundamento da realidade do não-eu nem a mera atividade do não-eu é o fundamento da passividade do eu; mas, a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria⁴⁰.

Fora dos limites da teoria, quer dizer, na parte prática da doutrina-da-ciência, como veremos.

Mas até aqui foi empreendido apenas o primeiro momento sintético da determinação recíproca entre atividade e alternância; é preciso dar continuidade à marcha expositiva, passando agora para a síntese entre forma e matéria da alternância por causalidade – e como aqui se trata da mera alternância como alternância, não está em causa a pergunta pelo seu fundamento, seja ideal, seja real, e por isso, não surgirão sistemas filosóficos parciais. Assim, a mera forma da alternância por causalidade é *um surgir por um perecer*, um vir-a-ser por um desaparecer, já a sua matéria é a oposição essencial entre os termos alternantes, isto é, a sua incompatibilidade segundo a qualidade. Se a forma determina a matéria, então, na medida em que os termos se suprimem mutuamente, são eles essencialmente opostos, e se não se suprimem não são essencialmente opostos; se é a matéria que determina a forma, então, inversamente, é apenas sob a condição de que os termos sejam essencialmente opostos, que eles podem suprimir-se. Mas ambos devem determinar-se mutuamente: da mera oposição essencial deve seguir-se o suprimir mútuo, e do suprimir mútuo deve seguir-se a oposição essencial, de modo que eles – o suprimir e a oposição essencial – não podem ser desvinculados entre si, mas indicam a mesma coisa, e não é possível falar de termos essencialmente opostos fora da alternância, nem de um suprimir mútuo dos termos fora da alternância: “é negada a possibilidade de separar um ser em si de um ser na alternância: ambos estão postos como termos recíprocos e, fora da alternância,

⁴⁰ id., ib., SW I, p. 178, (94).

simplesmente não estão postos. – Conclui-se da oposição real o opor, ou a oposição ideal, e vice-versa: oposição real e ideal são o mesmo”⁴¹. E chega-se assim ao mesmo resultado da síntese anterior, agora porém, meramente quanto à alternância.

Agora, enfim, com a atividade independente e a alternância sinteticamente unificadas, é possível empreender a sua unificação suprema: a atividade independente, como unidade sintética, é aquilo que Fichte chama de um *pôr mediato*, isto é, um pôr da realidade mediante um não-pôr da mesma; a alternância, como unidade sintética, é a identidade da oposição essencial e do suprimir real. É preciso unificar ambos os conceitos. Assim, se é a atividade que determina a alternância, então, a mediatidade do pôr é a condição e o fundamento de que a oposição essencial e o suprimir real sejam plenamente um e o mesmo, pois se os termos fossem postos imediatamente, eles seriam postos por si mesmos, porém não *mediante* a oposição do outro – eles não seriam postos como termos recíprocos, mas como realidades em si. Na alternância por causalidade, porém, o eu só pode pôr o não-eu por não pôr a si mesmo, e só pode pôr a si por não pôr o não-eu: “cada um é posto pelo não-pôr do outro, portanto na *oposição*; e em se suprimirem mutuamente. Sua oposição essencial e seu suprimir mútuo são, portanto, idênticos, na medida em que cada termo só é posto pelo não-pôr do outro, e pura e simplesmente de nenhum outro modo”⁴². Nessa medida, a mediatidade do pôr é como uma lei do eu pela qual ele põe a alternância e funda, assim, toda a realidade, tanto do não-eu quanto do eu, e aliás, é a lei da consciência, na qual se exprime que sem um sujeito não há um objeto, e sem um objeto não há um sujeito, isto é, que um objeto só surge mediante um sujeito, mas que este mesmo também só surge em relação com o objeto e que, portanto, ambos surgem apenas através dessa lei do eu ponente como algo posto por ele. Ora, surge aqui, pois, um novo idealismo, chamado por Fichte de *quantitativo*, que supera o anterior meramente *qualitativo*: enquanto este explica a representação pela supressão da atividade do eu pela própria essência do eu, ele é como o sistema da Harmonia Prestabelecida, na qual é inexplicável *como* as representações se desenvolvem a partir do eu. Nesse sentido, o idealismo quantitativo é mais abstrato, pois, como a atividade tem em geral sua lei em si mesma e é uma atividade mediata absolutamente porque o é, as representações desenvolvem-se a partir do eu segundo essa lei de sua natureza, não sendo necessário suprimir nenhuma atividade no eu, embora, por outro lado, a própria lei não possa ser explicada. No entanto, como todo idealismo

⁴¹ id., ib., SW I, p. 181, (95).

⁴² id., ib., SW I, p. 183, (96).

dogmático, o idealismo quantitativo é incompleto e não se eleva tão alto quanto deve, afinal ao postular pura e simplesmente a existência da lei da mediatidade, ele põe pura e simplesmente uma *finitude* do eu – o eu é finito, porque é finito –, o que, certamente, é contraditório, pois, diz Fichte, o finito está sempre delimitado por seu oposto, “e finitude absoluta é um conceito que contradiz a si mesmo”⁴³.

Se, ao contrário, é a alternância que determina a atividade, então, é a oposição essencial e o suprimir mútuo que determinam a mediatidade do pôr, isto é, é porque a essência dos termos consiste em sua oposição, que eles só podem ser postos mediamente, de modo que a oposição essencial é que é pura e simplesmente e não pode ser explicada, enquanto que a mediatidade é explicada por ela. Surge aqui, com efeito, um realismo *quantitativo* que supera o realismo anterior, meramente *qualitativo*. Enquanto este afirma a existência em si de um não-eu independente, que causa uma impressão sobre o eu, repelindo a sua atividade e explicando assim a representação, o realismo quantitativo, por sua vez, “reconhece que o pôr da realidade no não-eu só ocorre, para o eu, segundo o princípio de razão”, mas, por isso mesmo, cala-se sobre a origem da atividade do eu repelida e afirma apenas “a presença real de uma limitação do eu, sem qualquer intervenção própria do mesmo”⁴⁴ – a limitação aparece como um *factum*, ela está aí pura e simplesmente e está vedada a investigação sobre o seu fundamento. No entanto, justamente segundo o princípio de razão, o realismo quantitativo precisa referir essa limitação “a algo no não-eu, como seu fundamento real; mas sabe que essa lei [o princípio de razão] se encontra meramente nele e não se deixa iludir por isso”⁴⁵. Sabendo que todo pôr parte do eu, esse realismo mais abstrato sabe também que mesmo o não-eu, posto como fundamento real da limitação no eu, é posto pela razão e, portanto, idealmente, e por isso esse realismo é quantitativo e não qualitativo, como o outro, que, mais ingênuo, desconhecia que fundamento real e fundamento ideal são o mesmo. Ora, o presente realismo é o idealismo crítico da *Crítica da Razão Pura* de Kant – “Kant não estabeleceu outro nem, no nível da reflexão em que se havia colocado, podia ou queria estabelecer” –, justamente aquele que admite a presença real de uma determinação no eu, que sabe que fundamento real e ideal são o mesmo, mas que, ao fazer a *Crítica* como propedêutica ao sistema, não explica essa limitação, exprimindo-a contudo pela posição de uma finitude contingente como um

⁴³ id., ib., SW I, p. 185, (97).

⁴⁴ id., ib., SW I, p. 185, (98).

⁴⁵ id., ib., SW I, p. 186, (98).

factum. Nesses termos, esse realismo supera o qualitativo como infundado e supérfluo, porque explica, através da oposição essencial que funda a mediatidade do pôr, o que deveria ser explicado por ele, a saber, a presença de um objeto na consciência. Porém, como realismo em geral, esse realismo comete o mesmo erro que o qualitativo: ele “não é capaz de explicar como uma determinação real pode tornar-se ideal, como uma determinação presente *em si* pode tornar-se uma determinação *para o eu ponente*”⁴⁶. Afinal, ele afirma a presença real de uma limitação, mas não explica como o eu é consciente disso.

Nem idealismo, nem realismo dogmáticos, é preciso que a atividade e a alternância determinem-se mutuamente e constituam uma unidade sintética. Isso significa que a mediatidade do pôr, pela qual se põe por um não-pôr, e a oposição essencial, pela qual um termo só é pela oposição ao outro, são um e o mesmo e só são distinguíveis pela reflexão. Significa também, todavia, que aqui não se faz mais referência a uma presença real no eu de uma determinação para explicar a alternância, nem, tampouco, se faz apelo a um lei do eu que põe a alternância, mas é unicamente admitido que há a alternância e que, assim sendo, ela se alterna desta maneira. Desta sorte, quando Fichte afirma que, “falando-se do eu, é totalmente igual que se diga: ele é *posto* nessa relação, ou: ele *se põe* nessa relação. Ele só pode ser posto nela (*realiter*) na medida em que nela se põe (*idealiter*); e só pode pôr-se nela na medida em que nela é posto, porque pelo mero eu pura e simplesmente posto não está posta uma tal relação”⁴⁷, há de se notar que, novamente aqui, fundamento ideal e fundamento real são um e o mesmo, mas que, principalmente, quando se trata de que o eu é *posto* nessa relação, isto é, posto *realiter*, não é dado o fundamento dessa alternância, mas meramente dito que ela não se segue do “mero eu pura e simplesmente posto”. Portanto, dada a alternância, ela se alterna assim, precisamente segundo uma lei: o eu é meramente o contrário do não-eu e nada mais; e o não-eu o contrário do eu e nada mais, de modo que dada a alternância, cabe ao eu pôr tanto a si quanto o não-eu apenas mediatamente: “é lei para o eu”, dirá Fichte, pôr um pela não posição do outro. Donde se vê aqui, mais claramente, que eu e não-eu, isto é, sujeito e objeto, não consistem em nada fora e independentemente da alternância, mas são, por isso mesmo, conteúdos objetivos, compreendidos pela alternância: “o não-eu independente dessa alternância não deve ser denominado objeto, nem o eu independente dela sujeito. – Assim, sujeito é aquilo que

⁴⁶ id., ib., SW I, p. 187, (98).

⁴⁷ id., ib., SW I, p. 188, (99).

não é objeto e não tem até agora nenhum outro predicado; e objeto é aquilo que não é sujeito e não tem até agora nenhum outro predicado”⁴⁸. Não há mais, pois, referência às causas da alternância, mas eu e não-eu que aparecem nela já aparecem em seu interior, por isso se o eu se põe nessa relação e põe a si, ele suprime o não-eu, afirma o sujeito e surge assim uma liberdade representada do sujeito sobre o objeto; se ele põe o objeto, ele suprime o sujeito e surge nele uma passividade, referida como provinda do não-eu, mas que, lembremos, é uma passividade ideal, que se explica pelo objeto posto, portanto, também idealmente – só assim, pois, “a passividade (ideal) do eu e a atividade independente (ideal) tanto do eu quanto do não-eu estão perfeitamente explicadas e fundadas”⁴⁹. A lei que rege a alternância está aí, e está aí como uma determinação, pela qual não é possível perguntar pelo seu fundamento; se assim o fizéssemos, ele teria de ser buscado nos extremos da síntese: ou no pôr do eu – mas, então, retornaríamos ao idealismo quantitativo, ou na passividade do eu – e então, retornaríamos ao realismo quantitativo:

o resultado da síntese que acabamos de estabelecer é que nenhum dos dois tem razão; que essa lei não é meramente subjetiva e ideal, nem meramente objetiva e real, mas que seu fundamento tem de estar *ao mesmo tempo no objeto e no sujeito*. Quanto a saber, porém, como esse fundamento se encontra em ambos, a investigação é por ora vedada, e quanto a isso resignamo-nos a nossa ignorância; e este é, então, o idealismo quantitativo crítico⁵⁰.

* * *

Com efeito, com a síntese por causalidade entre atividade independente e alternância, problemas centrais da marcha expositiva foram resolvidos: em primeiro lugar, mostrou-se que mesmo quando o eu é passivo, ele também é ativo, através da atividade de transferir, e que, dessa forma, o problema surgido anteriormente de que, pela mera causalidade, era posto apenas que o não-eu determina, mas que o eu não era consciente dessa determinação, foi solucionado. Afinal, pela síntese agora empreendida, foi indicada a lei da consciência de que não há sujeito sem objeto, nem objeto sem sujeito, de modo que se o eu põe o não-eu, ele também põe mediatamente a si mesmo,

⁴⁸ id., ib., SW I, p. 189, (99).

⁴⁹ id., ib., SW I, p. 190, (100).

⁵⁰ id., ib., SW I, p. 190, (100). Uma passagem de Torres Filho é esclarecedora aqui, quanto ao caráter reflexionante do idealismo crítico estabelecido na teoria: “só o idealismo da doutrina-da-ciência é crítico, e ele o é precisamente por ser *reflexionante*: permanecendo livremente na alternância, pode demorar-se na *determinação recíproca*, sem se tornar *determinante*. Em suma, suspende a pergunta pelo fundamento-de-determinação, e não aplica ainda o *princípio de razão*. (...). A postulação desse *fundamento* prematuro, por sua vez, a busca desse chão (*Grund*), aquém da unidade absoluta, obedece sempre ao modelo dos sistemas dogmáticos”. TORRES, *Fo Op. Cit.*, p. 221.

como não posto, e que, portanto, eu e não-eu só são postos mediatamente. Em segundo lugar, a síntese apresentou o idealismo crítico, como meio caminho entre o idealismo e o realismo dogmáticos, mostrando que, no interior da alternância, fundamento real e fundamento ideal são um e o mesmo e que nada pode ser posto pelo eu se não é posto no interior da alternância. No entanto, pela mera causalidade, já está dado um objeto que deve se alternar com o sujeito e ela afirma apenas que, estando eles dados, eles se alternam mediatamente; não está indicado, porém, como o objeto é produzido pelo sujeito, e como o objeto e o próprio sujeito aparecem como conteúdos objetivos da alternância – é por isso, aliás, que o idealismo crítico, tal como deduzido até essa síntese, foi comparado ao realismo quantitativo da *Crítica da Razão Pura*, no qual já está dado um sujeito transcendental ao qual se opõe um diverso dado que designa o elemento empírico do saber. – A diferença entre esse realismo quantitativo e a síntese que a doutrina-da-ciência empreendeu entre ele e o idealismo quantitativo, é que a síntese mostrou que ele é um momento parcial da dedução e que esta deve ir ainda mais fundo para explicar o saber teórico: a *Crítica* é uma propedêutica ao sistema do idealismo transcendental e que pode, no ponto de vista em que se situa, pressupor como dados tanto a oposição entre um sujeito e um objeto, entre uma forma *a priori* e uma matéria bruta informe *a posteriori*, como também o limite do eu com o qual ele se alterna – e por isso, foi dito que pela *Crítica* é afirmada a presença real de uma limitação no eu. Entretanto, isso não pode ocorrer em uma doutrina-da-ciência: tem de ser mostrado que o limite deve ser posto pelo próprio eu, que ele tem de ser produzido pelo eu, como o objeto com o qual ele se alterna, e que, assim sendo, não está posta a presença real de uma limitação, mas o que há é uma determinabilidade em geral do eu, que, ao ser fixada, torna-se uma determinação. Com isso, todavia, encaminhamo-nos para a nova síntese a ser empreendida, tal como deduzida pela exposição, a saber, a síntese entre atividade e alternância no conceito da *substancialidade*.

Em um primeiro momento, a síntese da substancialidade unifica a atividade da forma e a da matéria. A atividade da forma, como vimos, é um alienar: um não-pôr por um pôr absoluto, o pôr de algo como *não-posto*, pelo pôr de um outro como *posto* – a negação de um pela afirmação do outro –, o que significa que o não-posto não é simplesmente negado ou aniquilado, mas é *excluído* de uma esfera determinada: o que não está posto nessa esfera determinada é posto como não-posto, como *excluído* dela por não ser aquela esfera. Assim, diz Fichte, a atividade formal “é um excluir de uma esfera

determinada, preenchida e tendo, nessa medida, totalidade (do nela contido)”⁵¹. Mas para que o excluído seja posto como não-posto, é preciso que a esfera do posto, como totalidade A, não seja a totalidade pura e simples, do contrário, a esfera excluída não seria posta como não-posta, mas seria pura e simplesmente não posta – ela seria aniquilada. Por conseguinte, para haver a alternância é preciso que haja também uma atividade que ponha ambas as esferas: a esfera A, como totalidade determinada, isto é, posta, e a esfera B, como indeterminada, ou como a esfera não-A, isto é, posta como não-posta. “O pôr de uma tal *esfera superior, que abrange em si a ambas, a determinada e a indeterminada*”⁵², seria a atividade da matéria, que põe a razão de referência entre ambos os termos da alternância. Se é postulado que a atividade da forma determina a da matéria, então somente na medida em que algo é excluído da totalidade absoluta e posto como não contido nela, pode ser posta uma esfera mais compreensiva, mas indeterminada, que inclui a ambas; o excluir, assim, é a condição sob a qual é possível uma esfera superior, enquanto que o excluir ocorre pura e simplesmente e sem nenhum fundamento. Essa maneira de refletir é a do idealismo quantitativo: “o eu põe um objeto, ou exclui algo de si, pura e simplesmente porque exclui e por nenhum fundamento superior; somente por esse excluir torna-se possível a esfera superior do pôr em geral”⁵³. Se é a atividade da matéria que determina a da forma, então, é a esfera mais compreensiva, que contém as esferas do eu e do não-eu, que está posta sem nenhum fundamento, e somente por isso, é possível o excluir, como ação do eu. Essa maneira de refletir é a do realismo qualitativo que afirma a existência pura e simples de um eu e de um não-eu, como opostos, inteiramente transcendentem à alternância, e “o eu é um ser representante, que deve orientar-se pela índole das coisas em si”⁵⁴. Por fim, contudo, ambas as atividades devem determinar-se mutuamente e nenhuma ser a condição da outra: “porque o eu deve excluir algo de si, deve ser e ser posta uma esfera superior, e porque uma esfera superior é e está posta, o eu tem de excluir algo de si”⁵⁵ – há um não-eu, porque o eu se opõe algo, e o eu se opõe porque um não-eu é e é posto. Esse resultado é, pois, o idealismo crítico, no qual fundamento ideal e real são um e o mesmo.

No segundo momento da síntese, é preciso unificar a forma e a matéria da alternância. A forma da alternância é o excluir e ser-excluído mútuo dos termos

⁵¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 192, (101).

⁵² id., ib., SW I, p. 192, (101).

⁵³ id., ib., SW I, p. 193, (102).

⁵⁴ id., ib., SW I, p. 194, (102).

⁵⁵ id., ib., SW I, p. 194, (102).

recíprocos da totalidade absoluta, um pelo outro, de modo que se A é posto como totalidade absoluta, B é excluído de sua esfera e posto na esfera indeterminada, mas determinável A+B, e se, inversamente, se reflete sobre B como posto, A é excluído da totalidade absoluta, isto é, ele não é mais a totalidade, mas é, junto com B, parte de uma esfera determinável (A+B), esta sendo agora a totalidade. Mas a forma da alternância exige uma matéria, pois só por ela permanece indeterminada qual é a totalidade que está no fundamento da alternância – se é o A posto, ou a esfera A+B. Essa indeterminação e indeterminabilidade não podem, entretanto, permanecer, afinal sem a distinção entre as totalidades, não são distinguíveis os termos da alternância e há apenas uma totalidade, um só termo recíproco, tornando assim impossível a própria alternância. Nesse sentido, é preciso pressupor a determinabilidade da totalidade, “e essa determinabilidade é a *matéria da alternância*, aquilo em que a alternância tem continuidade e unicamente pelo qual a mesma é fixada”⁵⁶. Se a forma determina a matéria da alternância, então, o excluir mútuo é o que determina a totalidade exigida pela matéria: é ele que indica qual das duas totalidades possíveis é a totalidade absoluta e de qual delas se tem de partir, não havendo, pois, nenhum fundamento de determinação senão o próprio excluir – se pelo A pura e simplesmente posto B é excluído, A é a totalidade; se se reflete sobre B e não se considera A como totalidade, a totalidade é A+B, de modo que “não é em geral possível nenhum fundamento de determinação, a não ser por relação”⁵⁷. Se, por outro lado, é a matéria que determina a forma, isso significa que é a determinabilidade da totalidade que determina o excluir mútuo: ou o A determinado ou o A+B determinável é a totalidade absoluta e o outro não o é, havendo, pois, um fundamento de determinação prévio. “– Portanto, há um fundamento absoluto da totalidade, e esta não é exclusivamente relativa”⁵⁸. Mas, enfim, ambas, forma e matéria, devem determinar-se mutuamente, isso significa: “fundamento absoluto e relativo de determinação da totalidade devem ser um e o mesmo; a relação deve ser absoluta e o absoluto não deve ser nada mais que uma relação”⁵⁹. Isto é, deve haver uma regra para a determinação, mas não uma que estabeleça uma maneira em detrimento da outra, porém aquela que estabeleça “ambas como a serem determinadas mutuamente uma pela outra. – Nenhuma das até agora consideradas como tal é a totalidade buscada, e somente ambas determinadas

⁵⁶ id., ib., SW I, p. 196, (103).

⁵⁷ id., ib., SW I, p.198, (104).

⁵⁸ id., ib., SW I, p. 198, (104).

⁵⁹ id., ib., SW I, p. 199, (104-5).

mutuamente uma pela outra constituem essa totalidade”⁶⁰. Trata-se, assim, de uma relação entre duas maneiras de determinação – a por relação e a absoluta – e só por essa relação é estabelecida a totalidade buscada. Pela determinação relativa, é dito: tanto faz o fundamento da determinação, sujeito ou objeto; pela determinação absoluta, é dito: ou o sujeito ou o objeto é o fundamento da determinação; pela síntese agora empreendida, é dito: sujeito e objeto só surgem na *relação* total da determinação, isto é, na determinabilidade, por isso: A é determinado por A+B e B é determinado por A+B, ou, como diz Fichte, “o determinável deve ser determinado pelo determinado e o determinado pelo determinável; e a unidade que surge daí é a totalidade que buscamos”⁶¹. Eis então a unidade entre forma e matéria da alternância: como falar de um excluir mútuo dos termos recíprocos, se ambos já não estão postos; e como falar de uma totalidade – ou A ou A+B – sem fazer referência ao excluir, sendo que, na verdade, trata-se de uma e a mesma coisa o excluir e a totalidade? E eis que determinado e determinável são conceitos recíprocos, que só adquirem significação no interior da relação estabelecida, em que um determina o outro: “o determinado e o determinável devem determinar-se mutuamente, significa manifestamente: a determinação do a-ser-determinado consiste justamente em ser ele um determinável. Ele é *um determinável*, e nada mais; nisso consiste sua essência inteira. – Essa determinabilidade é a totalidade buscada”⁶². Por sua vez, é essa determinabilidade que indica o *quantum* determinado, isto é, a esfera na qual há a determinação em geral, tanto do eu quanto do não-eu: toda determinação está no interior dessa determinabilidade, como totalidade, e não há nenhuma outra determinação para além de seus limites. Mas indica também, e sobretudo, que sujeito e objeto, determinado e determinável, são conteúdos resultantes da alternância toda, da determinação mútua de ambas as totalidades, e não têm qualquer significação ou determinação fora dela: “as duas esferas, diz Fichte, caem uma dentro da outra e, uma vez unificadas, preenchem uma única esfera *delimitada*; nessa medida a determinação do eu consiste na *determinabilidade por sujeito e objeto*”⁶³ – sendo que a determinabilidade toda só ocorre se não somente A+B é determinado por A, mas também conjuntamente por B, do contrário, estaria já fixado um determinado, um sujeito, para além da alternância, e não haveria mais determinabilidade, mas uma determinação. E assim, pois, a alternância consiste na determinabilidade em geral, na

⁶⁰ id., ib., SW I, p. 199, (105).

⁶¹ id., ib., SW I, p. 200, (105).

⁶² id., ib., SW I, p. 200, (105).

⁶³ id., ib., SW I, p. 200-1, (105).

qual eu e não-eu, sujeito e objeto, são ao mesmo tempo determinado e determinável, um pelo outro, e por isso, Fichte pode concluir: “a totalidade consiste meramente na relação completa [A+B por A e também por B], e não há em geral nada fixo em si, que a determine. A totalidade consiste na completude de uma *relação (Verhältnis)*, e não em uma *realidade (Realität)*”⁶⁴. O que se exprime mais claramente, pois, na própria definição de substância e acidente que emerge com essa síntese: os termos da relação são os acidentes, a totalidade deles é a substância, mas na substância não há nada de fixo, mas antes uma mera alternância dos termos, de seus acidentes; se a determinação deve ocorrer, então ela tem de partir de um dos termos da alternância que, para tanto, deve ser fixado, “mas não está fixado *absolutamente*; pois posso do mesmo modo partir de seu termo oposto; e então aquele termo que era antes essencial, fixado, fixo, é contingente. (...). Não se deve pensar em um substrato que perdura, em um eventual portador dos acidentes; cada acidente é, de cada vez, *seu próprio* portador e portador do acidente *oposto*, sem que precisasse ainda para isso de um portador particular”⁶⁵.

Com isso, enfim, é possível dar o passo final na exposição do saber teórico e unificar, então, no conceito da substancialidade, a atividade independente, sinteticamente unificada, e a alternância, sinteticamente unificada. A atividade independente, viu-se, já é a síntese entre uma atividade da forma, um alienar, e uma atividade da matéria, o pôr de uma esfera superior que abrange em si a esfera determinada (A) e a esfera indeterminada (B), cuja resultado foi que, nela, fundamento ideal e fundamento real são o mesmo: porque o eu deve excluir algo, deve ser posta uma esfera superior e porque uma esfera superior está posta, o eu deve excluir algo de si. Ora, essa atividade pode expressa como um “*absoluto coligir (Zusammenfassen)* e *fixar (Festhalten)* de opostos, um subjetivo e um objetivo, no *conceito da determinabilidade*, em que os mesmos são, todavia, também opostos”⁶⁶. Porque unifica na alternância um subjetivo e um objetivo, como termos opostos, sem que um suprima o outro, isto é, sem que pela sua alternância os opostos sejam sintetizados em um conceito superior, a atividade colige os opostos e os fixa, permitindo assim a sua mútua determinabilidade – função que será desempenhada, como veremos, “pela faculdade do eu que é ativa na síntese (a imaginação)”. A alternância, por sua vez, consiste na relação entre duas esferas – A+B determinado por A e A+B determinado por B –, e o excluir mútuo dos

⁶⁴ id., ib., SW I, p.204-5, (107).

⁶⁵ id., ib., SW I, p. 204, (107).

⁶⁶ id., ib., SW I, p. 205, (108).

termos e a esfera compreensiva são uma e a mesma coisa, por isso, nessa relação não há determinação, mas determinabilidade, e a dificuldade toda está em pensar em uma relação sem algo que esteja em relação: “A não é para ser pensado e B não é para ser pensado; mas é para ser pensado o *coincidir* (*Zusammentreffen*) – o *engrenar* de ambos, e é meramente esse seu ponto de unificação”⁶⁷. Nesses termos, a síntese entre atividade e alternância é uma síntese entre o *coligir* e o *coincidir*, entre o *Zusammenfassen* e o *Zusammentreffen*, na qual, se o *Zusammenfassen* indica pelo *Fassen* uma atividade do eu de apreender (em conjunto), e se o *Zusammentreffen* indica pelo *Treffen* que se trata de duas coisas que se encontram e que, portanto, já estão dadas, será mostrado que *Fassen* e *Treffen* são a mesma coisa e que a atividade subjetiva e a situação objetiva são o mesmo – e que não sem razão Fichte chamou a essa síntese final de *estado sintético*.

Se é a atividade que determina a alternância, então o coincidir dos termos opostos fica sob a condição do coligir do eu que, como atividade absoluta, põe um objetivo e um subjetivo e unifica a ambos, e “apenas no eu e exclusivamente por força dessa ação são eles termos recíprocos; exclusivamente por força dessa ação eles coincidem”⁶⁸. Essa maneira de refletir é, já se vê, idealista, pois a representação é explicada unicamente por uma espontaneidade absoluta do eu: “representar consiste em pôr o eu um subjetivo e opor a esse subjetivo um outro como objetivo, e assim por diante”, tendo início, dessa forma, uma série de representações na consciência, na qual o eu é “tal como põe, como se põe, e porque se põe como tal”⁶⁹. Certamente, esse idealismo é mais abstrato e vai mais longe que o idealismo quantitativo, posto na síntese por causalidade, pois, além de pensar a partir da lei da mediaticidade do pôr, segundo a qual não pode ser posto um objetivo sem que seja suprimido um subjetivo e vice-versa – explicando-se assim a alternância das representações –, esse idealismo agora presente ainda acrescenta a condição de que ambos os opostos devem ser sinteticamente unificados, de que ambos devem ser postos por um e mesmo ato do eu, pelo qual ele colige e fixa os opostos. No entanto, como todo idealismo dogmático, “esse idealismo não explica completamente o que deve ser explicado”, pois ele pressupõe que os opostos já estejam presentes no eu sem qualquer fundamento, ou melhor, ele parte de uma faticidade e pressupõe “algo já presente no eu, em que algo é determinado como subjetivo e algo outro lhe é oposto como objetivo”; e embora até fosse possível explicar a presença do subjetivo pelo pôr do

⁶⁷ id., ib., SW I, p. 207, (109).

⁶⁸ id., ib., SW I, p. 208, (110).

⁶⁹ id., ib., SW I, p. 209, (110).

eu pura e simplesmente, não é possível explicar a presença do objetivo, “pois este está pura e simplesmente não posto pelo pôr do eu”⁷⁰. Na verdade, como todo idealismo dogmático, esse idealismo não explica a passividade do eu e precisa, assim, postular pura e simplesmente uma finitude absoluta – o que não engrandece tanto ele, portanto, em relação ao idealismo quantitativo.

Inversamente, se é a alternância que determina a atividade, é o coincidir dos opostos na consciência que está no fundamento do coligir do eu, tornando-o assim possível. Decerto, com isso, elimina-se a dificuldade com a qual se defrontou o idealismo, na medida em que é compreendido como o objetivo pode estar presente no eu para sua exclusão e oposição ao subjetivo. “O objetivo a ser excluído, diz Fichte, não precisa estar presente; pode estar presente, para o eu, meramente, por exprimir-me assim, um travo (*Anstoß*)⁷¹, isto é, é preciso que o subjetivo por um fundamento qualquer, que simplesmente esteja fora da atividade do eu, não possa ser estendido além”⁷²; ora, essa impossibilidade do subjetivo de ir além dá ao eu a tarefa de delimitar a si mesmo, o que ocorre por contraposição, isto é, o eu tem de opor algo objetivo ao subjetivo a ser delimitado e unificar sinteticamente a ambos, de modo que dessa forma a representação pode ser deduzida. Assim, a alternância, o coincidir dos opostos, está dada e é ela que está no fundamento da atividade de coligir. Eis aqui um realismo mais abstrato que todos os anteriores e, nesse sentido, mais crítico também: não é admitido nele nem um não-eu presente fora do eu, como fazia o realismo qualitativo, nem sequer uma determinação presente no eu, como fazia o quantitativo, mas meramente essa tarefa de uma determinação a ser empreendida por ele próprio, e que justamente por isso não é uma determinação dada, posta para o eu como um objeto do saber, mas uma mera determinabilidade – que se tornará determinação, por sua vez, somente quando for fixada. Entretanto, como todo realismo, esse realismo não explica a passagem do não-eu ao eu, e se a determinabilidade do eu está posta, ela está posta, porém, sem nenhuma intervenção do eu e, na verdade, não está posta para o eu, ela está posta “*para algo fora do eu*, mas não por e *para o eu*”⁷³. O eu, todavia, como se põe pura e simplesmente porque se põe, só é determinável ao se pôr como determinável e só assim pode se

⁷⁰ id., ib., SW I, p. 209, (110).

⁷¹ Seguimos aqui a tradução de Torres Filho de *Anstoß* por travo. A explicação, porém, para essa tradução e para o que significa de fato esse *Anstoß* se darão somente no capítulo seguinte.

⁷² id., ib., SW I, p. 210, (110).

⁷³ id., ib., SW I, p. 211, (111).

determinar. O que já indica, pois, em que direção deve se encaminhar a síntese final entre o coligir e o coincidir.

Com efeito, se não explicar, a síntese final deve pelo menos indicar a origem da presença do objetivo – o que não fazia o idealismo – e fazê-lo para o próprio eu – o que não fazia o realismo. É preciso então, diz Fichte, *admitir* certas condições que satisfaçam as exigências que os momentos anteriores fizeram, para que a síntese seja completa: é preciso admitir que o travo sobre a atividade do eu, através do qual surge ao eu a tarefa de delimitação, não esteja presente sem a intervenção do eu, “mas ocorreria justamente sobre sua atividade no pôr de si mesmo; que, por assim dizer, sua atividade que se esforça para ir mais além seria repelida de volta a si mesma (refletida), do que se seguiria então muito naturalmente a auto-delimitação, e desta todo o restante que foi exigido”⁷⁴. Isto é, para que o travo seja um travo sobre o eu, ele precisa ocorrer sobre a atividade do eu, pela qual ele se esforça ao infinito, e sem essa atividade que vai ao infinito não se poderia afirmar um travo, pois a delimitação da atividade do eu poderia ser posta pelo seu próprio conceito, justamente no caso em que se afirma uma finitude pura e simples – é apenas porque, por si só, o eu iria ao infinito que, se ocorre uma resistência contra ele, necessariamente esse impedimento deve ser referido a algo fora dele. Essa atividade que vai ao infinito não é ainda a atividade a ser unificada na presente síntese, mas é uma condição de possibilidade do travo e, como tal, é exterior a alternância. Ora, a atividade de delimitação do eu, a própria atividade teórica que está em questão, é condicionada pelo travo, pois é por esse impedimento que o eu é levado por sua atividade, agora teórica, a se delimitar a si mesmo e, para isso, opor a si um objetivo como limite da sua atividade impedida, que aparece agora para ele como o subjetivo. E é assim, dessa forma, que é posta a alternância como atividade teórica. Há de se notar, porém, que a atividade que vai ao infinito e o próprio travo sobre ela não são termos da alternância, mas, como suas condições de possibilidade, são exteriores a ela. Vejamos.

Fichte dirá que os opostos que se alternam não podem ter nada em comum, não havendo entre eles nenhum ponto de unificação. Como opostos absolutos, eles devem ser o finito e o infinito, pois todo finito não é oposto entre si, mas é igual no conceito do determinável e é finito justamente porque recebe uma determinação; infinito, ao contrário, é aquilo que não pode receber qualquer determinação e, por isso, é

⁷⁴ id., ib., SW I, p. 212, (111).

indeterminável, de sorte que “não há nada diretamente oposto e igual entre si em nenhum índice, a não ser o finito e o infinito e, por conseguinte, têm de ser esses os opostos de que se trata aqui”⁷⁵. Têm de ser os opostos que devem ser um e o mesmo, e infinitude e delimitação devem ser unificados em um e o mesmo termo sintético, o que significa que “sem infinitude, não há delimitação; sem delimitação não há infinitude”. Se a atividade do eu não fosse ao infinito, e não se esforçasse ao infinito mesmo depois do travo, o eu não poderia delimitar ele próprio a sua atividade, pondo um limite à mesma: a delimitação estaria inscrita no próprio eu e seria dada pura e simplesmente uma finitude – o que é uma contradição – e, além disso, o eu afinal cederia à resistência, seria, por isso, anulado e então não poria em geral. Por sua vez, para o eu limitar-se para si mesmo é preciso que ele ponha um limite onde sua atividade é travada e o faz ao pôr, para além da resistência, um limite indeterminado, infinito, que circunscreve a atividade delimitada ou diminuída. Na verdade, o eu produz esse limite, que é justamente o B da alternância: “o eu deve limitar-se, isto é, nessa medida, pôr-se como não se pondo; deve pôr nesse âmbito o limite indeterminado, ilimitado, infinito (acima=B); e, se deve fazê-lo, tem de ser infinito”⁷⁶. Sem infinitude, portanto, não há delimitação. Mas se o eu não se delimitasse, ele também não seria infinito – não seria infinito para ele. O eu é posto por ele próprio como o que ele é, ele é aquilo como o qual ele se põe; se ele é infinito, isso significa que ele se põe infinito, *determina-se* pelo predicado da infinitude, tentando conferir a si essa sua atividade que vai ao infinito e contra a qual ocorre o travo: “por conseguinte, o eu deve também, ao mesmo tempo, em uma e mesma ação indivisa e indistinguível acolher de novo em si essa atividade (determinar A+B por A)”⁷⁷. Ocorre que se o eu a acolhesse, ela estaria *determinada* e não seria mais, por isso, infinita, mas então seria posta uma finitude, mesmo que sob o predicado da infinitude, de sorte que se a atividade deve ser infinita, ela tem de ser novamente posta fora do eu, no infinito (=B); no entanto, novamente, o eu tenta conferir B a si e, novamente, não o consegue e é justamente porque a atividade infinita não pode ser acolhida e ao mesmo tempo é excluída que ocorre a síntese exigida, que não é, notemos, uma unificação em um conceito, mas o oscilar entre a determinação, o finito, e a indeterminação, o infinito, que são assim opostos na alternância. Ora, essa alternância é a atividade de uma faculdade que oscila entre os opostos absolutos e, nesse oscilar, unifica-os. Essa faculdade é a

⁷⁵ id., ib., SW I, p. 214, (113).

⁷⁶ id., ib., SW I, p. 214, (113).

⁷⁷ id., ib., SW I, p. 215, (113).

imaginação: “a imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito; e portanto, através dela, A+B é certamente determinado pelo A e *ao mesmo tempo* pelo B indeterminado, e essa é a síntese da imaginação”⁷⁸. E aliás, é por não unificar em um conceito o infinito na forma do finito, mas oscilar entre eles, que o limite do eu não é um limite fixo, já dado como algo determinado, como uma determinação do eu já presente nele, pois se assim fosse, o eu seria meramente finito, isto é, ele seria um mero objeto de determinação, mas nunca ao mesmo tempo o sujeito também – o que está justamente em questão aqui. Assim, não há certamente determinação, mas o que há é a determinabilidade do eu:

essa faculdade [a imaginação] põe, em vista de uma determinação do sujeito, um limite infinito, como produto de sua atividade que vai ao infinito. Tenta conferir a si essa atividade (determinar A+B por A); se o fizesse efetivamente, não seria mais *essa* atividade; como posta em sujeito determinado, estaria ela mesma determinada e, portanto, não seria infinita; a imaginação é, por isso, repelida de novo para o infinito (é-lhe dada como tarefa a determinação de A+B por B). Portanto, o que há é exclusivamente a determinabilidade, a idéia da determinação, inalcançável por esse caminho, e não a própria determinação⁷⁹.

Por isso, a imaginação não tem nenhum ponto de apoio fixo na alternância, nem no subjetivo nem no objetivo, mas ela oscila entre eles sem se fixar em nenhum dos dois e é, como mera alternância, a totalidade dos seus acidentes, sem que estes tenham algum portador comum. A determinação só acontece quando a imaginação é fixada pela razão a acolher o objetivo no subjetivo e então a alternância tem um ponto fixo, um dos termos opostos, justamente aquele do qual parte.

Agora, então, pelo oscilar da imaginação entre A e B, isto é, entre A+B determinado por A e A+B determinado por B, o subjetivo e o objetivo, é possível apresentar a unificação sintética buscada pela exposição filosófica entre o coligir e o coincidir. A síntese entre ambos ocorre em três momentos que constituem, todavia, uma e mesma ação e são indissociáveis: o coincidir dos opostos surge apenas através da produção do limite (B) pelo próprio eu, isto é, o *Zusammentreffen* é “um produto daquele que apreende (*Auffassende*), no e para o apreender (*Auffassen*)”⁸⁰ – primeiro momento, produção do limite que constitui a tese absoluta da imaginação, na qual ela é pura e simplesmente produtiva. Estando o eu e esse produto de sua atividade opostos, os coincidentes estão postos, mas nenhum está posto no limite – segundo momento, antítese

⁷⁸ id., ib., SW I, p. 216-7, (114).

⁷⁹ id., ib., SW I, p. 216, (114).

⁸⁰ id., ib., SW I, p. 215, (113).

da imaginação. Mas para que ambos não se suprimam mutuamente, eles devem ser unificados, o eu tenta conferir a si a atividade, não consegue, os opostos subsistem um ao lado do outro e “os próprios delimitantes são coligidos (*zusammengefasst*) no limite” – terceiro momento, síntese da imaginação, que aqui é reprodutiva. A imaginação, portanto, é uma atividade que é, ao mesmo tempo, uma alternância e uma alternância que é uma atividade – ela é uma atividade que alterna. Nesses termos, enfim, é possível dar a sua definição por extenso:

essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repellido, pondo-o fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da *imaginação*⁸¹.

* * *

Com a imaginação, então, estão desfeitas todas as dificuldades encontradas no caminho, tudo o que era para ser sintetizado foi sintetizado e está explicada, por fim, a proposição inicial de que partiu a exposição filosófica. Essa proposição era: o eu se põe como determinado pelo não-eu; pela imaginação, o eu produz um limite a si, um não-eu, e pode assim pôr-se como determinado por esse limite: “o próprio não-eu é um produto do eu que determina a si mesmo e não é nada absoluto e posto fora do eu. Um eu que se põe *como* se pondo a si mesmo, ou um *sujeito*, não é possível sem um objeto produzido da maneira descrita”⁸². Da mesma forma, todas as contraposições foram eliminadas e os opostos foram unificados pela imaginação, na medida em que podem ser unificados, isto é, não por sua unificação em um conceito, mas pelo oscilar da imaginação entre os opostos, de sorte que se antes não se via como era possível uma consciência a partir de opostos absolutos, “aqui vemos que uma explicação dos acontecimentos de nosso espírito em geral seria totalmente impossível sem opostos absolutos, já que a faculdade sobre a qual repousam todos esses acontecimentos, a imaginação produtiva, seria totalmente impossível se não aparecessem opostos absolutos, impossíveis de unificar”⁸³. Nessa medida, eu e não-eu só são algo, como conteúdos objetivos, como o representante e o representado, pelo oscilar da imaginação, isto é, no interior da alternância e pela alternância: “o eu não se pode pôr de outro modo, a não ser que seja determinado pelo não-eu (sem um objeto, não há um sujeito). Nessa medida põe-se como determinado. Ao

⁸¹ id., ib., SW I, p. 215, (113).

⁸² id., ib., SW I, p. 218, (115).

⁸³ id., ib., SW I, p. 226, (119).

mesmo tempo, põe-se também como determinante; porque o que o delimita no não-eu é seu próprio produto (sem um sujeito, não há um objeto)”⁸⁴. Com a imaginação, enfim, foi encontrado o *factum* originariamente presente no espírito humano que torna possível a proposição de que partiu a exposição filosófica. Na verdade, durante a reflexão filosófica foram estabelecidas artificialmente diversas possibilidades-de-pensamento, mas que foram descartadas ao se mostrarem como falsas; a imaginação, pois, também é uma possibilidade-de-pensamento produzida artificialmente pelo filósofo, mas como ela é a única maneira de pensar o que deve ser pensado, a única maneira pela qual o eu se põe como determinado pelo não-eu, a ela “tem de corresponder algo presente originariamente, independentemente de nossa reflexão, em nosso espírito; e é nesse sentido superior da palavra que denomino o que foi estabelecido um *factum*”⁸⁵. Nesse sentido, a própria exposição filosófica funciona como uma demonstração da validade desse *factum* e, no fundo, a síntese entre a alternância e a atividade independente é a síntese entre a reflexão do entendimento humano comum e a reflexão dessa reflexão, a reflexão do filósofo, e seu produto é a atividade reflexionante comum a ambos, que está no fundamento de ambas as reflexões, cuja distinção já é um produto dessa atividade originária que é a imaginação e que, de fato, está no fundamento de todo ato de objetificação do espírito humano. (É este, pois, o momento no qual o eu observado pelo filósofo unifica-se com a sua reflexão e entra em cena a própria reflexividade do saber, dando início, então, à *história pragmática do espírito humano*, na qual o próprio eu observado elevará através da sua reflexão originária natural, e não mais artificialmente filosófica, esse *factum* à consciência, cabendo ao filósofo apenas seguir a sua marcha; e em última instância, é aqui também que se apresenta, enfim, como bem nota Torres Filho, o sentido do conteúdo experimental do terceiro princípio da doutrina-da-ciência, na medida em que apenas com a imaginação torna-se de fato concebível o conceito de *limite*⁸⁶).

A fim de elucidar melhor o que foi encontrado, vale a pena notar aqui como a doutrina-da-ciência está apresentando os princípios que estavam pressupostos no tribunal da crítica kantiana e, de certo modo, encontrando com a imaginação aquela raiz comum que está no fundamento do que Kant chamou os dois troncos do conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, e que para ele era desconhecida. Afinal, Kant já parte

⁸⁴ id., ib., SW I, p. 218, (115).

⁸⁵ id., ib., SW I, p. 220, (116).

⁸⁶ TORRES Fo, R. R. *Op. Cit.*, p. 230.

na *Crítica da Razão Pura* da pressuposição de um diverso dado, pertencente às condições da sensibilidade, isto é, de uma receptividade, que deve ser percorrido, recebido e ligado pela espontaneidade dos conceitos puros do entendimento, para que se converta em conhecimento – e essa é a ação da síntese do conhecimento⁸⁷. O tribunal da crítica da razão, portanto, já pressupõe como dados um mero sujeito e sua aprioridade e um mero objeto, como aposterioridade que fornece um conteúdo às formas daquele. Foi justamente essa pressuposição, aliás, essa passividade inscrita na receptividade do sujeito, que incomodou Jacobi e que ele apontou como a origem de uma inconsistência e possível contradição entre o espírito idealista da filosofia crítica e sua exposição realista:

tão contrário quanto possa ser ao espírito da filosofia kantiana, diz Jacobi, a asserção de que os objetos causam impressões sobre os sentidos e provêm dessa maneira as representações, não se vê bem como sem essa suposição a filosofia kantiana poderia encontrar acesso a ela mesma, e chegar a alguma exposição de sua doutrina. Pois a palavra: sensibilidade é desprovida de sentido, se não se entende por aqui um *medium* real à parte *entre* qualquer coisa e qualquer coisa, e se não devem estar já contidos em seu conceito, a título *de determinações reais e objetivas*, as noções de separação e conjunção, de ação e de paixão, de causalidade e de dependência⁸⁸.

Embora equivocado quanto à necessária suposição da coisa em si para o cumprimento da exposição kantiana, na medida em que não percebe que o caráter da reflexão transcendental não é de modo algum objetivo, mas unicamente subjetivo, e que se Kant fala em sensibilidade e de um diverso dado é devido ao lugar em que situa sua reflexão, o comentário crítico de Jacobi aponta, porém, acertadamente, quanto ao que está pressuposto nesses conceitos na *Crítica*, em especial em relação ao sentido do termo sensibilidade, e que em um *sistema* do idealismo transcendental não pode sê-lo⁸⁹. O que nos indica, com efeito, em que direção referir a imaginação como atividade anterior à repartição entre sensibilidade e entendimento e, nessa medida, como atividade constituinte do diverso dado.

⁸⁷ KANT, I. *KrV*, A76-7, B102, (108).

⁸⁸ JACOBI, F. H. “Appendice sur l’idéalisme transcendental” in: *David Hume et la croyance – Idealisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, trad. Louis Guillermit, p. 246.

⁸⁹ Fichte externa essa exigência de explicar o diverso dado em uma carta a Reinhold; ali ele diz: “Kant pergunta pelo fundamento da unidade da diversidade no não-eu: como você unifica A, B, C e assim por diante, que também já são dados, na unidade da consciência? e também você [Reinhold], parece-me, estabelece a filosofia a partir deste ponto. Eu acredito que somente é preciso dizer, para ser compreendido, que essa questão pressupõe uma mais alta, a saber: como você chega pois a A, a B, a C? Eles são *dados*; isso significa, em bom e claro alemão: *you do not know how*”. “Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, N° 246, p. 477.

Ora, dado o travo sobre a atividade do eu que vai ao infinito, o limite da atividade é produzido pelo eu e, pelo oscilar da imaginação entre o objetivo (o limite) e o subjetivo (a atividade diminuída), o próprio diverso não é pura e simplesmente dado, mas como que é produzido idealmente pela imaginação para que o próprio eu ponha para si essa atividade diminuída pelo travo na forma de um objeto exterior, de sorte que, desse modo, o limite e a atividade diminuída são coligidas e fixadas e aquela “qualquer coisa” e aquela “qualquer coisa” pressupostas, que estão no fundamento de uma sensibilidade como receptividade, são produzidas conjuntamente, e não é à toa que a imaginação é definida também como uma atividade que se põe em passividade⁹⁰ – o que, porém, só ficará plenamente claro com a dedução do sentimento tal como será feita na parte prática da doutrina-da-ciência. De certa forma, é como se pelo oscilar contínuo entre os opostos, entre o eu e o não-eu, eles ganhassem uma certa consistência, um certo substrato, sendo passíveis assim de serem intuídos: o espírito oscila entre os opostos e “nesse estado fixa ao mesmo tempo a ambos, ou, o que significa o mesmo, faz deles tais que possam ser coligidos e fixados ao mesmo tempo – pelo tocá-los e ser de novo repellido deles e de novo tocá-los, dá-lhes, *em relação a si*, um certo conteúdo e uma certa extensão (*que a seu tempo se mostrará como o diverso no tempo e no espaço*)”⁹¹. Fichte chamará a esse estado de estado de intuir, sua faculdade é a imaginação produtiva, cabendo à razão, por sua vez, fixar o seu oscilar e ao entendimento receber o produto fixado, como seu receptáculo. Contudo, é apenas no interior da *história pragmática*, na qual eu e não-eu vão a cada vez sendo mais fixados e determinados pela razão no entendimento, que eles vão *se formando* para o eu, isto é, vão justamente adquirindo forma para ele como conteúdos objetivos conscientes ao eu, sendo que, aquilo que está em determinação recíproca e não pode ser separado de seu oposto, se diferencia ao final do processo, quando o eu toma consciência de si como fonte de toda representação, como sujeito representante em oposição a um objeto representado, tornando claro a si que o próprio não-eu é somente um produto de sua atividade e que, portanto, não existe em si mesmo e para além de sua representação. A questão é que o momento originário da imaginação permanece inconsciente para o entendimento humano comum, para o ponto de vista natural e objetivo do saber, porque este não toma consciência de que o próprio objeto é produzido pela imaginação, mas o considera como uma coisa existente fora de si, como algo real e, por isso, estando ele imerso

⁹⁰ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 228-9, (121-2).

⁹¹ id., ib., SW I, p. 225, (119), (*grifo nosso*).

nessa consciência do objeto, existe para ele um mundo fora de si como uma coisa consistente por si mesma e em si mesma, independentemente do eu; só ao filósofo, pois, e ao ponto de vista artificial e subjetivo do saber, cabe tomar consciência do objeto representado como produto da imaginação, isto é, da imaginação como faculdade produtiva de todo saber e, por conseguinte também, de toda objetividade. O ponto de vista natural, com efeito, é o ponto de vista do entendimento, enquanto que o ponto de vista artificial é o ponto de vista da imaginação – como diz Fichte: “mostrar-se-á que na reflexão natural, oposta à reflexão transcendental-filosófica artificial, em virtude de suas leis, só se pode retroceder até o entendimento, e nesse, então, se encontra certamente algo dado à reflexão, como matéria da representação; mas não se toma consciência da maneira como o mesmo chegou ao entendimento”⁹².

Nessa medida, no entanto, se é certo que a *Crítica* pressupõe um diverso dado, é certo também que em nenhum momento ela afirma ou supõe a existência de uma coisa em si ou da “influência de um objeto transcendental que se encontre em si fora de nós”⁹³. Aliás, para Fichte, Kant foi justamente aquele que, a partir de suas conseqüências, empreende essa distinção entre os dois pontos de vista, na medida em que mostra que as coisas não existem fora de nossa forma de representação, que a coisa em si é apenas um pensamento, um conceito limite, como “complemento do fenômeno”, e que sem essa distinção a razão entra em contradição consigo mesma – e não é à toa que o realismo quantitativo, embora refira a presença de uma determinação no eu ao não-eu, sabe que essa referência só ocorre em virtude do princípio de razão, e que por isso ele é também o idealismo crítico de Kant. No entanto, ao fazer a *Crítica*, Kant se situou no momento em que pôde pressupor, de um lado, um diverso dado, uma matéria, e, de outro, a unidade do sujeito e a sua aprioridade formal, e que, portanto, Jacobi equivocou-se ao dizer que sem uma coisa em si é impossível acessar o sistema – na verdade, Jacobi não percebe que o idealismo transcendental situa-se em outro ponto de vista que o da vida.

Para além disso, todavia, o próprio Fichte reconhece o fato de que a letra do tribunal da razão pura senão permite⁹⁴, ao menos possibilita uma leitura realista que afirme a existência pura e simples da coisa em si, pois ao não explicar esse diverso, deixando indeterminada essa matéria, ele explicou somente “as propriedades e relações

⁹² id., ib., SW I, p. 234, (124). Acerca da *Dedução da Representação*, vale a pena consultar o texto de Pareyson, muito claro e explicativo a esse respeito, Pareyson, L. *Op. Cit.*, pp. 149-152.

⁹³ id., *Zweite Einleitung*, SW I, p. 487, (289).

⁹⁴ Cf. FICHTE, J. *Aenesidemus*, SW I, p. 19, (81) e *Erste Einleitung*, SW, I, 442, (331).

da coisa; que ela, por exemplo, está no espaço, se manifesta no tempo, que os seus acidentes devem ser referidos a algo de substancial”, deixando aberta, porém, a pergunta pelo substrato dessas propriedades, pela sua matéria, e é justamente aí que o dogmático irá instalar a sua coisa em si e fundar o seu realismo – “mas donde provém aquilo que tem estas relações e propriedades; donde a matéria que está contida nestas formas? Nesta matéria refugia-se o dogmatismo”⁹⁵. A doutrina-da-ciência, por sua vez, fecha essa porta, inviabilizando qualquer interpretação dogmática do idealismo transcendental, pois explica a atividade do eu pela qual esse diversidade é produzida idealmente para o eu, mostrando assim que essa matéria que aparece ao entendimento como dada é produzida pela imaginação e que, portanto, não é possível falar de uma matéria desvinculada de sua forma, nem de uma forma abstraída de sua matéria. Como continua Fichte: “sabemos bem que a coisa surge apenas por um agir segundo essas leis, que a coisa não é nada mais que *todas essas relações coligadas pela imaginação*, e que todas essas relações conjugas são a coisa; o objeto é somente a síntese originária de todos esses conceitos. Forma e matéria não são elementos separados; a totalidade do formal é a matéria, e só na análise obtemos formas singulares”⁹⁶.

Explicando assim o diverso dado, levando a fundo a reflexão transcendental a esse momento mais originário em que forma e matéria não estão diferenciadas, a *Fundação do Saber Teórico* pode concluir que, de fato, a imaginação, como *factum* originariamente presente no espírito humano, é a faculdade produtiva de toda a objetividade e que, portanto, “toda a realidade – entende-se, *para nós*, como não deve ser entendido de outro modo em um sistema da filosofia transcendental – é produzida meramente pela imaginação”⁹⁷ – sendo por isso que sobre ela se funda a possibilidade de nossa vida e de nossa consciência, de nosso ser para nós. E eis aqui a formulação daquilo que, sem dúvida, já está em vigor desde o primeiro princípio da doutrina-da-ciência, mas que só agora toma forma e expressão mais claras e concretas, a saber, o *acosmismo* fichteano – que não deve ser entendido como negação pura e simples do mundo, mas simplesmente como negação de um mundo para além da atividade do eu e

⁹⁵ id., *Erste Einleitung*, SW I, p. 443, (332). Contra uma leitura realista da coisa em si kantiana, Fichte escreve: “segundo eles [os kantianos dogmáticos], a coisa em si, que é um mero pensamento, há de atuar (*einwirken*) sobre o eu! (...) Será que a sua coisa em si, que ainda há pouco não passava de um mero pensamento, é agora algo diferente de um mero pensamento? Ou pretendem, com toda a seriedade, atribuir a um mero pensamento o predicado exclusivo da realidade, da causalidade?”, cf. id., *Zweite Einleitung*, SW I, pp. 482-4, (285-8).

⁹⁶ id., *ib.*, SW I, p. 443, (332).

⁹⁷ id., *Grundlage*, SW I, p. 227, (119-20).

“das leis da faculdade de representação”⁹⁸. Afinal, a conclusão a que chega a teoria é que todo ser está na forma do saber, da representação, como produto da imaginação produtiva e que, desse modo, o eu é a fonte de toda representação: como ponente, o eu não pode ser abstraído, pois então tornar-se-ia possível abstrair o próprio abstraente, o que é uma contradição patente – e é nesse sentido que o realismo em geral não empreende a suprema abstração, mas considera que existe um não-eu para além da esfera do eu. O próprio ser, portanto, é algo derivado e aparece apenas na esfera do saber, como produto da imaginação: “o conceito de um ser, diz Fichte, que de um certo ponto de vista deve se apresentar independentemente da representação, deve, porém, ser deduzido da representação, pois ele deve ser apenas através dela”⁹⁹. Nessa medida, é possível dizer, enfim, que se *toda* realidade é produzida pela imaginação, isso significa também que o mundo não é *nada em si*. E é esse o sentido do acosmismo de Fichte.

3.

Decerto, se com a imaginação produtiva foi indicado o *factum* que está originariamente presente no espírito humano, como a fonte produtiva da representação e da objetividade, mostrando-se com isso que, como é sempre o eu que põe, a representação tem sua fonte no eu, no entanto, o acosmismo a que chega a teoria não é, de modo algum, a apresentação do fundamento da representação, nem é alguma explicação da representação. E a representação, portanto, ainda não está fundada. Como vimos no decorrer da marcha expositiva e, especialmente, pela síntese final entre atividade independente e alternância, o *factum* não prescreve nada quanto ao fundamento da representação – se ele é idealista e está meramente no eu, ou realista e está meramente no não-eu; viu-se somente que dado um travo sobre a atividade do eu que vai ao infinito, o eu produz pela faculdade da imaginação um limite que delimita a si mesmo e oscila assim entre o subjetivo e o limite objetivo, entre eu e não-eu, surgindo unicamente a partir desse oscilar toda a objetividade e, por conseguinte, todo o saber. E no entanto, tanto o travo quanto a atividade do eu que vai ao infinito não são interiores à alternância, não são produtos seus, estando compreendidos por ela, mas, como suas condições, estão aquém dela, isto é, lhe são exteriores e, nessa medida, como que seus pressupostos: “meramente a pergunta: como e através de que ocorre sobre o eu o travo que deve ser admitido para a explicação da representação, não é para ser

⁹⁸ id., ib., SW I, p. 227, (119).

⁹⁹ Id., *Zweite Einleitung*, SW, I, p. 500, (299).

respondido aqui; pois fica no exterior do limite da parte teórica da doutrina-da-ciência”¹⁰⁰.

No fundo, esse limite inscrito na parte teórica da doutrina-da-ciência é um limite dado pela própria proposição inicial de que ela parte – o eu se põe como determinado pelo não-eu – pois através dela já está dada a determinabilidade do eu, cabendo entender apenas *como* o eu a põe para si e como, para tanto, ele necessita da referência ao não-eu – como mostrou a exposição, o eu só põe a si, só reflete sobre si como determinado, através de um não-eu. Não cabe a ela fundamentar, contudo, a própria determinação do eu, fundando assim a representação, mesmo porque, como o resultado da teoria já é a alternância que constitui o saber, quando se dá essa explicação ela ocorre no interior do saber, isto é, limitada meramente à teoria, à atividade teórica, e então, *ou* ela explica a determinação presente no eu, mas, para isso, extrapola a alternância e afirma a existência pura e simples de um não-eu como fundamento da representação, explicando o que deve ser explicado, mas permanecendo infundada, pois para esse não-eu não é possível dar mais nenhum fundamento e não se compreende como um fundamento real torna-se ideal – e temos então o realismo dogmático; *ou* então ela permanece nos limites da alternância, funda toda a representação no eu como seu acidente, diz que todo não-eu só está aí para um eu e é plenamente fundada, mas, em contrapartida, não fornece nenhum fundamento para a limitação da realidade do eu, pela qual surge a representação, sendo levada a afirmar uma finitude pura e simples do eu e, por essa razão, não explica o que deve ser explicado – e temos então o idealismo dogmático. Foi isso que mostrou a reflexão no interior da parte teórica da doutrina-da-ciência: idealismo e realismo dogmáticos são erros complementares: se o realismo explica a atividade diminuída, ele não empreende a suprema abstração do não-eu e é infundado, se o idealismo é fundado por explicar tudo a partir do eu, como ele se limita à alternância, ele precisa postular que o eu põe pura e simplesmente a alternância e, portanto, uma diminuição de sua atividade, não explicando assim essa determinabilidade. Por isso, quanto à pergunta pelo caminho que se deve tomar na explicação da representação, ou realismo ou idealismo, Fichte dirá: “mostrar-se-á que na parte teórica de nossa doutrina-da-ciência essa questão permanece totalmente irrespondida (...): é-se obrigado sob uma certa condição seguir um deles e sob a condição oposta o outro; e com isso, então, a razão humana, isto é, toda razão finita é posta em contradição consigo mesma e embaraçada em um círculo”¹⁰¹. Um círculo, quer

¹⁰⁰ id., *Grundlage*, SW I, p. 218, (115).

¹⁰¹ id., *ib.*, SW I, p. 156, (82).

dizer, por um caminho ela explica a atividade diminuída, mas é infundada, por outro caminho é fundada, mas não explica o que tem de ser explicado e é incompleta.

Ora, a contraprova desse círculo, desse conflito da razão consigo mesma, é o conflito que aparece ao final da *história pragmática* – e que aparece como o “fundamento das *antinomias* estabelecidas por Kant”. Um conflito que, se não é o mesmo conflito entre realismo e idealismo, mostra bem os limites a que deve se circunscrever a teoria, sendo ele aliás que, aos olhos de Kant, no registro do tribunal da razão, “age mais poderosamente para despertar a filosofia de seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão”¹⁰². Em termos da *história pragmática*, na qual não se trata mais de reflexões meramente filosóficas, mas de reflexões realmente e *naturalmente* empreendidas pelo eu observado, esse conflito surge depois que a razão é elevada à consciência do eu como faculdade absoluta de abstração, na medida em que a imaginação é fixada em seu oscilar a não ter nenhum objeto, a não apreender nenhum objeto em geral, tornando-se possível a ela apreender o seu próprio apreender, isto é, apreender a si mesma, sendo, pois, fixada em sua mera forma. Ora, a partir disso o eu toma consciência de que ele é o sujeito abstraente, do qual não se pode fazer abstração, em oposição a um não-eu que é tudo aquilo de que se pode abstrair, e que, portanto, como sujeito abstraente, ele é o sujeito da representação, o representante, enquanto o não-eu é o objeto da representação, o representado. A razão, enquanto faculdade absoluta de abstração, essa intuição da anulação da imaginação, é, nessa medida, a consciência da representação. É neste momento, então, que sujeito e objeto aparecem ao eu como conteúdos objetivos determináveis: “se todo objetivo é suprimido, resta ao menos o *autodeterminante* e o *por si mesmo determinado*, o eu, ou o sujeito”¹⁰³, e é essa atividade de abstração a fonte da autoconsciência do eu – não, decerto, da autoconsciência de que fala o primeiro princípio, mas da autoconsciência como representação do representante, na qual “não é preciso na imaginação nenhum B delimitante fora da razão”¹⁰⁴. Ora, o conflito surge justamente quando, depois que ocorre essa distinção entre sujeito e objeto, tenta-se determinar de novo a própria atividade do eu de abstração, a razão, como consciência da representação; como, porém, ela é autodeterminante e determina a si mesma, o determinante dela teria que ser um puro e simplesmente indeterminado, um B delimitante, e ele teria que ser posto ou no eu ou no

¹⁰² KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*, Lisboa, ed. 70, trad. Artur Morão, p. 125.

¹⁰³ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 244, (130).

¹⁰⁴ id., ib., SW I, p. 217, (114).

não-eu, visto que são eles os pura e simplesmente opostos que estão na alternância, de sorte que se um é o determinado, o outro é o determinante indeterminado e vice-versa. E é assim, pois, que emerge o conflito: se o eu é o determinado, se ele é o mero objeto, o indeterminado determinante é o não-eu; mas se, ao contrário, o eu é o determinante, isto é, se ele é determinado como sujeito, ele é o indeterminado e o não-eu o determinado; em outras palavras, “se o eu reflete sobre si, e com isso se determina, o não-eu é infinito e ilimitado. Se, em contrapartida, o eu reflete sobre o não-eu em geral (sobre o universo) e com isso o determina, ele próprio é infinito. (...) se um deles é finito, o outro é infinito, e vice-versa; um dos dois, porém, é sempre infinito”¹⁰⁵. Em outras palavras, o conflito torna-se inevitável quando o eu procura determinar o seu próprio sujeito, e o faz ou pela sua consideração como mero objeto – e então ele é finito e o mundo o determina como infinito –, ou como mero sujeito – e então ele é infinito e o mundo é finito e determinado –, sendo que em ambas as considerações, porém, o eu é considerado como objeto, seja como finito e determinado (como mero objeto), seja como infinito e determinado (como mero sujeito). É nessa medida que é possível dizer que aqui encontra-se o fundamento das antinomias kantianas, pois é um conflito no qual se procura determinar através da representação a atividade do eu pela qual ele se apresenta como um sujeito representante, e assim se o eu reflete sobre si e se determina, o não-eu é indeterminado ou, nos termos de Kant, *demasiado grande* para o conceito do eu; se o eu reflete sobre o mundo, sobre o universo, o mundo é finito ou *demasiado pequeno* para o conceito do eu¹⁰⁶. Mas, notemos, em cada determinação, eu e não-eu são determinados reciprocamente, pois se um, eu ou não-eu, é pequeno é porque também o conceito do eu é grande, ou se é grande, então, ao mesmo tempo, está determinado que o conceito do eu é pequeno. Assim, o conflito surge porque se procura determinar a atividade do eu, pela qual ele toma consciência da representação, unicamente através da própria representação, e por isso, tenta-se objetificar o fundamento dessa atividade, representar ele, seja como determinado, seja como determinante indeterminado, no eu ou no não-eu, quando a atividade não pode ser determinada por nada fora dela, mas tão somente como atividade que determina o eu por abstração de todo não-eu.

Como conflito antinômico em geral, ele pode levar, por um lado, ao mero ceticismo, e foi esse justamente o caminho que tomou Enesidemo diante da Filosofia dos

¹⁰⁵ id., ib., SW I, p. 245, (131).

¹⁰⁶ KANT, I. *KrV*, A486, B514, (434). O certo seria expor em todas as mediações como esse conflito está no fundamento das antinomias estabelecidas por Kant, contudo, isso demandaria um longo excuro, que nos desviaria de nosso objetivo, estendendo ainda mais o capítulo.

Elementos de Reinhold e de sua fundamentação do saber no princípio da consciência, mas sem o cético perceber que, no fundo, ele compartilha o mesmo prejuízo de fundo, a saber, o de fundamentar a filosofia na mera representação – tendo por consequência, portanto, que seu ceticismo vale tanto quanto o sistema combatido¹⁰⁷; ou esse conflito pode, por outro lado, mostrar à razão os limites de uma teoria nessa fundamentação, indicando assim que o fundamento deve ser procurado em outro lugar. É o que faz Fichte: a antinomia ensina que “na representação, eu e não-eu estão em ação recíproca”¹⁰⁸ e que se o que está em questão é a sua fundamentação, é preciso expor a oposição que está em sua raiz, não porém, como objetos representados, mas como suas condições de possibilidade, justamente o esforço do eu ao infinito e o travo – o que exigirá de modo ainda mais radical o “desempenho inédito da imaginação”¹⁰⁹ que orienta toda a reflexão sistemática do filósofo, que, decerto, está presente em toda a exposição da doutrina-da-ciência, mas que se mostra de maneira mais incisiva exatamente na *Fundação da Ciência do Prático*, quando for tratado o travo, momento em que a *idéia* da coisa em si exigirá que para além da letra se capte o seu espírito. Nesse sentido, a antinomia também é a tomada de consciência pelo eu observado daquilo que o filósofo já havia indicado quando da exposição da imaginação, a saber, de que no saber, eu e não-eu estão em ação recíproca, e que, por conseguinte, nas palavras de Pareyson, “o desenvolvimento real do espírito culmina com a consciência filosófica da antítese fundamental, (...) da necessidade da antítese para se explicar a consciência”¹¹⁰. A antinomia ensina à teoria, portanto, a se circunscrever aos seus limites, o que significa mostrar que nela está em questão apenas a atividade do eu de produção do saber em geral, a imaginação, pela qual ele põe a si mesmo a determinação dada pelo travo, e que o seu limite é dizer que toda representação é um produto do eu, que o eu é o determinante na medida em que está determinado, mas que para explicar a representação e o fundamento dessa determinabilidade, é preciso ir a um novo momento da exposição. É nesse sentido, enfim, que podemos concluir que a parte teórica da doutrina-da-ciência

¹⁰⁷ Cf. FICHTE, J. *Aenesidemus*, SW I, p. 5, (61): “Do mesmo modo que o cético e o filósofo dos elementos coincidem intimamente neste ponto [a representação como princípio], resulta duvidoso ao resenhador que a própria filosofia se beneficie de sua unanimidade (...), pois talvez se mostrará no futuro que aquilo que se objeta com fundamento contra o princípio da consciência, como primeiro princípio de toda filosofia, conduz à suposição de que tem de haver um conceito ainda *mais elevado* que o da representação para toda a filosofia”.

¹⁰⁸ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 245, (131).

¹⁰⁹ É nesses termos que, acertadamente, Torres Filho designa o registro da imaginação no ponto de vista transcendental, isto é, na atividade filosófica. Por isso, importamos esse termo. Cf. TORRES Fo, R. R. *Op. Cit.*, p. 115 e 214.

¹¹⁰ PAREYSON, L. *Op. Cit.*, p. 153.

parte, em sua explicação da representação, não de uma atividade absoluta do eu ou do não-eu, mas sim de um estar-determinado, que é ao mesmo tempo um determinar, porque nada mais está nem pode estar imediatamente contido na consciência. O que possa determinar, por sua vez, essa determinação, permanece inteiramente indecído na teoria; e por essa incompletude somos, pois, também impelidos a ultrapassar a teoria em direção a uma parte prática da doutrina-da-ciência¹¹¹.

¹¹¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 178, (94).

Capítulo 4 – O primado da prática e o fundamento do saber

*No meio do caminho tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
tinha uma pedra
no meio do caminho tinha uma pedra.*

Carlos Drummond de Andrade¹

1.

Em termos arquitetônicos, uma *Fundação da Ciência do Prático* tem seu lugar no sistema da doutrina-da-ciência, antes de tudo, a fim de explicar a segunda proposição surgida da explicitação da proposição resultante dos três princípios de toda a doutrina-da-ciência, a saber, *o eu se põe como determinando o não-eu*, já que a *Fundação do Saber Teórico* tratou da outra proposição: *o eu se põe como determinado pelo não-eu*, e, para isso, encontrou o *factum* originariamente presente no espírito humano que torna possível tal proposição. Seu lugar na exposição, por sua vez, explica-se porque só se torna pensável tratar de uma determinação do não-eu pelo eu, este se pondo como determinante na relação, depois que o próprio não-eu já possui uma realidade para o eu, o que ocorreu com a indicação da atividade da imaginação, pela qual o eu se põe como determinado e refere tal determinação ao não-eu, e só então é permitido atribuir uma significação à proposição base da parte prática da exposição da doutrina-da-ciência. Assim, “se um não-eu tem realidade para o eu, e – o que significa o mesmo – o eu o põe como real, do que estão expostos agora tanto a possibilidade, quanto o modo e a maneira: então (...), o eu pode certamente pôr-se também como determinando (limitando, delimitando) essa realidade posta”². Nesse sentido, a parte prática da doutrina-da-ciência pressupõe a parte teórica como sua condição de pensabilidade e, no fundo, só é apta a ser exposta depois que a ciência já apresentou a atividade do eu pela qual surge a ele a realidade do não-eu, situando-se por isso, na marcha expositiva, depois da parte teórica. Essa sua proeminência, no entanto, só tem lugar no âmbito da exposição da ciência, afinal “é da pensabilidade que se trata na reflexão”³, porque, na verdade, é a parte prática que está no fundamento da parte teórica, sendo, pois, a faculdade prática que torna possível a faculdade teórica. (Aliás, será por essa remissão

¹ “No meio do caminho” in: *Poesia Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2003, p. 16.

² FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 247, (133).

³ id., ib., SW I, p. 126, (65).

da condição de pensabilidade à sua condição de possibilidade e desta àquela, que, como veremos, se apresentará o círculo da razão finita.)

Aqui, bem como lá na parte teórica, seria possível também seguir o mesmo método simples e fundado de procurar contradições na proposição base de que parte a exposição, unificar estas, procurar novas contradições, unificar estas também, até que não restasse nada a unificar. Todavia, já os apontamentos metodológicos feitos ao final do terceiro princípio acerca da parte teórica indicaram que, chegada a reflexão a opostos que não se deixam mais unificar, seria feita a passagem para a parte prática, cabendo a esta justamente tratar de tais opostos absolutos, agora não mais no interior da alternância, mas como suas condições de possibilidade, de modo que, parece-nos, é possível a Fichte dizer, não sem razão, que há uma maneira “mais curta e não menos exhaustiva” de discutir a proposição base da parte prática. A saber, há nessa proposição uma *antítese-capital* (*Haupt-Antithese*), que envolve todo o conflito que cabe à Ciência do Prático solucionar e que, nesse primeiro momento, aparece como “o conflito entre o eu como inteligência, e nessa medida como um ser limitado, e o mesmo eu como um ser puro e simplesmente posto, e por conseguinte ilimitado”⁴, e que, no fundo, é o conflito qualitativo entre o primeiro e o segundo princípios da doutrina-da-ciência – um conflito cujo sintoma justamente apareceu ao final da parte teórica a partir da antinomia entre finitude e infinitude do eu e que, agora sim, será solucionado através da admissão de uma faculdade prática do eu como meio de unificação entre o eu inteligente e o eu absoluto do primeiro princípio. Para tanto, é preciso explicitar essa antítese e os termos de que dela fazem parte, para só então expor a sua solução⁵.

Com efeito, embora o eu como inteligência se determine por si mesmo no interior da esfera da representação e “o *modo* e a *maneira* de representar em geral estão certamente determinados pelo eu”, contudo, como mostrou a parte teórica da doutrina-da-ciência, essa esfera mesma não está posta pelo próprio eu, mas por algo exterior a ele, e “*que* em geral o eu seja representante, não está determinado pelo eu, e sim por algo fora do eu”, a saber, pela pressuposição do travo sobre a atividade do eu que vai ao infinito, de modo que, nesses termos, “o eu, como *inteligência em geral*, é dependente

⁴ id., ib., SW I, p. 247, (133).

⁵ É preciso dizer, porém, que, para os nossos fins, interessa-nos sobretudo a primeira parte dessa solução, aquela que, exposta no §5 da exposição de 1794, estabelece como o eu determina o não-eu, explicando assim a passividade presente no eu pela qual torna-se possível o saber e, com isso, fundando a possibilidade da representação, não cabendo entender, para além disso, como o eu observado toma consciência dessa determinação e assim se põe como determinando o não-eu, pois isso extrapolaria os limites aos quais circunscrevemos nosso problema. Apenas indicaremos no desenrolar do trabalho como se dá essa tomada de consciência.

de um não-eu indeterminado (...); e só é inteligência por e mediante um tal não-eu”⁶. De acordo com o primeiro princípio, entretanto, o eu é em geral eu, é simplesmente um e o mesmo eu meramente por força de seu estar-posto por si mesmo: põe-se pura e simplesmente por si mesmo e é, nessa medida, independente. Ora, essa dependência do eu inteligente entra em conflito com o caráter absoluto do eu puro do primeiro princípio: segundo o primeiro princípio o eu é independente, mas enquanto inteligência ele é dependente de um travo; donde enfim a emergência dessa contradição entre a independência e a dependência do eu: “o eu absoluto e o inteligente não são um e o mesmo, mas sim opostos um ao outro; o que contradiz a identidade absoluta do eu”⁷. Em outras palavras, se o eu é eu, e se deve ser conservado o caráter tético do eu puro – que é, aliás, a pressuposição absoluta de toda a doutrina-da-ciência e, por conseguinte, de todo o saber humano –, então certamente essa dependência do eu representante a um não-eu está em conflito com esse seu caráter e, portanto, deve ser solucionado, ou melhor, desfeito – e o será justamente pela consideração de uma atividade que medeie esses dois aspectos do eu, que, de fato, só aparecem assim, como contradição, se considerados abstratamente e sem mediação. A contradição, portanto, tem de ser suprimida.

Certamente, não é a inteligência do eu que deve ser suprimida, pois, uma vez posto o eu e o não-eu, está também posta uma faculdade de representação do eu, tal como foi deduzida pela parte teórica, e se esta fosse suprimida seria suprimida também toda a relação do eu e do não-eu, seriam contrariados princípios superiores da doutrina-da-ciência e é o próprio eu que entraria em contradição consigo mesmo. Não podendo suprimir a inteligência do eu, resta que é a própria dependência do eu como representante que deve ser suprimida, e isso em um sentido bem preciso: “isso só é pensável sob a condição *de que o eu determine por si mesmo esse não-eu até agora desconhecido*, ao qual é atribuído o travo pelo qual o eu se torna inteligência”⁸. Quer dizer, a identidade do eu é garantida se o travo que está na origem da representação não apareça como algo imediato que cause a representação, mas, antes, como sendo previamente determinado pelo eu absoluto, para só então ele, o não-eu, determinar o eu representante, de sorte que o não-eu a ser representado seria determinado *imediatamente* pelo eu absoluto e o eu representante, por conseguinte, ao ser determinado pelo não-eu,

⁶ id., ib., SW I, p. 248, (134).

⁷ id., ib., SW I, p. 249, (134).

⁸ id., ib., SW I, p. 249, (134).

seria determinado *mediatamente* por essa determinação do eu absoluto, e desse modo o eu não seria mais dependente pura e simplesmente desse não-eu, mas apenas mediadamente e, ao fim e ao cabo, seria dependente apenas de si mesmo e a contradição, assim, estaria plenamente eliminada.

A exigência dessa determinação prévia do eu sobre o não-eu determinante da representação deve ser entendida aqui, diz Fichte, justamente a partir da relação de *causalidade*: se o eu como inteligência está em uma relação causal com o não-eu, este sendo a causa e aquele seu efeito – devendo ser suprimida uma parte da atividade do eu e esta ser posta no não-eu –, e se o eu absoluto não deve ser suscetível de nenhuma passividade, mas ser atividade absoluta, atividade que retorna a si mesma, é preciso mostrar que o não-eu postulado na explicação da representação é determinado e, portanto, passivo, sendo que a atividade oposta a essa sua passividade está no eu, porém não no eu inteligente, afinal este é determinado pelo não-eu, mas no eu absoluto, exatamente em uma relação causal: “o eu absoluto deve, portanto, ser *causa* do não-eu, na medida em que o último é o fundamento último de toda representação, e este, nessa medida, seu *efeito*”⁹. Em outras palavras, a representação é, sem dúvida, um efeito do não-eu, mas, se a coisa se passasse meramente assim, afirmar-se-ia a atuação de uma coisa sem a intervenção do eu, haveria no eu, por consequência, uma passividade pura e simples e ele não se poria pura e simplesmente e sem nenhum fundamento, mas seria posto por algo outro; ora, a pressuposição absoluta não pode ser contrariada e “no eu não pode haver pura e simplesmente nada que seja um efeito; pois o eu é aquilo, como o que ele se põe, e não há nada nele que ele não põe em si”¹⁰; por conseguinte, deve ser concluída uma passividade no não-eu, na medida em que ele deve determinar o eu como inteligência, isto é, “daquilo que resta no não-eu se se faz abstração de todas as formas demonstráveis da representação”, e a atividade oposta a essa passividade deve ser posta no eu absoluto, como uma *atividade determinada* pela qual o não-eu é determinado. Donde a conclusão de Fichte: “assim, pois, não teríamos nenhuma atuação de fora sobre o eu, mas meramente uma atuação do mesmo sobre si mesmo”¹¹, que certamente toma um desvio pelo não-eu, como veremos.

Portanto, a solução da contradição entre o eu inteligente e o eu absoluto passa pela supressão não da inteligência em geral, mas da dependência do eu inteligente, o

⁹ id., ib., SW I, p. 250, (135).

¹⁰ id., ib., SW I, p. 251, (135).

¹¹ id., ib., SW I, p. 251, (135).

que ocorre pela exigência de causalidade do eu absoluto sobre o não-eu, sobre o travo pelo qual a imaginação é posta em movimento. Ora, pensada meramente assim, em termos nominais, tal como foi admitida até aqui, essa solução já contém em si mesma uma contradição, que, aliás, não é uma consequência sua, mas que está em seu fundamento, o que leva assim a reflexão filosófica a princípios superiores. Afinal, o eu não pode ser causa do não-eu da mesma forma como é de si mesmo, isto é, por pôr absoluto. Pois o eu só põe pura e simplesmente a si mesmo e, ao contrário, pôr o não-eu significa precisamente limitar o eu na quantidade posta de realidade do não-eu – sendo que pôr o não-eu como ilimitado e infinito significaria a anulação total do eu. Se, de acordo com a solução pressuposta, o eu tivesse causalidade sobre o não-eu assim como tem sobre si mesmo, seriam possíveis duas alternativas, ambas contraditórias: *ou* o eu realizaria essa causalidade e, então, o não-eu deixaria de ser não-eu, isto é, de estar oposto ao eu, mas seria pura e simplesmente eu, e a consequência disso seria, porém, a supressão de algo que o próprio eu pôs, porque é o eu que opõe a si o não-eu, o eu deixaria de ser eu e teria sua identidade, por conseguinte, contradita – o que decerto não pode ocorrer; *ou* então o eu deveria pôr um não-eu pura e simplesmente e sem nenhum outro fundamento assim como põe a si mesmo, isto é, deveria limitar a si mesmo, não se pôr em parte sem nenhum fundamento, e haveria nele, então, o princípio de pôr-se e o princípio também de não se pôr, e a conclusão que se tiraria aqui seria: “o eu seria em sua essência oposto a si mesmo e conflitante consigo mesmo; estaria contido nele um princípio dúplice e oposto, cuja admissão contradiz a si mesma, pois nesse caso não estaria contido nele princípio nenhum. O eu não seria nada, pois suprimiria a si mesmo”¹² – o que, certamente, não pode ocorrer, pois o eu não pode ser nada. Desse modo, portanto, parece que, em princípio, a causalidade do eu sobre o não-eu suprime a si mesma, e por ela ou o não-eu não está posto, ou o eu não está posto. Ao mesmo tempo, contudo, a própria contradição já indica a fresta pela qual deverá passar a reflexão filosófica para que a contradição seja desfeita e encontrada a identidade do eu: de acordo com o primeiro princípio, o eu *deve* ter causalidade sobre o não-eu, mas de acordo com segundo ele não o *pode* ter, sendo preciso, pois, encontrar um vínculo unificador que torne possível a exigência de causalidade do eu sobre o não-eu sem que o não-eu seja suprimido e, com ele, a faculdade de representação, com todas as suas consequências, estabelecendo, dessa forma, como o eu pode permanecer eu, enquanto

¹² id., ib., SW I, p. 252, (136).

estado-de-ação, opor a si um não-eu, ter por conseqüência disso uma faculdade de representação e ainda exigir uma causalidade sobre esse não-eu, mas sem suprimi-lo e sem suprimir sua faculdade de representação. No fundo, a contradição emerge porque se exige que “a ação do eu, pela qual ele põe a si mesmo (e que foi estabelecida no primeiro princípio), esteja para aquela mediante a qual ele põe um não-eu, assim como a causa está para o efeito”¹³, sem que o próprio não-eu seja suprimido; ora, no universal, na doutrina dos princípios, essa relação de causalidade não só não foi estabelecida, como foi posta como totalmente contraditória. É que, como veremos, há também, para além do opor do eu, um algo exterior ao eu, que impede a realização da causalidade exigida e como que satisfaz a solução do problema; e, de fato, é somente aqui, na Ciência do Prático, que começa a se fazer mais claro o sentido do segundo princípio da doutrina-da-ciência: ele é em parte absoluto, mas em parte não é absoluto, pois se é certo que há um outro pôr do eu para além de seu pôr por si mesmo, e que esse pôr tem de ser um opor, isso, contudo, é uma mera hipótese *a priori*, “que haja um tal pôr, não pode ser mostrado, a não ser por um *factum* da consciência, e cada um tem de mostrá-lo a si mesmo por esse *factum*; ninguém pode prová-lo a outrem por fundamentos racionais”¹⁴, mas se exige a experiência de cada um desse *factum* – que certamente está ao alcance de todo ser racional finito, pois se há consciência, necessariamente há esse *factum*¹⁵.

Nesse sentido, vê-se que o que está em contradição neste ponto, e em toda a parte prática da doutrina-da-ciência, é a *identidade* do eu, a busca por encontrar a mediação que torna possível tanto a exigência do eu absoluto quanto o fato de que ele põe um não-eu, põe limites a si e tem, por conseguinte, uma faculdade de representação, só assim dissolvendo-se a contradição entre independência e dependência do eu, pois o que seria a busca por uma solução completa, isto é, de toda absorção do não-eu pelo eu, da supressão de todo eu inteligente, não só já pressupõe o problema da identidade como resolvido, mas, sobretudo, não é tarefa da filosofia, afinal a unidade final de todo saber em um sistema acabado não pode ser objeto do saber, muito mesmo do saber filosófico, mas é um ideal pelo qual todo ser racional finito se esforça por realizar, e que é apenas

¹³ id., ib., SW I, p. 257, (139).

¹⁴ id., ib., SW I, p. 252, (136).

¹⁵ É por isso, aliás, que este é o momento no interior da exposição da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* no qual, dirá Fichte, se pode expor “o verdadeiro sentido” do segundo princípio e, por intermédio deste, “a verdadeira significação de nossa doutrina-da-ciência inteira, mais claramente do que podíamos fazer onde quer que fosse até agora”. (id., ib., SW I, p. 252, (136)). A consideração mais pormenorizada desse *factum* ocorrerá, porém, ao final desse capítulo, quando, enfim, trataremos do travo; ali, então, faremos menção ao caráter geral da doutrina-da-ciência.

indicado pelo filósofo, justamente através do decreto absoluto da razão. O que está em causa na parte prática da doutrina-da-ciência, portanto, é a busca pelo vínculo unificador, através do qual o eu permaneça eu, como posição tética, mesmo opondo a si um não-eu e exigindo uma causalidade sobre ele. Para tanto, será necessário encontrar uma *faculdade prática* do eu que unifique a contradição e que seja uma atividade que faça a mediação entre a ação de pôr do eu e a sua ação de pôr o não-eu. Como veremos, o movimento da Ciência do Prático será o de uma explicitação dos conceitos pressupostos contidos no interior dessa antítese inicial e da contradição que está em sua base, e que passará, em primeiro lugar, pelo conceito de *esforço*, no qual se exporá a atividade do eu anterior à representação, pela qual unicamente se torna possível ao eu pôr um objeto, precisamente na medida em que ele se esforça pela determinação do não-eu através da exigência de causalidade sobre este; em segundo lugar, pelo conceito de *reflexão sobre si mesmo*, pelo qual se mostrará como o eu sai de si com essa exigência de causalidade, como que se abrindo para uma influência do não-eu e pondo algo outro que ele, na medida em que procura refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude; e, por fim, pela explicação do *travo*, dessa força oposta ao eu sobre a qual não se pode falar mais nada, mas que sem a qual não há saber algum, e que é, por isso, o *factum* que só pode ser experienciado por cada um.

Através disso, pois, há de se notar que o que está em questão aqui, com a emergência da contradição entre a posição do eu, a oposição do não-eu e a exigência da causalidade do eu sobre o não-eu, como medida de solução para a contradição entre a independência e dependência do eu, é justamente a contradição entre o caráter absoluto do eu e o fato de que põe limites a si através da posição de um não-eu; e que, nessa medida, chegamos aqui, nessa introdução à “antítese-capital” de que a Ciência do Prático precisará resolver, ao conflito entre o eu e o não-eu, entre o primeiro e o segundo princípios, mas visto agora após toda a parte teórica, conflito que está, aliás, no fundamento do saber teórico e que não pôde ser elucidado por uma mera teoria. – A teoria explicou como a imaginação oscila entre os opostos absolutos, mas não fundou a representação, não pôs em evidência tanto a atividade do eu que vai ao infinito, quanto a resistência que sobre ela ocorre a partir do travo externo, e que são, ambas, condições de possibilidade da representação e estão aquém dela. A teoria da doutrina-da-ciência explicou o *como* da representação, mas não *que* há representação, por isso a necessária passagem para o domínio do prático, de modo a fundar a representação, compreendendo, enfim, essa limitação presente no eu, isto é, o travo (ou, a sua finitude).

Afinal, no tratamento dessa contradição entre o pôr do eu e o opor do não-eu que está na base da antítese-capital entre dependência e independência do eu, estão em conflito as ações que delineiam a infinitude e a finitude do eu, e é do estabelecimento desses dois aspectos que será circunscrita a finitude do eu – e como se mostrará, a finitude, embora constitutiva do eu, está envolta pelo seu caráter infinito e pela exigência de realização dessa infinitude. Assim, é possível dizer que cabe a uma *Fundação da Ciência do Prático* entender *como* há aquela limitação do eu, pela qual surge a ele uma passividade, explicando por que há em geral representação e saber. Enfim, está em questão, no tratamento dessa “antítese-capital”, a própria “explicação da representação” que ficou deixada de lado na parte teórica da doutrina-da-ciência, mas que deve ocorrer agora sem os erros correlatos do idealismo e do realismo dogmáticos, o que significa que a Ciência do Prático deve explicar a representação, tal como faz todo realismo dogmático – afinal, como mostrou a teoria, o idealismo dogmático, ao limitar tudo à alternância e, por conseguinte, à representação, não explicava como há uma limitação no eu, mas afirmava pura e simplesmente uma finitude do eu –, sem cair, porém, no mesmo erro do realismo, isto é, sem afirmar a existência pura e simples de um não-eu sem a intervenção do eu, mas indicando, desta sorte, que o fundamento da limitação do eu deve estar no próprio eu – e nessa medida, partindo do eu, não do eu representante, mas do eu absoluto, a doutrina-da-ciência se apresentará como “um idealismo que explica o que tem de ser explicado”, e que, por isso, não é um idealismo dogmático, mas *crítico* ou, como o chama Fichte, *prático*¹⁶. Aliás, é porque não trata mais do mero conhecer, tal como fez a parte teórica, mas daquilo que está em seu fundamento, que é possível a Fichte afirmar que: “se a doutrina-da-ciência devesse ter uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e fosse exigida dela uma tal ciência, ela teria de remeter a sua parte prática. Somente esta fala de uma realidade originária”¹⁷.

2.

Para resolver a contradição entre a dependência e a independência do eu, foi exigida uma causalidade do eu sobre o não-eu; nessa exigência, por sua vez, se verificou uma nova contradição entre o pôr do eu e o seu opor de um não-eu, que agora deve,

¹⁶ Cf. id., ib., SW I, p. 156, (82). Nessa medida, é possível dizer aqui que a parte teórica não é apenas uma condição material de pensabilidade da parte prática, ao tornar pensável a proposição base de que parte, mas tem também uma função profilática, na medida em que já faz a crítica de realismos e idealismos dogmáticos na explicação da representação, abrindo caminho, nesse tratamento, para a Ciência do Prático.

¹⁷ id., ib., SW I, p. 285, (153).

então, ser solucionada para que aquela primeira seja também desfeita. Essa nova contradição pode ser expressa da seguinte maneira: por um lado, o eu deve ter causalidade sobre o não-eu, de acordo com o seu caráter tético de pôr pura e simplesmente a si mesmo, por outro lado, contudo, o eu não pode ter causalidade sobre o não-eu, pois se assim o fizesse ele suprimiria algo que ele próprio pôs, deixando assim de ser um eu, restando que o não-eu oposto tem de permanecer oposto ao eu e não pode ser suprimido por sua causalidade. No fundo, o conflito é entre o eu nesses seus dois aspectos: o eu deve ter causalidade sobre o não-eu, mas não pode tê-la. – Dois aspectos que são referidos por Fichte à *infinitude* e *finitude* do eu, afinal, na medida em que se trata do eu do primeiro princípio, o eu é *infinito* e *ilimitado*, e na medida em que ele se opõe um não-eu, ele põe necessariamente limites (§3), e põe a si mesmo dentro desses limites, pondo-se necessariamente como *finito* e *limitado*. E no fundo, explicada a contradição através dessas duas ações do eu, é possível dizer que tal conflito é interno ao eu e que: “haveria, portanto, uma contradição superior na essência do próprio eu, na medida em que ele se dá a conhecer por sua primeira e por sua segunda ação, e dessa contradição superior deflui a presente contradição. Se aquela é solucionada, também é solucionada esta, que nela se funda”¹⁸.

Nesse sentido, pois, para encontrar a solução para a contradição entre a exigência de causalidade e sua impossibilidade, é preciso distinguir melhor essas duas ações, apontando então para o vínculo unificador justamente pelo qual tornar-se-á possível referir tanto a infinitude quanto a finitude ao eu, mesmo que em sentidos diferentes – e na verdade, se ambas fossem referidas ao eu no mesmo sentido, certamente não seria possível escapar à contradição e o eu não seria um, mas dois. Com efeito, tanto a infinitude quanto a finitude são postas pelo eu pura e simplesmente, meramente por seu agir: na medida em que a atividade do eu retorna a si mesma, em que ela vai inteira unicamente ao eu e não vai a nenhum objeto, o eu é infinito, isto é, na medida em que não há aqui nenhuma medida, nenhuma objeto, nenhuma determinação – que, como mostrou a alternância por substancialidade, é sempre uma passividade –, a atividade nesse retorno incessante a si é a atividade pura, que, por isso, é infinita – não se determina pelo predicado da infinitude, mas porque não predica nada, é infinita: “produto, atividade e ativo são aqui um e o mesmo (§1), e é meramente para poder exprimir-nos que os distinguimos. Somente a *atividade pura* do eu, e *somente o eu puro*

¹⁸ id., ib., SW I, p. 255, (137).

são infinitos. E a atividade pura é aquela que não tem nenhum objeto, e sim retorna a si mesma”¹⁹. Na medida, porém, em que o eu põe limites e põe a si dentro desses limites, sua atividade não vai imediatamente a si mesmo, mas a um não-eu a ser oposto (§2, 3), e essa sua atividade não é mais pura, mas é atividade objetiva – que, sem dúvida, só é concebível se pressuposta uma resistência contra a atividade do eu, pois “no mero conceito de atividade objetiva já está contido que há uma resistência a ela e que ela, por conseguinte, está limitada”²⁰, pressuposto que se esclarecerá no decorrer da exposição e que, na explicitação dos conceitos, está aqui pressuposta –, e o eu, então, é finito na medida em que sua atividade é objetiva e vai a um objeto. Para solucionar a contradição, então, a atividade do eu em geral em ambas as referências, a pura e a objetiva, deve ser uma e a mesma atividade, a atividade de um e o mesmo sujeito, de modo que deve ser encontrado um vínculo unificador, que faça a passagem de uma para a outra referência da atividade. Ora, esse vínculo unificador é exatamente a relação de causalidade exigida, no sentido de que “a atividade do eu que retorna a si esteja para a objetiva como a causa está para seu efeito, que o eu, pela primeira, determine-se à última; que, portanto, a primeira vá *imediatamente* ao próprio eu, mas *mediatamente* ao não-eu, em virtude da determinação do eu como determinante do não-eu”²¹. E a questão toda é justamente pensar como se dá essa relação de causalidade – que, não sem razão, se mostrará ao fim como a própria condição de possibilidade da atividade objetiva.

De início, Fichte começa por refletir sobre o produto da atividade objetiva, porque, embora pela oposição ela seja incondicionada, o seu produto é condicionado, é um não-eu, de modo que talvez seja por esse elemento de condicionalidade que se encontre a mediação exigida. Assim, se o eu põe um objeto, ele põe uma atividade que está fora dele e que não depende dele, mas que lhe é oposta. Essa atividade externa ao eu, dirá Fichte, tem de estar no eu, na medida em que é posta por sua atividade objetiva, mas tem também, em um outro sentido, de estar contida no objeto, pois a atividade objetiva só é objetiva porque há uma resistência à atividade do eu. Por sua vez, essa atividade contida no objeto tem de estar oposta a uma atividade do eu, decerto não àquela pela qual ela é posta, a atividade objetiva, pois ela é igual a esta, mas a uma outra atividade qualquer do eu, e, é preciso dizer: “como condição de possibilidade de tal pôr [do objeto], tem de aparecer ainda no eu uma atividade (=X) diferente da atividade do

¹⁹ id., ib., SW I, p. 256, (138).

²⁰ id., ib., SW I, p. 257, (138).

²¹ id., ib., SW I, p. 257, (138-9).

pôr [do objeto]”²². Uma atividade tal que, para tanto, deve possuir as seguintes características: em primeiro lugar, ela não pode ser suprimida pela atividade do objeto, mas ambas devem subsistir lado a lado – uma sendo independente da outra; em segundo lugar, essa atividade tem de estar fundada pura e simplesmente no eu, porque é independente do pôr de um objeto e está posta pela ação absoluta do eu, pela qual ele põe a si mesmo; e por isso, por fim, essa atividade tem de ir ao infinito, para além de todo objeto possível, e não ser detida por nada. Portanto, se deve ser posto um objeto, tal como é válido o segundo princípio, a atividade X é uma atividade infinita posta pelo próprio eu, que está para a atividade objetiva do eu assim como o fundamento de possibilidade está para o fundado, já sendo permitido dizer que: “sem uma tal atividade do eu, não há um objeto. – Ela se relaciona como o determinante ao determinado”²³.

Com isso, pois, estão dadas uma atividade do eu e uma atividade do objeto que, independentes uma da outra, devem ser referidas uma à outra pelo eu, unicamente através do que torna-se possível pôr um objeto – ao contrário, se não são referidas, não há objeto algum, e se é posto um objeto, sem dúvida alguma, tais atividades são referidas. Como o objeto é posto absolutamente pelo eu e sem nenhum fundamento, a própria referência das duas atividades ocorre também pura e simplesmente: o eu refere ambas as atividades e, através disso, põe um objeto. Todo referimento é, antes de tudo, um igualamento, no caso, um igualamento das duas atividades – a do eu e a do objeto –, e um igualamento que, como tal, significa, sobretudo, um unificar das atividades, devendo ambas as atividades serem uma e a mesma. Na medida em que, entretanto, é posto um objeto, elas não são iguais, não são unificadas, pois se está posta pelo eu uma atividade exterior, referida como a do objeto, ela não é igualada à atividade do eu, mas está contra ela e não se unifica com ela, restando, por conseguinte, que o referimento das atividades, embora não realize sua unificação, deve exigir o igualamento e ambas as atividades *devem* ser pura e simplesmente iguais. A questão que surge com isso, porém, é: em que sentido deve se orientar esse igualamento operado pelo eu e em qual das duas atividades deve estar o fundamento da exigência do igualamento? Ora, a resposta de Fichte é imediata: “Assim que o eu está posto, está posta toda a realidade; no eu deve estar posto tudo; o eu deve ser pura e simplesmente independente, e tudo deve ser dependente dele. Portanto, é exigida a concordância do objeto com o eu; e é o eu

²² id., ib., SW I, p. 259, (139).

²³ id., ib., SW I, p. 259, (140).

absoluto, exatamente em virtude de seu ser absoluto, que a exige”²⁴. Em outras palavras, é porque não há a coincidência da atividade do objeto com a atividade do eu, mas porque é exigida essa coincidência segundo o eu absoluto, que é posto um objeto, de modo que todo saber, no fundo, surge unicamente pelo não-igualamento das atividades – e se ocorresse a coincidência, não haveria objeto algum, mas o eu seria tudo em um e um em tudo. É porque, exigido o igualamento, a atividade do objeto não é igualada, que ela é referida a um objeto, a um *obstáculo* – enfim, a um *Gegenstand*. É nesse sentido que, diz Fichte, “todo objeto (*Gegenstand*) de uma atividade, na medida em que o é, é necessariamente algo oposto à atividade, algo que está contra (*wider-oder-gegenstehendes*). Se não há uma resistência (*Widerstand*), também não há em geral um objeto da atividade, nem uma atividade objetiva”²⁵. E a razão de referência das duas atividades, por conseguinte, é a exigência de que toda atividade seja igual à do eu, exigência que está fundada no eu absoluto: se $-Y$ é a atividade do objeto e Y a atividade do eu, “ Y está em um *mundo* em que toda atividade igualaria *efetivamente* a do eu, e é ideal. – Ora, Y não concorda com $-Y$, mas sim lhe é *oposta*. Por isso é conferida a um *objeto*; e sem essa referência e sem a exigência absoluta que a funda, não haveria nenhum objeto para o eu, e este seria tudo em tudo, e, exatamente por isso, não seria nada”²⁶.

E a conclusão que se tira disso é que o eu se refere pura e simplesmente a essa atividade contrária e a refere como devendo ser igual à sua atividade infinita; como ela não é igual, ela é posta como *não-eu*: ela é segundo a forma o contrário do eu, e por isso é não-eu, mas que deve, no entanto, ser eu, pois deve concordar com o eu: “não pode, porém, concordar com ele, na medida em que, ainda que seja apenas segundo a forma, deve ser um não-eu”²⁷. Nessa medida, por conseguinte, a atividade do eu pela qual ele deve determinar a atividade contrária, isto é, referi-la à igualdade, não pode ser um determinar efetivo, um determinar que se realiza, do contrário, haveria igualamento mas, de modo algum, objeto, obstáculo. Ela deve ser, por isso, “meramente uma *tendência*, um *esforço* (*Streben*) à determinação, que contudo tem plena força de lei; pois está posto pelo pôr absoluto do eu”²⁸. E o conceito de esforço, portanto, é o conceito de uma atividade do eu que, fundada na atividade pura, se esforça em referência à atividade do objeto pelo igualamento das atividades, tendo em vista a

²⁴ id., ib., SW I, p. 260, (140).

²⁵ id., ib., SW I, p. 256, (138).

²⁶ id., ib., SW I, p. 261, (140-1).

²⁷ id., ib., SW I, p. 261, (141).

²⁸ id., ib., SW I, p. 261, (141).

exigência do eu absoluto. Ele faz a passagem da atividade infinita do eu para a sua atividade finita; ele não é, pois, nem a atividade pura do eu absoluto, nem a atividade finita, pela qual o eu põe um objeto, mas é uma atividade que, fundada no eu absoluto, exige uma causalidade do eu sobre o não-eu, e que, por não efetivar essa causalidade, por não realizar o igualamento das atividades, esforça-se por isso, e é unicamente porque se esforça por essa igualdade que torna-se possível ao eu pôr um objeto. Como diz Fichte:

O resultado de nossas investigações até agora é, portanto, o seguinte: a atividade pura do eu, que retorna a si mesma, é *em relação a um objeto possível um esforço*; e aliás, conforme a demonstração acima, *um esforço infinito*. Esse esforço é, ao infinito, *a condição de possibilidade de todo objeto*: sem um esforço, não há um objeto²⁹.

Assim, através do conceito de esforço torna-se possível a relação de causalidade entre a atividade infinita e a atividade finita do eu, a atividade pura sendo a causa da objetiva. Como se viu: por um lado, como nenhum objeto pode ser posto se não há uma atividade do eu, enquanto atividade pura anterior a todo objeto, que, porque é contrariada, surge a ela um objeto, essa atividade pura do eu, então, “*é condição de toda atividade que põe um objeto*”; por outro lado, porém, como não se refere originariamente a nenhum objeto e é totalmente independente deste, essa atividade pura tem de ser referida, por uma ação do eu, à atividade do objeto e ser comparada com a mesma, sendo que essa ação de referir é condicionada segundo o conteúdo pela atividade pura do eu e pelo estar-posto absoluto do eu, afinal o conteúdo desse referimento é a soma de toda realidade, a totalidade da realidade posta pelo eu e exigida no referimento, de modo que, sob esse aspecto, a atividade pura também é condição do referir, sem o qual nenhum objeto é possível. Ora, o conceito de esforço surge, justamente, quando do referimento da atividade pura à atividade oposta a ela, que será posteriormente posta como objeto e que é objeto porque não se iguala àquela: “na medida em que a atividade pura é referida a um objeto (possível), pela ação que acaba de ser indicada ela é, como foi dito, um esforço. O fundamento de que a atividade pura está posta em referência a um objeto não está na atividade pura em si; mas está nela o fundamento de que, *se* ela é assim posta, ela é posta como um *esforço*”³⁰.

De fato, o esforço é a atividade pura do eu referida à do objeto e faz, nessa medida, a passagem entre as atividades infinita e finita do eu; isso, no entanto, significa

²⁹ id., ib., SW I, p. 261-2, (141).

³⁰ id., ib., SW I, p. 263, (142).

que no próprio conceito de esforço já estão referidas tanto a atividade do eu quanto daquilo que posteriormente será posto como objeto, e que o esforço é justamente a atividade de, pelo pôr absoluto do eu, não ceder à atividade do objeto – que aqui já podemos começar a chamar pelo seu nome: o travo. É preciso, então, delinear melhor essa constituição do esforço através daquilo que o circunscreve: tanto a exigência de realização da causalidade fundada no eu absoluto, quanto sua impossibilidade de determinação completa, dada pelo travo, pois só assim compreenderemos o que, de fato, é o esforço e como ele se relaciona com a atividade objetiva do eu como sua condição de possibilidade, que é, aliás, o que está em questão aqui na parte prática da doutrina-da-ciência. Para tanto, faremos referência a elementos que só mais adiante serão postos e compreendidos, sem, contudo, tirar disso a menor consequência. Com efeito, o eu absoluto do primeiro princípio, o estado-de-ação, é pura e simplesmente igual a si mesmo, sua atividade pura retorna a si mesma e não é possível nenhuma distinção em seu interior – o eu é tudo em um e um em tudo e, por isso mesmo, não é nada para si, pois só por essa atividade infinita não surge nenhuma consciência, nada distinto. O eu, da mesma forma, sai de si com a exigência de realizar a infinitude, procura causar o quanto pode e se esforça ao infinito, em virtude de sua própria essência, por isso – “o eu é igual a si mesmo e se esforça necessariamente pela perfeita identidade consigo mesmo”³¹, indo ao infinito, ao sair de si, com esse esforço. Neste momento, ainda não há nada a distinguir e, decerto, é apenas em termos problemáticos que chamamos isso de um esforço, pois, na verdade, trata-se meramente da atividade do eu puro que age sobre si própria, sendo que nesse esforço originário, se é permitido chamá-lo assim, só há uma única atividade sem nenhuma distinção – é, no fundo, uma força intensiva que age sobre si própria e na qual não há nada de estranho, nem nada de diferente, nem um interior, nem um exterior. Ora, o eu encontra uma resistência, o travo, e evidencia-se nele uma desigualdade, algo alheio a ele, que não pode ser derivado de sua essência, mas que está *contra* ele, “em conflito com o esforço do eu para ser pura e simplesmente idêntico”³². Se utilizamos a imagem recorrente de Fichte de uma linha reta percorrida pelo eu, é como se a atividade do eu fosse da A a C sem nenhum travo, não havendo nesse caso, até C, nada a distinguir: eu e não-eu não são distinguíveis e não ocorre nada de que o eu pudesse tomar consciência. Em C, pois, essa atividade do eu é obstruída; se, porém, o eu cedesse a essa atividade contrária a ele, ele deixaria de ser eu, deixaria de se

³¹ id., ib., SW I, p. 265, (143).

³² id., ib., SW I, p. 265, (142-3).

pôr e a atividade contrária suprimiria ele. – O eu, portanto, não cede ao travo, mas prossegue por sobre C, ao infinito, isto é, ele restabelece por sua própria essência e força, fundado exclusivamente no pôr por si mesmo do eu absoluto, a sua atividade contrariada, e, impulsionado pela exigência de que todo não-eu seja posto pelo eu – que é justamente a exigência de causalidade do eu sobre o não-eu – o eu se esforça por realizá-la. Como, porém, o eu não realiza essa exigência e o travo não deixa de impedir o eu, a causalidade deve ocorrer – ela é exigida – mas ela não pode ocorrer, e o esforço é exatamente essa atividade do eu pela qual ele, limitado pelo travo, restabelece a sua atividade, exige a realização da causalidade e se esforça para tanto. E por isso, ele é uma atividade pura do eu que referida à atividade do objeto é um esforço, estando nele já referidas, pois, tanto a atividade pura do eu quanto a atividade do travo, e portanto, ele é um esforço justamente porque exige a igualdade e subordinação daquilo que depois será posto como objeto, mas que, por sua não realização, esforça-se por isso.

Resta entender aqui, no entanto, que sem esse esforço, sem a força do eu de não ceder ao travo, mas de restabelecer sua atividade e exigir o total igualamento de toda atividade contrária à atividade do eu, não é possível, de modo algum, qualquer objeto para o eu: o eu cederia ao travo, não poria mais a si mesmo e muito menos poria, como fundamento dessa atividade contrária, desse não-igualamento das atividades, um objeto como *Gegenstand*. Aliás, no próprio conceito de esforço já estão dados tanto essa limitação, quanto esse restabelecimento da atividade, pois o limite só pode ser posto pelo eu para ele como tal, isto é, como limite, se o eu restabelece a sua atividade e impele a si mesmo por força própria para a realização da infinitude; se, ao contrário, o eu não restabelecesse a sua atividade, prosseguindo ao infinito em seu esforço, não haveria limite de sua atividade, mas ela seria suprimida, aniquilada, não podendo se falar, nesse caso, de limite algum, mas de um nada – como diz Fichte: “o que nada mais quer, de nada mais precisa, nada mais circunscreve, *não* está – entende-se, *para si mesmo* – limitado”³³. Assim, o travo só existe para o eu, na medida em que o eu não só é atividade pura anterior a toda atividade contrária, como também esforça-se por sua identidade consigo, a despeito mesmo do travo e para além dele, não cedendo a ele, mas ao contrário, exigindo a completa realização de uma causalidade sobre ele, de sorte que se, de fato, não há saber sem uma resistência, sem uma atividade contrária à atividade do eu, só há também representação e objeto para o eu através de seu esforço, surgindo

³³ id., ib., SW I, p. 289, (155).

então o objeto no descompasso das duas atividades, do eu e do travo. Ora, essa mediação entre a atividade pura e a atividade objetiva do eu, que torna a última possível, e que é como que uma atividade subterrânea, inconsciente, anterior à representação e à consciência empírica, e que é também chamada por Fichte de impulso (*Trieb*), é aquilo que no início foi chamado de *faculdade prática do eu* – eis o que é o esforço, tal como compreendido até aqui: a faculdade prática do eu. “Essa exigência, diz Fichte, de que tudo deve concordar com o eu e toda realidade deve estar pura e simplesmente posta pelo eu, é a exigência que se denomina razão prática, e se denomina assim com todo direito”³⁴. E se é assim, então, por conseguinte, quando Fichte diz que o esforço é *a condição de possibilidade de todo objeto* e está, portanto, no fundamento do saber, ele está ao mesmo tempo afirmando que a faculdade prática do eu é condição de possibilidade da faculdade teórica e do saber em geral: “se não há nenhuma faculdade prática no eu, nenhuma inteligência é possível; se a atividade do eu vai apenas até o ponto do travo e não vai além de todo travo possível, não há no eu e para o eu nenhum travante, nenhum não-eu”³⁵.

Ora, o que começa a se delinear aqui é nada mais nada menos do que o primado da faculdade prática sobre a teórica, tal como o entende a doutrina-da-ciência. Afinal, a dedução do conceito de esforço mostra que a faculdade teórica não existe por si mesma, mas que só é posta em funcionamento através da faculdade prática, na medida em que o esforço não cede ao travo, mas exige uma causalidade infinita sobre todo não-eu; e, de fato, o próprio saber começa a se mostrar aqui como uma explicação do eu para si mesmo dessa limitação posta pelo travo e inscrita no esforço, sendo que, posto o objeto, o saber é como que a transposição e objetificação, na forma da representação, daquele limite dado pelo conflito entre a exigência de causalidade do eu sobre o não-eu e a impossibilidade de sua realização, de sorte que se é a faculdade prática que torna possível o limite, é a faculdade teórica, pelo oscilar da imaginação, que produz esse limite *para o eu*, tornando-o um conteúdo objetivo para ele, isto é, o sujeito e o objeto como conteúdos objetivos para o eu são, no fundo, a objetificação desse conflito entre o esforço e o travo, na medida em que pelo seu oscilar a imaginação figura idealmente como objetos representados esse conflito, que, como tal, é anterior à representação. Assim, vale a pena fazer uma breve descrição de como a faculdade teórica é posta em

³⁴ id., ib., SW I, p. 263-4, (142).

³⁵ id., ib., SW I, p. 277-8, (149).

movimento pela prática e torna-se possível através dela, para começarmos a expor o primado da faculdade prática.

Com efeito, se o eu sai de si procurando realizar a infinitude, se ocorre contra ele um travo e se ele, não cedendo ao travo, restabelece sua atividade e exige a completa subordinação de todo não-eu ao eu, o saber é, pois, justamente a explicação do eu para si mesmo dessa limitação que se dá sobre a sua atividade que vai ao infinito, mas que cujo limite, como já se viu, só pode ser posto pelo eu, porque ele se esforça para mais além e restabelece a atividade obstruída de fora através da exigência de que toda a realidade seja posta pelo eu. A questão é que esse limite, dado pelo travo e posto para o eu pelo seu esforço, não aparece ao eu através de uma representação empírica consciente, pois o conflito entre o esforço e o travo não é um conflito ideal entre dois objetos representáveis, mas um conflito *real* entre duas forças opostas anteriores a toda representação e a toda consciência efetiva e empírica, e por isso, o limite da atividade do eu aparece originariamente ao eu unicamente através de um *sentimento*: o eu sente-se limitado e esse sentimento, que é *cego*, refere-se a uma realidade exterior ao eu que o limita, o travo. E, de fato, no esforço não há ainda nenhuma representação, muito menos uma representação consciente, e a referência das duas atividades, a do eu e a do travo, pela qual se constitui o esforço, ocorre somente através do sentimento, sendo por ele dada ao eu a atividade do travo, pondo-se o eu então a esforçar-se³⁶. O limite, nessa medida, não é *conhecido*, mas é somente *sentido*, e em relação à limitação, o sentimento é justamente a exteriorização pelo eu de um não-poder, de uma coação sofrida de fora. Enquanto expressão da limitação do eu, portanto, o sentimento é em si exclusivamente subjetivo, se refere tão somente ao sujeito e ao limite de sua atividade que vai para fora, e exatamente por isso é um sentimento e não um objeto conhecido e representado. Ora, o saber e a representação de alguma coisa em geral surgem quando o eu explica *para si* mesmo o sentimento de limitação através da produção ideal (teórica) de um delimitante externo ao eu, que, justamente, aparece a ele como o fundamento de sua limitação, isto é, como causa de sua limitação, e cuja produção ideal é possível porque o sentimento, como limite do esforço, já indica o que tem de ser posto, enquanto objeto, como seu fundamento: a atividade do eu que vai ao infinito está limitada por um travo externo e, por conseqüência, está presente nele um sentimento de sua limitação exatamente onde

³⁶ Há de se notar também que o próprio esforço do eu também é sentido e aparece ao eu como um sentimento de força, mas que não é referido aqui, visto estar em questão apenas o modo como o eu toma consciência de sua limitação.

se dá o limite, “o eu tem de pôr um fundamento dessa limitação, e tem de pô-lo fora de si. Só pode pôr o impulso limitado por um oposto totalmente oposto; e assim, pois, está manifestamente contido no impulso *o que* deve ser posto como objeto. Se, por exemplo, o impulso está determinado =Y, tem de ser posto como objeto, necessariamente, não-Y”³⁷. Nesse sentido, os termos corretos para designar esse procedimento do eu, pelo qual ele explica para si a sua limitação através da produção ideal de um objeto externo, são os termos *alienação* e *transferência*: o eu *transfere* para fora (*aliena*) o sentimento de sua limitação na forma de um objeto, e de subjetivo ele se transforma, por esse procedimento, em algo objetivo, tornando-se, desta sorte, um objeto da experiência e não mais um mero sentimento subjetivo: “essa determinação *de vocês mesmos*, diz Fichte, vocês a transferem, prontamente, a algo *fora de vocês*; daquilo que, propriamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (...), de uma matéria que deve estar estendida no espaço e preenchê-lo”³⁸. E a atividade ideal que está no fundamento dessa *objetificação* do subjetivo no objeto externo é justamente a atividade da imaginação: a imaginação, tal como foi estabelecida na parte teórica, era posta em movimento a partir do travo sobre a atividade do eu que vai ao infinito, sendo que o limite objetivo era inteiramente produzido pela imaginação, assim se constituindo o ato de objetificação do saber, pelo qual tanto o eu quanto o não-eu surgem como conteúdos objetivos para o eu. Agora, porém, esse ato está fundado na faculdade prática e referido ao sentimento que está em seu fundamento, de sorte que se torna mais claro aqui como a imaginação então é posta em movimento para produzir idealmente esse objeto como fundamento objetivo do sentimento subjetivo, fazendo assim do limite sentido um conteúdo objetivo para o eu. Isso não implica, de modo algum, em contrariar o que foi estabelecido pela parte teórica da doutrina-da-ciência. Ao contrário, novamente elucidada-se aqui que a representação de um objeto não é o efeito de um objeto exterior transcendente que causa a representação, mas o produto da atividade da imaginação, com o acréscimo, porém, que é por essa atividade que o eu explica para si a limitação de sua atividade, transferindo para fora algo que está presente no sentimento de sua limitação, mostrando-se mais claramente através disso o que a parte teórica da doutrina-da-ciência já havia dito, mas ainda não explicado a partir de sua fundamentação no sentimento e, por conseguinte, naquilo que é posto unicamente pelo esforço, como faculdade prática do eu, a saber: “*que e como o*

³⁷ id., ib., SW I, p. 290, (155-6).

³⁸ id., ib., SW I, p. 314, (169).

eu pode desenvolver exclusivamente a partir de si mesmo tudo aquilo que deve aparecer nele, sem sair de si e romper seu círculo; como tinha de ser, necessariamente, se o eu deve ser um eu”³⁹.

Nesse sentido, portanto, na medida em que funda a atividade teórica na atividade prática, reconduzindo a faculdade teórica à faculdade prática como seu suporte e fundamento, a doutrina-da-ciência pode mostrar que, sem essa atividade subterrânea do esforço anterior à representação e ao pôr do objeto, não há para a faculdade teórica nenhum sentimento a partir do qual ela pode pôr-se em ação, de sorte que é unicamente por um primado da faculdade prática que torna-se possível, aos olhos de Fichte, o próprio saber. Ora, isso significa levar ainda mais longe aquilo que Kant já havia estabelecido no tribunal da razão. Pois, se é verdade que o próprio Kant já havia estabelecido um primado da razão prática sobre a teórica e o fez, aliás, como uma operação central na reconfiguração da metafísica clássica empreendida pelo projeto crítico, é verdade também, porém, que tal primado se circunscreve unicamente a um uso estritamente prático da razão, quer dizer, ao seu uso moral. Com efeito, se por um lado, Kant mostrou a impossibilidade do conhecimento dos objetos da metafísica clássica, por outro lado também, embora tenha garantido um uso especulativo das Idéias da razão, ele indicou já na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* que esse suposto conhecimento tinha por fundamento um interesse eminentemente prático, que em si é legítimo e fundado no interesse da razão, mas que foi, na história da metafísica, desvirtuado na forma de um saber ilusório. E por isso, para tirar a razão de seu conflito e garantir a sua verdadeira coerência de acordo com a sua natureza, Kant foi levado a limitar o uso especulativo da razão e dar abertura, então, ao seu uso prático, acabando, dessa forma, com o monopólio das escolas e dos filósofos em geral no que tange ao saber dos supostos objetos da metafísica especial, mas não atingindo, no entanto, o interesse dos homens e o uso comum da razão, cujos direitos, ao contrário, são plenamente garantidos através dessa reconfiguração, expressa na conhecida divisa kantiana: “nunca posso nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentales (...). Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte

³⁹ id., ib., SW I, p. 289, (155).

de toda incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática”⁴⁰. E é a partir disso, pois, que Kant estabelece um primado da razão prática sobre a teórica. Ele consiste, sobretudo, em assegurar o uso moral da razão, em sua extensão para além do uso meramente especulativo. É assim que, em primeiro lugar, para estabelecer o fundamento da ação moral, Kant vai dizer que ela não pode ser estabelecida a partir de suas condições de possibilidade, isto é, da sua possibilidade física, que necessariamente só pode ser dada pelo saber do uso teórico da razão e, por conseguinte, por condições empíricas, mas unicamente no próprio fato de que a ação é um *dever* e está fundada *a priori* na lei moral⁴¹ – do contrário, não se estabeleceria um dever moral, necessário e universal, fundado na razão em geral, mas uma ação que dependeria das circunstâncias. Em segundo lugar também, somente pelo primado da razão prática é possível uma extensão do uso da razão de acordo com seu interesse prático, dando realidade objetiva às Idéias da razão e transformando-as em seus postulados, os quais, pois, são “condições necessárias para a observância” do preceito moral; assim, diz Kant, “é evidente que [a razão], embora do primeiro ponto de vista [especulativo] o seu poder não seja suficiente para estabelecer peremptoriamente certas proposições que, contudo, não estão precisamente em contradição com ela, deve, logo que estas proposições estão *indissoluvelmente ligadas ao interesse prático* da razão pura, admiti-las, sem dúvida como uma oferta a ela estranha, mas no entanto, bastante certificada”⁴². E assim, nesses termos, embora Kant estabeleça um primado da razão prática, ele está circunscrito à extensão do uso da razão em seu uso prático-moral, mas não versa, pois, de modo algum, sobre a própria possibilidade da razão: o uso especulativo permanece ainda em sua plena eficácia e o seu interesse estritamente teórico não está submetido ao interesse prático da razão, mas tem seu próprio funcionamento. Com diz Kant:

O interesse do seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto até os mais elevados princípios *a priori*, o do uso prático na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e completo. O que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do interesse desta faculdade, mas é a condição geral de ter razão; unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como o seu interesse⁴³.

⁴⁰ KANT, I. *KrV*, BXXIX-XXX, (27).

⁴¹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, ed. 70, p. 71, A101.

⁴² id., ib., p. 140, A218.

⁴³ id., ib., p. 139, A216.

Ora, Fichte, por sua vez, certamente não nega o primado da prática tal como é entendido por Kant e, de fato, o reitera ao dizer que “o reconhecimento de um mandamento não pode fundar a convicção da existência real das condições para o seu cumprimento, mas bem ao contrário, é aquele reconhecimento que só tem lugar a partir dessa convicção”⁴⁴ – ponto que, adiantamos, ainda será tratado futuramente. No entanto, como já se viu, na medida em que ele mostra que sem o esforço do eu não é possível nenhuma representação pela faculdade teórica, ele *radicaliza* esse primado, mostrando que a *própria possibilidade da razão* exige o primado da prática. Assim, se é certo que a imaginação produz a realidade e que toda a realidade é produto da imaginação, é certo também que essa produção só ocorre a partir de um sentimento de limitação tornado possível pela atividade prática, restando à imaginação explicar tal sentimento através da produção ideal do objeto, formalizando esse sentimento na figura de um objeto representado exteriormente ao eu, de sorte que é certo também, portanto, que é a faculdade prática do eu e somente ela que, na medida em que não cede ao travo, mas restabelece a sua atividade e exige a realização da causalidade, só assim surgindo para si um limite, fornece à imaginação aquilo através do que ela é possível. – Como se viu, o esforço é condição de possibilidade de todo pôr do objeto. Isso significa precisamente que algo só pode tornar-se um objeto da faculdade teórica mediante a faculdade prática⁴⁵, mediante o esforço, e que, por conseguinte, “sem sentimento não é possível nenhuma representação de uma coisa fora de nós”⁴⁶. Em outras palavras, em termos ainda mais claros, o que se mostra aqui é que: “a própria razão não pode ser teórica, se não é prática; que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática; que a possibilidade de toda representação se funda sobre esta última”⁴⁷.

Com efeito, em um primeiro momento, essa radicalização do primado da prática significa, sobretudo, não só a explicação e fundação do realismo do ponto de vista fático do saber, como também a indicação de por qual razão o eu observado pelo filósofo considera que recebe de fora o que ele produz a partir de si mesmo. Assim, se a parte teórica da doutrina-da-ciência mostrou que todo saber é um produto da imaginação e que não existe uma realidade em si, isto é, se ela ensinou o acosmismo, a parte prática reconduz esse acosmismo à faculdade prática e indica que em seu fundamento está o

⁴⁴ FICHTE, J. *Aenesidemus*, SW I, p. 22, (84).

⁴⁵ id., *Grundlage*., SW I, p. 282, (151).

⁴⁶ id., ib., SW I, p. 314, (169).

⁴⁷ id., ib., SW I, p. 264, (142).

conflito entre o esforço do eu e o travo, de sorte que Fichte pode dizer que, embora pela faculdade teórica tudo esteja apreendido pelo eu, há pela faculdade prática do eu uma realidade independente. Afinal, só através da faculdade prática é posta para o eu uma realidade externa que limita a sua atividade que vai ao infinito e que, se não se esforçasse ao infinito, não seria posta como realidade externa que o limita. Por isso, dirá Fichte: “apenas na medida em que é referido à faculdade prática, algo tem realidade independente”⁴⁸. E se é assim, então é pela faculdade prática do eu que é possível falar de um realismo do saber, de uma realidade que limita o eu e que existe independentemente dele. Ora, é porque circunscrito a essa limitação dada pela faculdade prática, mas sem porém refletir sobre a origem prática de tal limitação, que o senso comum, o ponto de vista fático do saber, considera que há uma realidade existente em si, fora do eu e independente do eu, e que todo saber é o efeito de objetos existentes em si que causam a representação. Fixado pelo sentimento de limitação, ele não repara que entre o sentimento e o objeto representado há o produzir ideal do eu, e confere assim, influenciado pelo sentimento, uma realidade independente ao objeto da experiência. Se, ao contrário, ele refletisse sobre a sua própria atividade na produção do saber, isto é, na transferência e alienação do sentimento subjetivo para o objeto externo, ele tomaria consciência de que toda realidade é produzida pela faculdade teórica do eu a partir do sentimento de limitação. É nesse sentido, pois, que o eu sempre se põe a si mesmo no saber como passivo: “o eu é, portanto, *para si mesmo*, em referência ao não-eu, sempre *passivo, não toma consciência de sua atividade*, nem reflete sobre a mesma. – Por isso a realidade da coisa parece ser sentida, quando somente o eu é sentido”⁴⁹. E é, aliás, nessa inconsciência do procedimento da razão, nesse não-refletido, que se constitui o realismo e a validade objetiva do saber do eu. Como diz Fichte: “já que, porém, todas essas funções da mente ocorrem com necessidade, *não tomamos consciência de seu agir* e temos de admitir, necessariamente, que recebemos de fora aquilo que entretanto nós mesmos, com força própria e segundo leis próprias, produzimos. – Esse procedimento tem, contudo, validade objetiva, pois é o procedimento uniforme de toda razão finita, e não há nem pode haver nenhuma outra validade objetiva, a não ser a indicada”⁵⁰. Por sua vez, é por empreender essa reflexão *a mais* que a doutrina-da-ciência eleva-se ao

⁴⁸ id., ib., SW I, p. 282, (151). É claro, porém, que tal realidade independente não pode ser entendida como a coisa em si dos dogmáticos, pois ela não é uma coisa, mas apenas uma força oposta sobre a qual, como veremos, nada pode ser dito.

⁴⁹ id., ib., SW i, p. 301, (162).

⁵⁰ id., ib., SW I, p. 290, (156), (*grifo nosso*).

ponto de vista genético do saber e explica o sentimento de limitação e a atividade produtora do eu que estão no fundamento do saber, elevando assim à consciência algo que permanece inconsciente no ponto de vista fático do saber. Isso não implica, de modo algum porém, qualquer menosprezo ao senso comum por parte da filosofia, característico, aliás, de todo idealismo dogmático que, na medida em que, como vimos na parte teórica, resume tudo à atividade de representação e faz desta uma atividade incondicionada, diz que o mundo não tem nenhuma consistência em si e que o realismo do sendo comum deve ser combatido como ilusório. Ao contrário, se o acosmismo da parte teórica pôde levar a um tal menosprezo do realismo do senso comum, a parte prática, na medida em que reconduz a faculdade teórica à prática, explica e funda esse realismo, dando plenos direitos ao senso comum. Afinal, é unicamente pela faculdade prática que está posta para o eu uma realidade independente dele. “Se, retruca Fichte, nós olhamos meramente para a atividade do representar, e apenas queremos esclarecê-la, então, surgirá uma dúvida necessária a respeito da presença (*Vorhandensein*) das coisas fora de nós”, mas, continua ele, tão logo a atividade prática é posta em movimento, as dúvidas se desfazem, e “não houve, nem pode haver, nenhum idealista que tenha estendido as suas dúvidas ou pretensa certeza até ao seu agir; pois então ele não poderia de forma alguma agir; e então ele não poderia nem mesmo viver”⁵¹. Por isso, dirá Fichte, é unicamente através da parte prática que “o senso comum, ofendido por toda filosofia pré-kantiana e incompatibilizado com a filosofia por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação, é completamente reconciliado com a filosofia”⁵².

Em um sentido mais geral e profundo, todavia, essa radicalização implica também no reconhecimento de que a própria *razão em geral é prática*. Se lembramos que o esforço, enquanto faculdade prática, foi exposto justamente como tornando possível a passagem da atividade pura do eu à sua atividade objetiva, a primeira sendo aquela pela qual o eu se põe infinito e a segunda aquela pela qual ele se põe finito, que

⁵¹ id., *Naturrechts*, SW III, p. 27-8, (43-4).

⁵² id., *Grundlage*, I, p. 122, (61). Situando-se em outro ponto de vista, a filosofia não rivaliza com o senso comum, mas ao empreender a reflexão a mais pode lhe conferir os seus devidos direitos. É o que mostra este texto de Fichte: “Toda explicação transcendental tem um fim imediato no sentimento (...). Porém, o eu *empírico*, observado a partir do ponto de vista transcendental, tem uma explicação para o seu sentimento. Segundo o princípio de que não há limitado sem um delimitante, esse eu empírico cria para si, a partir da intuição, uma matéria extensa para a qual ele transfere pelo pensamento, como para o seu fundamento, aquele mero subjetivismo do sentimento e produz para si um objeto apenas através dessa síntese. A análise e a explicação continuadas do seu próprio estado fornecem-lhe o seu sistema do mundo; e a observação das leis desta explicação dão ao filósofo a sua ciência”. FICHTE, J. *Zweite Einleitung*, SW I, p. 490, (292).

ele é a atividade pura do eu referida à atividade do objeto, e que o eu esforça-se, nessa medida, pela realização da exigência de causalidade do eu sobre o não-eu, embora nunca realize tal exigência, é possível entrever que o funcionamento da razão em geral é esse meio caminho entre a infinitude da causalidade exigida pelo eu absoluto e a mera dependência do eu inteligente, meio caminho que é justamente um esforço. “No eu puro, a razão não é prática, tampouco é no eu como inteligência; ela é apenas na medida em que ela se esforça por unificar a ambos” e, completa Fichte, “essa é a significação da expressão: *a razão é prática*”⁵³. Nem meramente dependente, como é o eu inteligente, nem absolutamente independente, como é a causalidade exigida pelo eu absoluto, o eu se esforça para unificar a ambos, reconduzindo toda dependência do eu inteligente ao eu absoluto, o que nunca ocorre, e é justamente porque nunca ocorre, mas também porque é exigido que se ocorra, que, nesse ininterrupto esforçar-se, toda razão finita tem lugar. E é essa, aliás, a sua identidade para além da independência do eu absoluto e da dependência do eu inteligente: ela é dada pelo seu caráter prático geral, na medida em que se esforça por unificar a dependência dada pelo travo e inscrita no eu inteligente com a independência do eu absoluto. Nesse sentido, se a razão em geral é prática e se o esforço é a condição de possibilidade de todo objeto, tornando possível a atividade objetiva do eu, então todo saber já está sob a égide da faculdade prática e só é saber através dela, sendo nutrido, pois, pelo seu interesse prático. E no fundo, já não é totalmente correto falar de um interesse prático da razão em contraposição ao seu interesse especulativo ou teórico, ou referir seu interesse prático exclusivamente a certos conteúdos específicos – os supostos objetos da metafísica especial –, pois, na medida em que a própria razão é prática, originariamente todo seu interesse já é prático, isto é, seu interesse *em geral* é o interesse prático, sendo apenas possível falar de um interesse estritamente teórico da razão, tal como o faz Kant, porque, enquanto fez a *Crítica*, ele não se situou nesse momento originário em que se mostra que o fulcro da razão é a sua faculdade prática⁵⁴. – Não é à toa que a completude do saber, a sua completa sistematização em uma unidade acabada e perfeita, embora nunca se realize e

⁵³ id., *Aenesidemus*, SW I, p. 22, (86).

⁵⁴ É nesse sentido que, no opúsculo “Sobre o espírito e a letra na filosofia”, Fichte mostrará que mesmo quando se fala em um impulso de conhecimento, em um impulso estritamente prático e em um impulso estético, isso só é possível quando tais impulsos já se separaram de sua unidade originária e formaram-se como faculdades de uma subsistência autônoma, mas que, no fundo, “todo impulso é prático, visto que ele impele à auto-atividade, e nesse sentido tudo no homem funda-se no impulso prático, visto que nele nada é, a não ser que por auto-atividade”. Cf. FICHTE, J. *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, SW VIII, p. 279. (Trad. francesa: “Sur l’esprit et la lettre dans la philosophie” in: *Essais Philosophiques Choisis*, Paris, Vrin, 1999, trad. Luc Ferry). Doravante, citaremos por *Über Geist*.

permaneça sempre visada, está sempre em vista como a meta de todo saber, e Fichte chega mesmo a falar no “esforço necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano”⁵⁵. Além disso, na medida em que o esforço é a atividade do eu, pela qual ele não cede à resistência, mas restabelece sua atividade, exigindo a causalidade do eu sobre o não-eu, surgindo o objeto do saber no descompasso entre as duas atividades, a do eu e a do travo, o próprio objeto, tal como posto pela faculdade teórica, antes de ser um objeto do conhecimento, já é algo que está contra a atividade do eu e que, portanto, como *Gegenstand*, é um obstáculo que deve ser superado pelo eu para ser realizada a sua causalidade sobre o não-eu, de sorte que todo saber em geral já está em função da realização dessa meta posta pela exigência de causalidade do eu sobre o não-eu. E é assim, portanto, que nessa radicalização do primado da prática, Fichte mostra que a razão em geral é prática, que ela só é razão na medida em que se esforça por reconduzir a dependência do eu inteligente à independência do eu absoluto e que, nessa medida, a faculdade prática “é a raiz mais íntima do eu, apenas sobre a qual estão ordenadas, e a ela atadas, todas as suas outras faculdades”⁵⁶.

3.

Que não se pense com isso, todavia, que a contradição inicial entre infinitude e finitude do eu foi solucionada. Pois, se é verdade que o esforço é a atividade do eu que não cede ao travo, mas se esforça pela realização da infinitude, tornando assim possível a referência ao eu de um limite de sua atividade e, por conseguinte, tornando possível também a atividade objetiva (teórica), é verdade também que no conceito de esforço a atividade infinita, que em si não se refere a objeto algum, mas retorna a si mesma, está referida a um objeto, e está referida, porém, sob a condição de permanecer, ao mesmo tempo, infinita, de sorte que o esforço não deixa de ser também uma atividade objetiva e, no caso, uma atividade objetiva infinita. E se é assim, então, se nos extremos a solução, senão encontrada, foi pelo menos delineada, em seu interior, porém, ela própria já contém uma contradição. Afinal, encontra-se agora em um e mesmo eu uma *atividade objetiva infinita*, o esforço, e uma *atividade objetiva finita*, a atividade teórica, e se elas não são distinguidas determinadamente, elas constituem uma contradição, que não pode permanecer, mas que deve, por essa razão, ser solucionada. E só o pode ser se for mostrado que a atividade infinita do eu é objetiva *em um sentido diferente* de sua

⁵⁵ id., *Grundlage*, SW I, p. 101, (49).

⁵⁶ id., *Naturrechts*, SW III, p. 21, (37).

atividade finita, isto é, que o sentido de *objetivo* da atividade infinita do eu não é o mesmo daquele presente em sua atividade finita, e a solução da contradição, por conseguinte, passa por compreender *que* sentido é este. Com isso, penetraremos ainda mais na faculdade prática do eu.

Certamente, se o esforço está referido a um objeto, ele é finito, afinal todo objeto só é objeto porque está determinado, e se não estivesse determinado não seria objeto, mas ou atividade pura que retorna a si mesma ou não seria nada; nessa medida, essa própria determinação do objeto determina o eu, no sentido de que o objeto é algo determinado e o é pelo eu, e por esse determinar do eu, como em todo determinar, o eu é determinado: “toda atividade objetiva, portanto, tão certo quanto o é, é determinante e, nessa medida, também determinada; portanto, também finita”⁵⁷. E o esforço, então, visto que está referido ao objeto, é, em certo sentido, finito. No entanto, se ao esforço está oposta uma atividade objetiva finita, certamente também o esforço deve ser infinito em um outro certo sentido, isto é, ele deve ser infinito no sentido de que a atividade objetiva finita é finita e esta deve ser finita no sentido de que o esforço é infinito: “o esforço tem certamente um fim; apenas não tem exatamente o fim que tem a atividade objetiva”⁵⁸, e é, pois, no interior da pergunta por esse fim, isto é, pelo limite de cada atividade, que será desfeita a contradição.

Ora, a atividade objetiva finita é, como vimos, a atividade de objetificação do saber, pela qual o eu objetiva o seu sentimento de limitação, produzindo assim a sua realidade para si; por isso, essa atividade objetiva finita pressupõe a atividade contrária à atividade infinita do eu e é determinada por ela, pondo o limite para o eu justamente ali onde a atividade daquilo que posteriormente será posto como o objeto resiste, isto é, essa atividade põe o limite *determinado* do objeto, e o objeto posto por ela é algo *efetivo*. E assim, portanto, “o fundamento de seu determinar, e por conseguinte também de seu estar-determinada, está fora dela”⁵⁹, e por isso, essa atividade é limitada, dependente do travo e, por conseguinte, finita. Sob esse aspecto, o esforço não é finito, pois, enquanto atividade que se esforça, ele não cede ao travo, mas “ultrapassa a determinação de limite pré-traçada pelo objeto” e, na verdade, tem de ultrapassá-la, se deve haver uma tal determinação de limite. Se a atividade objetiva finita vai a um objeto efetivo, a atividade objetiva infinita, o esforço, vai a um objeto *imaginado* (*eingebildet*)

⁵⁷ id., *Grundlage*, SW I, p. 268, (144).

⁵⁸ id., ib., SW I, p. 268, (144).

⁵⁹ id., ib., SW I, p. 268, (144).

e que é o ideal inscrito na exigência de causalidade do eu sobre o não-eu, ideal que, fundado exclusivamente no eu, depende unicamente dele para a sua produção e não depende de nenhum não-eu, de nenhuma atividade do objeto, do travo. O esforço, diz Fichte, “não determina o mundo efetivo, dependente de uma atividade do não-eu que está em determinação recíproca com a atividade do eu, mas sim um mundo como ele seria, se pura e simplesmente toda realidade estivesse posta pelo eu; por conseguinte, um mundo ideal, posto meramente pelo eu, e pura e simplesmente não posto por nenhum não-eu”⁶⁰. Esse mundo ideal é justamente esse objeto imaginado pelo qual o eu se esforça por realizar e que, como todo elemento ideal, é produto também da imaginação, mas que aqui não funciona sob a determinação da atividade do não-eu, mas sem nenhuma tutela e infinitamente, sendo aqui, pois, que mais claramente vem à luz a afirmação de Fichte de que “no terreno prático a imaginação prossegue ao infinito, até a idéia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade”⁶¹. Por sua vez, é o caráter ideal do objeto visado pelo esforço que designa o seu constituinte *objetivo*, caracterizando-o como uma atividade objetiva infinita. Não é à toa que a imaginação tem participação na produção desse ideal e que o próprio Fichte chamará essa projeção ideal inscrita no esforço de um *esquema* – e o descreverá como o *esquema do agir*, em contraposição ao esquema do saber efetivo, chamado por Fichte de *esquema da matéria extensa*, o primeiro sendo o *suprasensível*, o segundo o *sensível*⁶². Esse caráter objetivo do esforço, no entanto, não possui o mesmo sentido quando referido à atividade teórica, à atividade objetiva finita, pois, como vimos, ele não vai a um objeto efetivo, mas a um mundo ideal e, nessa medida, indo ao infinito, não tem o sentido de objetivo como algo determinado, pois, na verdade, não é sequer pensável, tampouco determinável.

Para tornar isso ainda mais claro e explicar mais precisamente o que está em questão com esse objeto imaginado, esse ideal, ao qual o esforço se dirige, retomaremos alguns elementos já postos e ainda pressuporemos outros, que só mais adiante serão tratados, sem tirar disso a menor consequência. O eu está posto pura e simplesmente e não há nele nenhuma desigualdade, o eu sai de si e procura causar o quanto pode, esforçando-se pela sua perfeita unidade consigo mesmo e pela realização da infinitude,

⁶⁰ id., ib., SW I, p. 268-9, (144-5).

⁶¹ id., ib., SW I, p. 217, (114).

⁶² id., *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*, SW V, p. 259-60. (Trad. francesa “Réponse juridique à l'accusation d'athéisme” in: *Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, trad. Jean-Christophe Goddard, p. 94. Doravante, citaremos somente por *Anklage*. Cf. p. 259: “Todo nosso pensar é um *esquematizar*. (...) De tais esquemas, há dois: – o *agir* (o agir puro, autoativo, princípio absoluto, fundado em si mesmo) e a *matéria extensa*”.

e até aqui, não há nenhuma distinção e o eu é tudo e é nada. O eu encontra, então, um travo, que, como vimos, limita a sua atividade apenas na medida em que o eu não cede ao travo, mas restabelece a sua atividade e exige a causalidade do eu sobre o não-eu, e a questão agora é entender como se dá esse limite e como se dá esse restabelecimento, algo que não havíamos ainda tratado e que, na verdade, o fazemos aqui apenas como um meio para explicar o ideal, pois, de fato, esse ponto ainda será explicitado. É que a atividade originária do eu é como que dividida com o travo entre uma atividade *real* e uma atividade *ideal*, pois o esforço originário, anterior ao travo, é ideal e real ao mesmo tempo, vai em direção ao próprio eu e a algo fora do eu, sendo que aqui, no entanto, ainda não há nada a distinguir, nem um dentro, nem um fora, nem um interior, nem um exterior; com o travo, a atividade que vai para fora, isto é, a atividade *real*, é limitada, mas a atividade que vai para dentro, a atividade *ideal*, de acordo com o caráter tético do eu, não cede ao travo e prossegue ao infinito, produzindo o ideal de uma realidade posta meramente pelo eu e não posta por nenhum não-eu – e que é uma idéia produzida pela imaginação, que “no terreno prático prossegue ao infinito”. E esse ideal, pois, impulsiona o eu e em conjunto, por conseguinte, a sua própria atividade real, pela sua realização, que, porém, como a atividade real nunca suprime o próprio travo, nunca se realiza – e, de fato, esse ideal é a expressão da exigência do eu de que toda realidade seja posta por ele e que, no pôr de um objeto pela atividade objetiva, é o critério pelo qual o eu empreende o referimento de ambas as atividades, a do eu e a do travo. Assim, o esforço, como uma atividade pura referida ao objeto, é exatamente essa atividade do eu que, limitada *realmente*, vai ao infinito *idealmente* e se esforça pela realização da causalidade exprimida por esse ideal – e, não deixemos de lembrar, no conceito da causalidade está sempre em questão uma atividade real, e que aqui, no caso do esforço, essa causalidade é exigida idealmente – ela deve ocorrer – mas é impedida realmente – ela não ocorre, pois se a atividade real se realizasse, então a causalidade não seria exigida, mas se efetivaria, estando conjugadas, ao mesmo tempo, no próprio conceito de esforço, a atividade real e a atividade ideal. Nessa medida, portanto, o esforço não se dirige a um objeto efetivo, mas a um objeto ideal, a uma *idéia*, cujo fundamento está no próprio eu e não depende em nada do não-eu, e que é o ideal de que o eu ponha todo não-eu e não seja determinado por nada de exterior. Produto exclusivo do eu, esse ideal, no entanto, não pode ser confundido com o eu puro do primeiro princípio. Afinal, se no eu absoluto do primeiro princípio está posta unicamente essa atividade pura indeterminável de auto-constituição, na qual não há ainda nenhuma distinção e, como

estado-de-ação, é a condição primeira e fundamental de todo saber, aparecendo, por isso, como a “formalidade em geral da consciência”, no ideal do eu, por outro lado, já há uma referência a uma objetividade, dada pelo ideal, e um não-eu já aparece ali, em certo sentido, mesmo que como algo que não deve existir. É o que se nota pelas definições dadas por Fichte para o ideal: a idéia “de um eu cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência”⁶³, ou ainda: “essa unificação de um eu que, pela sua autodeterminação, determine ao mesmo tempo todo não-eu”⁶⁴. Distinção entre o eu absoluto e a idéia do eu que pode ser considerada também pelo sentido do *infinito* que está no fundamento de cada um, pois se o eu absoluto é infinito porque sua atividade retorna a si mesma e, não indo a objeto algum, não há nela nada distinto, ela não determina nada e é, por isso, unicamente ativa, não-conceituável, indeterminável e, portanto, infinita, a infinitude presente na idéia do eu, por sua vez, não é a mesma, já que, de início, o esforço é a atividade pura referida à do objeto – e o próprio fato de ser uma idéia já indica isso. No fundo, é como se em referência a um não-eu a infinitude do eu absoluto permanecesse visada, emergindo ao eu esse ideal, digamos assim, de uma *infinitude objetiva*, que unifique a infinitude do eu absoluto, o seu caráter de pôr por si mesmo, e o elemento objetivo dado por uma realidade inteiramente posta pelo eu, uma idéia que, na medida em que implica uma impossibilidade de realização, pois seria a supressão das condições de toda e qualquer consciência, e cujo sintoma é a própria impensabilidade e indeterminabilidade da idéia, permanece como meta de uma *tarefa infinita* – e a própria infinitude da idéia se expressa no caráter de sua realização: que ela vai *ao infinito* (*ins Unendliche*). Donde, enfim, a distinção tal como fixada por Fichte: “no eu como intuição só está a forma do eu e não se toma em consideração uma materialidade própria a ele, que só é pensável pelo seu pensamento de um mundo; na última [na idéia do eu], ao contrário, é pensada a matéria completa da egoidade”⁶⁵, de sorte que se a filosofia principia pelo eu como intuição, ela apresenta essa idéia de toda realidade posta pelo eu como meta suprema (*höchstes Ziel*) do esforço de toda razão finita.

⁶³ id., ib., SW I, p. 117, (59).

⁶⁴ id., *Aenesidemus*, SW I, p. 23, (86).

⁶⁵ id., *Zweite Einleitung*, SW I, p. 516, (310). Sobre a distinção aqui indicada, vale a pena cf. Torres Fo, R. R. *Op. Cit.*, p. 107-8 e 116, onde o autor traduz tal diferença nos conceitos de autonomia formal – o eu puro – e autonomia absoluta – a idéia do eu, o que nos parece bastante acertado.

Por conseguinte, o esforço, na medida em que está fundado no eu absoluto, é uma atividade que não depende do não-eu e é, nessa medida, infinito. Por outro lado, contudo, o próprio fato da presença do ideal no fundamento do esforço já indica a sua finitude, afinal se o eu tivesse causalidade sobre o não-eu, ele não precisaria exigir mais nada e não teria como expressão dessa exigência um ideal – isto é, se o eu produz um ideal de um mundo no qual tudo seria posto pelo eu e por nenhum não-eu, o ideal já é índice de que o eu não realizou a infinitude, mas tem esse ideal como meta suprema de seu esforço. Na verdade, o próprio ideal, na medida em que é a idéia da unificação da infinitude do eu absoluto, que permanece em toda parte visada, com o elemento objetivo dado pelo não-eu, já demarca, em negativo, a finitude do esforço pela impossibilidade de união desses dois elementos, e cuja aparição ocorre justamente quando o eu procura refletir sobre o esforço para determinar se ele se realizou ou não: como toda reflexão ocorre, porém, por determinação, o esforço torna-se um objeto determinado, meramente objetivo, e por isso, finito; nisso, então, o próprio esforço estende para mais além o seu objeto imaginado, e assim ao infinito – nunca, todavia, efetivando o ideal, mas sempre se esforçando pela sua aproximação. Assim, no próprio conceito de esforço já está inscrita a finitude, “pois o que não é *contrariado* não é um esforço”⁶⁶, e é o próprio travo que inscreve essa finitude no esforço.

Portanto, com a consideração do sentido do que é *objetivo* no esforço e na atividade objetiva finita, é possível dissipar a contradição de que se partiu, indicando em que medida o esforço, embora seja uma atividade objetiva, não o é tal como a atividade teórica, que é finita, mas o é como uma atividade infinita, que, por isso, não vai a um objeto efetivo, mas a um objeto imaginado, e se esforça pela realização desse ideal. Com isso também, com a determinação do esforço como atividade objetiva infinita, torna-se possível agora uma maior aproximação, um entrever mais claro acerca da finitude e da infinitude do eu, delineando assim o seu caráter geral. Com efeito, no próprio conceito de esforço estão inscritas tanto a infinitude quanto a finitude, pois se retomamos toda a problemática que a parte prática precisa solucionar, vemos que o conceito de esforço foi exposto justamente para solucionar a contradição entre a infinitude do eu e a sua finitude, postas a primeira pelo eu absoluto e a segunda pelo eu inteligente. E a solução foi mostrar que o esforço, enquanto vínculo unificador, como que garante, ao mesmo tempo, o caráter tético do eu, a sua infinitude, sem, contudo,

⁶⁶ id., *Grundlage*, SW I, p. 270, (145).

suprimir a sua inteligência, a sua finitude – e por isso, o conceito de esforço. De um lado, “se o eu fosse mais do que algo que se esforça, se tivesse uma causalidade infinita, não seria mais eu, não poria mais a si mesmo e seria, portanto, nada”, pois, ao fim e ao cabo, se tivesse causalidade infinita sobre o não-eu, este seria suprimido e, com ele, a faculdade de representação do eu em geral; por outro lado, “se não tivesse esse esforço infinito, não poderia, mais uma vez, pôr a si mesmo, pois não poderia opor nada a si; portanto, tampouco seria um eu e, por conseguinte, seria nada”⁶⁷ – o eu cederia ao travo, não restabeleceria sua atividade e não haveria nenhum limite posto por ele para si mesmo. Assim, partindo da contradição inicial entre infinitude e finitude, a solução consistiu em mostrar, pelo conceito de esforço, que o eu não é nem meramente infinito, pois se fosse deixaria de ser um eu inteligente e então não poria a si mesmo para si, não seria consciente de sua faculdade prática e da exigência que esta lhe faz, nem tampouco meramente finito, pois do contrário, não seria um eu, não se poria a si mesmo e não poria nada. Ao contrário, vê-se aqui que se a razão em geral é, decerto, finita, pois só pelo travo é possível a distinção entre eu e não-eu e assim uma faculdade de representação, ela é porém, nessa finitude, infinita, pois, a partir de sua faculdade prática, esforça-se pela infinitude, podendo estender seus limites para mais além, ao infinito – que, como nunca se realiza, pois sempre que o eu reflete sobre seu esforço, ele o determina e o torna, pela faculdade teórica, algo determinado e, portanto, finito, ela permanece sempre o horizonte do agir da razão, e a infinitude do eu é sempre uma infinitude finita. Nem finito, nem infinito, portanto, eu é, em sua finitude, infinito e, em sua infinitude, finito, e esta é, então, como que a circunferência na qual o eu pode empurrar ao infinito o seu perímetro, sem desfazer nunca a sua própria figura, o traço que o delimita.

Mesmo porque, se a razão já é em geral finita, se o saber já é índice da finitude, na medida em que surge justamente pelo não-igualamento das atividades do eu e do não-eu, então, o preenchimento do infinito exigido pela idéia do eu implica na própria supressão do saber, quer dizer, na sua completa realização pela unificação de sujeito e objeto, eu e não-eu, deixando o saber de ser, então, propriamente saber de uma razão finita, para se realizar como aquilo que é absolutamente objetivo. Enquanto produto do conflito entre eu e não-eu, o saber já é sintoma da finitude, efeito de superfície desse conflito, e se há saber, se há a produção de um objeto por uma atividade objetiva finita,

⁶⁷ id., ib., SW I, p. 270, (145).

é porque o eu não tem causalidade sobre o não-eu, mas se esforça por isso, isto é, esforça-se pela absorção de todo não-eu pelo eu, de modo a ser unicamente por ele que tudo esteja posto. Isso significa que o esforço do eu para se realizar é também um esforço para realizar o próprio saber como algo absolutamente objetivo, e a realização plena da vida, o preenchimento da infinitude e a realização da causalidade do eu sobre o não-eu, é, ao mesmo tempo, a realização plena do saber como aquilo que chamamos de uma infinitude objetiva – e que já não é mais propriamente saber. Não sem razão, Fichte fala do “esforço necessário para produzir a suprema unidade do saber”, que seria exatamente a ligação de todo oposto no eu e a completa absorção pelo eu de todo elemento estranho a ele: o sistema “tem de ser *um* sistema; o que é oposto tem de ser ligado, enquanto ainda houver algo oposto, até que tenha sido produzida a unidade absoluta; a qual, sem dúvida, só poderia ser produzida por uma aproximação finda do infinito, o que é em si impossível”⁶⁸. Não é à toa que o eu, no interior da história pragmática do espírito humano, é impulsionado a determinar, depois de se apresentar como o sujeito representante e se distinguir de todo objeto, a sua própria atividade pela qual ele toma consciência da representação, através da própria representação, o que o leva a acolher em si o infinito na forma de um objeto como condição da representação, seja referindo-o ao eu, seja referindo-o ao não-eu, e por isso a emergência das antinomias – é que o impulso prático está pressuposto na produção da experiência e funciona ali, na história pragmática do espírito humano, inconscientemente para o eu. E assim, vemos aqui de novo, e agora mais claramente, como o saber em geral já está sob a égide da faculdade prática, como o interesse da razão é em geral o interesse prático e como o saber é regido pelo esforço de realização da causalidade que constitui essa faculdade prática, de sorte que a infinitude visada em geral pelo eu expressa-se também na unidade suprema do conhecimento que o eu tem em vista quando conhece, unidade que só tem lugar por uma aproximação ao infinito.

Mas isso significa também, no entanto, que, se por um lado, solucionamos a contradição entre a atividade objetiva finita e a atividade objetiva infinita, distinguindo ambas as atividades e referindo a cada uma delas a sua finitude e a sua infinitude, por outro, chegamos ao resultado de que na própria determinação da idéia da atividade objetiva infinita, na idéia do eu, apresenta-se agora ao eu uma contradição, a qual ele não pode escapar e contra a qual, infinitamente, ele deve lutar. – Contradição, aliás, que

⁶⁸ id., ib., SW I, p. 115, (58).

está inscrita na própria unificação dos termos *infinito* e *objetivo*. Afinal, a própria idéia de um eu que determinasse todo não-eu implica na exigência de que o eu pusesse por sua mera consciência todo não-eu e que pelo mero estar-posto do eu tudo estivesse posto, o que, para uma consciência tal como a do eu, que só é consciência por um oposto totalmente oposto, é patentemente impossível, e por isso, essa realização absoluta do saber já é inconcebível e a própria idéia é uma contradição e é absolutamente impensável: “o que vai a um objeto é finito; e o que é finito vai a um objeto. Essa contradição só poderia ser dissipada pela eliminação do objeto; mas o objeto não é eliminado senão em uma infinitude perfeita”⁶⁹. Em outras palavras, se é certo que o caráter tético do eu absoluto exige a completa determinação de todo elemento exterior pelo eu, realizando assim a infinitude, é certo também que o eu em geral é incapaz de suprimir o eu inteligente e sua faculdade de representação, pois então deixaria de ser eu, deixaria de ser razão; e por isso, preencher uma infinitude perfeita é, para o eu, unificar o que não é unificável, realizar o que é irrealizável; seria como determinar, tornar objetivo, o que, por definição, é absolutamente indeterminável e, portanto, refratário a qualquer objetificação e determinação. Assim, a própria idéia do eu envolve uma contradição, que está justamente inscrita na exigência de causalidade do eu sobre o não-eu, por um lado, e na impossibilidade de sua realização, por outro; isto é, na exigência de preenchimento do infinito e na sua impossibilidade por uma razão finita; mas que, mesmo assim, enquanto idéia, é posta como meta suprema do esforço do eu e que, dessa forma, se realiza por uma aproximação *ao infinito*: “o eu pode estender o objeto de seu esforço até a infinitude; mas, se em um momento determinado, ele estivesse estendido até a infinitude, não seria mais um objeto, e a idéia da infinitude estaria realizada, o que, entretanto, é em si mesmo uma contradição”⁷⁰.

Ora, essa contradição e impossibilidade de realização da infinitude, todavia, não implica em qualquer lamento de Fichte para com a constituição do eu e da razão em geral. Afinal, é essa idéia de realizar a infinitude que impulsiona a própria razão e, nesse impulsionar, faz dela uma razão, pois, como vimos, é porque o eu não cede ao travo, mas restabelece a sua atividade e produz o ideal de que toda realidade seja posta meramente pelo eu, que torna-se possível ao eu um limite e, com isso, a própria faculdade teórica, e é esse ideal constituinte do esforço que impulsiona o eu em geral, de sorte que, mesmo que essa idéia envolva para o eu uma contradição, é justamente

⁶⁹ id., ib., SW I, p. 269, (145).

⁷⁰ id., ib., SW I, p. 269-70, (145).

porque o eu se esforça por solucioná-la, mas que é incapaz para tanto, que, em geral, a razão tem lugar. Por isso, Fichte dirá que “a idéia de uma tal infinitude a perfazer paira diante de nós e está contida no mais íntimo de nosso ser”⁷¹. Mais do que isso, é porque não deixa de esforçar-se pela solução da contradição, a despeito mesmo de ter consciência da impossibilidade de sua solução, que o eu se eleva acima da mera finitude e torna-se digno da infinitude: a contradição está aí, ela é constituinte da idéia e o eu tem consciência da impossibilidade de sua resolução, mas mesmo assim ele permanece no esforço por realizar a idéia e, ao infinito, esforça-se por isso:

devemos, conforme a exigência que essa idéia faz a nós, solucionar a contradição; ainda que não possamos pensar sua solução como possível e saibamos de antemão que não poderemos pensá-la como possível em nenhum momento de nossa existência prolongada por todas as eternidades. Mas esse é justamente o cunho de nossa destinação para a eternidade⁷².

Finitude infinita, todo ser racional finito cumpre a sua destinação através do ininterrupto esforço pela solução da contradição, pela realização dessa *tarefa infinita*, de sorte que a dignidade do eu não está no fim do caminho, no alvo que porventura possa atingir, mas no próprio caminhar, no esforço pelo qual ele procura se aproximar da suprema meta: “não é destinação do homem atingir essa meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre dessa meta; e por isso, *acercar-se ao infinito dessa meta* é sua verdadeira destinação como *homem*”⁷³. E a eternidade, aqui, não pode ser entendida no sentido do indefinido escoar do tempo, pois, se é certo que essa exigência de solucionar a contradição põe ao eu uma tarefa infinita e que o eu deve ao infinito aproximar-se de sua solução, é certo também que a infinitude dessa tarefa não está meramente no fato de que ela não termina, mas também no fato de que por ela, pelo esforço em geral, o próprio eu se eleva para além da condição do tempo, a eternidade estando tanto no próprio caminhar, quanto no fato de que este é infinito: “o que se denomina morte não pode interromper a minha obra; pois a minha obra deve ser perfeita (*vollendet*), e não pode ser perfeita em tempo algum, por conseguinte, não há tempo determinado para a minha existência – e sou eterno. Ao empreender essa grande tarefa, obtive para mim, ao mesmo tempo, a eternidade”⁷⁴.

⁷¹ id., ib., SW I, p. 270, (145).

⁷² id., ib., SW I, p. 270, (145).

⁷³ id., *Einige Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten*, SW VI, p. 300. (Trad. portuguesa: *Lições sobre a vocação do sábio*, Lisboa, ed. 70, 1999, trad. Artur Morão, p. 27-8). Doravante, citaremos somente por *Bestimmung des Gelehrten*.

⁷⁴ id., ib., SW VI, p. 322, (53).

4.

Ora, do ponto de vista de um sistema crítico da filosofia, o que Fichte está fornecendo aqui, através do conceito de esforço e daquilo que o constitui – seu fundamento no eu absoluto, o travo e a idéia do eu pela qual se exige uma causalidade infinita – é justamente a gênese dos conteúdos e conceitos que articulavam os supostos objetos da metafísica especial. Pois, na medida em que mostrou como finito e infinito podem ser ditos do eu, o eu não sendo posto em um e mesmo sentido como infinito e finito, mas em sentidos diferentes – sendo infinito segundo seu esforço, mas finito nessa infinitude –, Fichte pode apresentar, ao mesmo tempo, a origem desses conteúdos e indicar por qual procedimento tais conteúdos inscritos no esforço podem tornar-se ilusoriamente objetos do saber. Afinal, já o próprio conceito de esforço foi concebido a partir da contradição entre infinitude e finitude do eu, entre a independência do eu absoluto e a dependência do eu inteligente, e surgiu para explicar como há uma passividade, uma finitude no eu, a partir da própria atividade do eu, isto é, uma passividade que não ocorre sem uma intervenção do eu, mas unicamente a partir de seu ser absoluto, de sua infinitude, e sem esse esforço, que é infinito e finito, ou a contradição não seria solucionada ou, então, não restaria outra saída a não ser a de Espinosa, o dogmático mais conseqüente para Fichte, a saber: “pôr o infinito fora de nós; com o que, porém, permanece sempre irrespondido (Espinosa mesmo não podia, *por causa de seu dogmatismo*, sequer colocar a questão) como entretanto pode ter chegado dentro de nós ao menos *a idéia do infinito*”⁷⁵. Com efeito, o que é essa impensável idéia de um eu “cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência” senão essa idéia do infinito? Uma idéia que, como vimos, é um produto do eu, na medida em que ele não cede ao travo exterior, mas restabelece a sua atividade, e esforça-se ao infinito pela realização de uma causalidade infinita sobre o não-eu, causalidade expressa exatamente por essa idéia, e cujo conteúdo pode ser exprimido como a unificação da exigência da infinitude do eu absoluto com o elemento objetivo de uma realidade em geral e que é, digamos assim, um infinito objetivo. Infinito objetivo, quer dizer: “uma consciência, na qual pelo mero estar-posto do eu tudo estaria posto”⁷⁶, e que é, certamente, impensável para uma razão finita, isto é, para uma consciência que só é possível por um oposto totalmente oposto e que só põe algo outro que ela mesma

⁷⁵ id., *Grundlage*, SW I, p. 255, (138), (*grifo nosso*).

⁷⁶ id., *ib.*, SW I, p. 253, (137).

através de um não-eu, mas que, contudo, está no mais íntimo do eu, não como objeto do saber, porém como um objeto do agir pelo qual o eu esforça-se por realizar. Ora, essa idéia impensável, porém meta suprema, é justamente a idéia da divindade, aquilo que no ponto de vista fático da vida se chama Deus. É assim que, dirá Fichte, “um tal esforço, se a sua meta é representada fora dele pelo eu inteligente, é uma *fé* (fé em Deus)”⁷⁷. Por sua vez, o caráter infinito da realização que a tarefa inscrita nessa idéia propõe ao eu, pela qual, aliás, o homem eleva-se à sua destinação, é justamente aquilo que, sob um outro ponto de vista, chama-se imortalidade ou, como nomeamos, a eternidade. Como continua Fichte: “o esforço não pode acabar senão depois da consecução da meta, quer dizer, a inteligência não pode admitir nenhum momento de sua existência, na qual essa meta ainda não está alcançada, como último (fé na eterna permanência (*ewige Fortdauer*))”⁷⁸. E ambos conteúdos, Deus e a imortalidade, podem ser referidos ao esforço como seu lugar de origem, o primeiro através da idéia do eu como fim supremo do esforço, a segunda, pelo caráter infinito da tarefa posta por essa idéia, e que justamente porque não são objeto algum do saber, mas meramente idéias, porque o eu inteligente não tem como objeto de sua representação nenhuma sensação empírica (*empirische Empfindung*), mas tão somente o próprio esforço necessário do eu e suas idéias, não se trata em relação a tais conteúdos, de modo algum, de uma certeza sensível, mas, como tal, só podem ser objeto de *fé*.

O dogmático, por sua vez, *por causa de seu dogmatismo* – e aqui estamos falando do realista dogmático, pois é ele que procura dar uma explicação para a passividade e a dependência presentes no eu –, não só não dá a gênese das idéias que estão no fundamento da crença naquilo que o ponto de vista fático do saber chama de Deus e de imortalidade, como também, ao objetificar tais conteúdos inscritos no esforço na forma de objetos do conhecimento, na forma do saber objetivo, acaba por extrapolar os limites da razão finita, afirmando o conhecimento do infinito, e, pior, acaba por fundar o saber em objetos do saber, fazendo do fundamento um fundamento meramente representado. Assim, em sua fundação da consciência e do saber, o dogmático ultrapassa o eu e afirma, para além do eu, a existência de uma coisa em si que, como fundamento de si e de tudo, deve ser uma causa de si, possuindo, pois, justamente aquilo que exprime a idéia do eu. Aos olhos de Fichte, contudo, esse modo de proceder não só é ilusório, como também, e sobretudo, não possui nenhum fundamento teórico.

⁷⁷ id., *Aenesidemus*, SW I, p. 23, (86).

⁷⁸ id., ib., SW I, p. 23, (86).

Afinal, se o dogmático pode dizer que o eu não se funda a si mesmo e necessita de um fundamento superior, há de se perguntar por que ele admite a sua coisa em si sem um fundamento superior, esta valendo como absoluta quando o eu não pode valer como absoluto; e a resposta de Fichte é que o dogmático não pode apresentar nenhuma legitimação para isso, e, acrescenta, não é por razões teóricas, mas por outras razões que o filósofo dogmático é levado a ultrapassar o eu e afirmar para além dele uma coisa em si, como Deus. Não é por razões teóricas, quer dizer, o dogmatismo não tem consistência teórica, mas pode ser explicado como um *fenômeno* que tem lugar através de um *dado prático*, e que se explica unicamente por este.

Era um dado prático, diz Fichte, e não teórico, como se parecia acreditar, que impelia (*hinaustrieb*) o dogmático a ultrapassar o eu; a saber, o *sentimento da dependência* de nosso eu, na medida em que é prático, em relação a um não-eu que, pura e simplesmente, não está sob nossa legislação e é, nessa medida, livre⁷⁹,

ou seja, é pelo sentimento de limitação, pelo qual o eu sente-se limitado por algo externo a ele que resiste à sua atividade prática, o travo, e pelo qual surge ao eu uma realidade independente, que o dogmático é levado a ultrapassar o eu em sua fundação do saber, de modo que não há razões teóricas para isso, mas influenciado pelo sentimento, que é sempre, como vimos, um dado prático, o dogmático foi levado a tais afirmações. Da mesma forma, diz Fichte:

um dado prático o obrigava, inversamente, a deter-se onde quer que fosse; a saber, o *sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo não-eu, sob as leis práticas do eu*; a qual, porém, não é de modo nenhum, como objeto de um conceito, algo que está aí, e sim, como o objeto de uma idéia, algo que *deve* estar aí e ser por nós produzido⁸⁰,

isto é, o que detém o dogmático, depois de ter ultrapassado o eu, e o leva a afirmar uma coisa para além do eu, uma coisa que, como fundamento de si e de tudo, deve ser uma causa de si, Deus, é novamente um sentimento, um dado prático, agora, porém, um sentimento provindo do próprio esforço do eu, o seu sentimento de força, pelo qual o eu esforça-se por realizar a idéia que está inscrita no esforço, de modo que, novamente, sem esse sentimento fundado na exigência de realização do infinito não teria por que o dogmático se deter onde quer que fosse. Ora, isso significa, em primeiro lugar, que o dogmático, impelido e detido por dados práticos, acaba por objetificar esses dados na

⁷⁹ id., *Grundlage*, SW I, p. 121, (61), (*grifo nosso*).

⁸⁰ id., *ib.*, SW I, p. 121, (61), (*grifo nosso*).

forma de um objeto determinado do saber, quando tais dados, na verdade, não são objetos de um conceito, mas meramente de idéias: no primeiro dado prático, a idéia do travo ou da coisa em si, como veremos; no segundo caso, a idéia do eu de realização de uma causalidade infinita sobre o não-eu de acordo com o seu caráter tético, como já se viu; de sorte que o dogmático objetifica ilegitimamente o que não é objetificável, isto é, ele representa aquilo que não pode ser representado, pois esses dados práticos – o travo e o esforço –, aparecendo ao eu apenas através do sentimento, estão aquém da representação e, na verdade, são suas condições de possibilidade. Mas isso significa também, em segundo lugar, que o que está na base do procedimento dogmático é a faculdade prática do eu e seu interesse prático, isto é, é porque influenciado por esses dados práticos e totalmente circunscrito por eles, é porque está inconscientemente determinado por um sentimento de dependência e por um sentimento de força que aspira por independência, que o dogmático acaba por transferir na forma de um objeto esses dados práticos e, ultrapassando o eu, se detém em uma coisa em si, como fundamento de todo o saber. É porque *fissurado* pela faculdade prática que o dogmático é incapaz de refletir sobre aquilo que o impele e que está no fundamento do saber, mas faz desse fundamento um objeto do saber, e arroga-se, com isso, por conseqüência, a posse de um saber superior ao saber do senso comum, levando o filósofo ao desprezo deste último. No sistema dogmático, diz Fichte, “o filósofo podia criar pelo raciocínio um Deus e uma imortalidade para si, e tornar-se sábio e bom por silogismo. Se tais filósofos quisessem ser conseqüentes, teriam de declarar o entendimento comum como incompetente para a ocupação de viver, pois do contrário seu sistema ampliador se tornaria supérfluo; (...) teriam de convidar tudo que tem forma humana a se tornar tão grandes filósofos quanto eles próprios o eram, para poderem tornar-se tão sábios e virtuosos quanto esses filósofos”⁸¹. E no fundo, o que ocorre é que, devido a essa fissuração pela faculdade prática, o dogmático não se eleva ao ponto de vista transcendental, mas permanece preso ao ponto de vista da vida e não reflete sobre a sua atividade que está no fundamento dessa transferência do sentimento para um objeto exterior, da mesma forma como faz o senso comum na vida, com o agravante para o dogmático, porém, que o faz ilegitimamente, pois objetifica o que é

⁸¹ id., *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, SW II, 331-2. (Trad. brasileira: *Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia* in: *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Abril, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 204). Doravante, citaremos por *Sonnenklarer*.

apenas idéia, enquanto o senso comum, restrito ao saber da experiência, não pretende fundar nenhum sistema do saber humano a partir do conhecimento de Deus. Em outras palavras, fissurado pela faculdade prática, o dogmático é incapaz de empreender aquela *reflexão a mais* que o filósofo transcendental faz e pela qual se mostra a ele toda a gênese do agir da razão que está no fundamento do saber, e por isso, acaba por objetificar esse fundamento como um objeto do saber positivo, o que, aos olhos de Fichte, é fazer do fundamento um fundamento meramente representado e colocar como condição de possibilidade do saber um produto do próprio saber – e é isso a consequência de permanecer preso ao ponto de vista objetivo da vida e não elevar-se ao ponto de vista subjetivo da filosofia transcendental. Assim, toda a problemática que a metafísica clássica pensava tratar pelo conhecimento dos supostos objetos da metafísica especial é reconduzida, na doutrina-da-ciência, ao seu lugar de origem – precisamente, ao conflito entre o eu inteligente e o eu absoluto, inscrito no próprio esforço do eu, em sua faculdade prática, no qual tem-se, de um lado, a exigência de uma causalidade infinita sobre o não-eu e, de outro, a impossibilidade dessa causalidade; conflito que, na medida em que é um conflito real entre o esforço e o travo, é expresso através de dois sentimentos: o sentimento de limitação, provindo do travo, e o sentimento de força inscrito no esforço pelo qual o eu é impelido a realizar essa causalidade infinita. É o que se mostra ainda na crítica direta de Fichte a Espinosa, quando este afirma a existência de Deus como uma substância absoluta: “o que o impeliu (*trieb*) a seu sistema, pode-se bem indicar: a saber, o esforço necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano. Há essa unidade em seu sistema; e o erro está meramente nisso: que ele acreditava concluir fundado em argumentos teóricos, onde era impelido meramente por uma *carência prática*; que ele acreditava estabelecer algo efetivamente dado, ao estabelecer meramente um ideal proposto, mas nunca alcançável”⁸². Novamente aqui, vê-se como o dogmático, impelido pela faculdade prática e, mais precisamente, pela carência prática que constitui o eu e pela qual ele se esforça ao infinito por preencher, acaba por afirmar como um objeto dado, como um objeto do conhecimento, isto é, como algo que *é*, o que é apenas uma idéia e que, por isso, *deve* ser produzido e é um objeto do agir. Ao contrário, a “suprema unidade do conhecimento humano” não é um objeto do saber, não pode ser posto na exposição da filosofia como algo que *é*, mas, na medida em que é reconhecido como um ideal da razão, apresenta-se

⁸² id., *Grundlage*, SW I, 101, (49), (*grifo nosso*).

como um elemento constitutivo do próprio funcionamento da razão, afinal, como se viu, é porque o eu não cede ao travo, mas exige uma causalidade infinita sobre o não-eu e se esforça por isso, que torna-se possível ao eu um limite e, assim, a própria faculdade teórica; ademais, é pelo conceito de esforço que se assegura a identidade do eu entre a sua independência e a sua dependência, sendo, pois, unicamente esse problema da identidade a questão que uma Ciência do Prático deve tratar. E portanto, para além da extrapolação dogmática da razão finita na afirmação de um conhecimento do infinito, já a própria exigência de uma unidade sistemática na exposição filosófica como algo que é, isto é, o próprio fechamento completo do sistema no interior do saber, não só é um desconhecimento da natureza da razão finita, que só tem lugar através de um esforço, pelo qual a unidade é exigida, mas nunca realizada, como, sobretudo, é uma mera exigência dogmática, cujo fundamento pode ser claramente reconduzido a dados práticos e, por conseguinte, a esse fissuração da faculdade prática que está na base do proceder dogmático, de modo que essa exigência de completude do sistema na forma do saber só tem lugar para aqueles filósofos que, fissurados pelo interesse prático da razão, desconhecem a natureza desta última.

Ora, aparecerá aos olhos de alguns contemporâneos de Fichte que esse modo *crítico* de proceder, justamente na medida em que dá a gênese dos supostos objetos da metafísica especial, reconduzindo-os ao agir do eu, especificamente ao esforço do eu fundado no eu absoluto e à sua idéia de infinito, leva inevitavelmente a um esvaziamento completo de toda religião e, por conseguinte, a um *niilismo*. É o que pensa Jacobi em sua *Carta a Fichte*. Vale a pena, nesse sentido, retomar brevemente a argumentação crítica de Jacobi ali desenvolvida e expor como a doutrina-da-ciência responde a tais críticas, para entender mais a fundo o seu proceder crítico e essa distinção que lhe está ligada entre o ponto de vista da vida e o ponto de vista da filosofia⁸³. Em termos gerais, com efeito, a crítica de Jacobi à doutrina-da-ciência fichteana parte da compreensão de que está inscrito no processo mesmo do saber *em geral* um certo esvaziar e aniquilar do ser-conhecido, do objeto do saber, transformando-o em algo meramente subjetivo, como mero produto do sujeito cognoscente, o que é ainda mais patente quando o que está em questão é a filosofia da razão pura, que, aos olhos de Jacobi, é a doutrina-da-ciência – “uma filosofia pura, isto

⁸³ Para uma discussão acerca de todo o contexto da *Carta a Fichte* de Jacobi, vale a pena cf. LÉON, X *Fichte et son temps*, Paris, Armand Colin, 1924, vol II, primeira parte, pp. 136-179. Acerca da questão do nihilismo no idealismo alemão em geral, vale a pena cf. ARANTES, P. “Niilismusstreit” in: *Ressentimento da dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996, pp. 243-259.

é, uma filosofia inteiramente imanente, um sistema verdadeiramente racional”. Na verdade, é como se a filosofia transcendental fosse a tomada de consciência desse proceder inconsciente que está presente em todo conhecer e para o qual todo homem que conhece tende, mas sem ter consciência disso. Esse proceder que comanda o conhecer pode ser descrito como um aniquilar, na medida em que ele transforma a coisa conhecida em mera forma e esta em um mero produto do eu – como diz Jacobi, “se um ser deve se tornar um objeto *inteiramente* compreendido por nós, então temos de suprimi-lo no pensamento objetivamente – como algo consistente para si –, aniquilá-lo, a fim que ele nasça de maneira inteiramente subjetiva, que ele se torne nossa própria criatura, um *mero esquema*”⁸⁴. E Jacobi descreverá esse procedimento como um *refletir*, no qual o sujeito reflete o ser como objeto do saber, e como um *abstrair*, no qual o ser é decomposto em termos cada vez mais gerais, sendo que, como não é possível nenhuma dessas ações sem a outra, esse procedimento é uma *reflexão abstraente*⁸⁵. Assim, tudo que um ser tem de estranho e desconhecido é dissolvido pela compreensão dele no saber, de sorte que ele se torna um produto do sujeito, deixando, dessa forma, de ser algo misterioso para se tornar algo no qual o sujeito reconhece o seu próprio produzir, mas, com a conseqüência, dirá Jacobi, que todo ser transforma-se em um nada, em mero produto da *imaginação produtiva*: “nada deve subsistir nele [no objeto], nada deve constituir uma parte essencial de sua idéia que não seja nossa ação, que não seja *agora* uma mera exposição de nossa imaginação produtiva”⁸⁶. E na medida, porém, em que se conclui, pelo aniquilamento e dissecação do ser, que ele não é nada fora do eu, mostra-se também que é possível fazer novamente sair da imaginação, por um ato autônomo, todo os seres tais como eram, como consistindo para si, antes que o eu os conhecesse como nada – e é aniquilando que se aprender a criar, isto é, é aniquilando que o espírito humano apreende seu ato criador. A conseqüência disso, no entanto, é que para que o espírito humano se reconheça e se torne, como tal, o criador do mundo e o criador de si, isto é, que ele não só dissolva o ser, mas também se reconheça como criador através da imaginação produtiva, ele necessita, do mesmo modo, compreender-se a si mesmo, o que significa aniquilar o seu próprio ser, pois ele só concebe ao suprimir o ser conhecido; ora, é nesse aniquilamento de si e, por conseqüência, no aniquilamento de

⁸⁴ JACOBI, F. H. “Jacobi an Fichte” in: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 11. (Trad. francesa: “Lettre à Fichte” in: *Oeuvres Philosophiques de F. H. Jacobi*, Paris, Aubier, 1948, p. 314).

⁸⁵ id., ib., p. 11-2, (315).

⁸⁶ id., ib., p. 11, (314).

todo ser, que Jacobi verá o índice do niilismo da doutrina-da-ciência, afinal é ela que, refletindo sobre a própria razão, estabelece que todo proceder do espírito humano parte da imaginação e que toda realidade é produto da imaginação: “mas ele [o espírito humano] somente pode ser seu próprio criador sob a condição geral indicada: ele tem de aniquilar-se segundo seu *ser*, para surgir, para ter-se unicamente no *conceito*: no conceito de um chegar e iniciar puros e absolutos; originariamente parte-se *do* nada, vai-se *ao* nada, tem-se *por* meta o nada, está-se *no* nada”⁸⁷. É assim que, dirá Jacobi, todo o mundo, todo o ser, dissolve-se como mero produto do eu puro: o sol, as flores, as estrelas são como desenhos feitos em um bordado pelos fios da imaginação, mas que, quando esse bordado é desfeito, desconstruído, não resta nada exceto o fio nu e todo o tricô não é nada além do fio tricotado pelo oscilar da imaginação. Da mesma forma também, o próprio eu não é nada senão o vazio, o puro nada, e querer fundar uma moral unicamente no eu é querer fundar uma vontade de nada, cujo fundamento não é nada além de um mero agir vazio, e o que se encontra com esse princípio moral da razão “é vazio, deserto e desolado”, sua lei não pode nunca se tornar o coração do homem e é exclusivamente pelo coração, entende Jacobi, que o homem se eleva para além de si: “esse coração a filosofia transcendental não deve me arrancar do peito, e pôr no lugar um impulso puro da eguidade (...). Se o supremo, de que eu posso refletir e que eu posso intuir é meu eu *vazio e puro, nu e simples*, com sua autonomia e liberdade, então a auto-intuição reflexiva (*besonnene Selbstanschauung*), a racionalidade são para mim uma maldição – e eu execro a minha existência”⁸⁸. E assim, por conseguinte, se o saber leva ao aniquilamento do ser, reconduzindo todo ser a um produzir do eu, mas este mesmo também sendo aniquilado em um puro vazio, não há “significação mais profunda” para o mundo, nada há além desse nada e todo o ser é mero produto desse eu vazio, devendo ser chamado de mero fantasma; e por isso mostrar, tal como faz a doutrina-da-ciência, que aquilo que a metafísica clássica e que o ponto de vista da vida chamam de Deus tem por fundamento, na verdade, aquela idéia do eu de que toda realidade seja posta pelo eu e por nenhum não-eu, uma idéia pela qual ele se esforça por realizar, é, aos olhos de Jacobi, cair inevitavelmente em um esvaziamento de sentido, em uma fé artificial e falsa, cuja conseqüência, portanto, é a constatação de que o idealismo transcendental da doutrina-da-ciência é sinônimo de niilismo⁸⁹. Contra o niilismo do saber do saber, pois,

⁸⁷ id., ib., p. 11, (314).

⁸⁸ id., ib., p. 17, (326) (*grifo nosso*).

⁸⁹ id., ib., p. 19, (328).

resta a Jacobi afirmar que Deus é o pressuposto absoluto da razão, na medida em que ele é o verdadeiro que está fora e aquém da razão e unicamente pelo qual ela é razão; sendo, pois, um não-saber, Deus é aquilo que a razão deve necessariamente reconhecer ao conhecer a sua impotência diante desse não-saber, desse pressuposto absoluto – o verdadeiro. E diante disso, entre o saber do saber e esse não-saber, a conclusão de Jacobi é uma alternativa: *ou* o saber do saber e o nada, *ou* o não-saber e Deus: “o homem tem uma tal escolha; essa única: o *nada* ou um *Deus*. Escolhendo o nada ele faz a si mesmo Deus; isso significa: ele faz de Deus um fantasma; pois é impossível, se não há Deus, que o homem e tudo o que o entorna não sejam um fantasma”⁹⁰.

Com efeito, do ponto de vista da doutrina-da-ciência, essa crítica de Jacobi em parte tem um certo sentido, mas em parte está completamente equivocada. Quer dizer, é verdade que Jacobi acerta ao dizer que a reflexão leva a um aniquilamento do objeto refletido, transformando toda a sua consistência em si em um produto subjetivo do agir do sujeito, e é o próprio Fichte que reconhecerá esse aniquilar da reflexão, afirmando “a nulidade de todos os produtos da lei fundamental do saber, que é a reflexão”⁹¹, e confessando mesmo que “o refletir da doutrina-da-ciência é o fundamento do seu assim chamado niilismo”⁹²; e aliás, é isso o que se verificou ao final da parte teórica da exposição da doutrina-da-ciência de 1794, quando viu-se que *toda* realidade é produzida pela imaginação, de modo que o mundo não é *nada* em si mesmo, mas é um produto do eu. Todavia, é verdade também que esse procedimento de esvaziamento do ser no saber tem lugar apenas na filosofia, nunca porém no ponto de vista da vida, afinal, como vimos, cabe apenas ao filósofo empreender aquela reflexão *a mais* pela qual ele toma consciência de que não recebemos de fora o que consideramos como objeto da experiência, mas que nós próprios produzimos esse objeto através de nosso agir. E é essa distinção de pontos de vista que Jacobi não percebe e, no fundo, confundindo ambos como sendo um único ponto de vista, não apreende o caráter do registro discursivo da filosofia crítica. É o que se nota com o comentário que Fichte faz quando da leitura de Jacobi, já referida no capítulo anterior, acerca do problema da coisa em si da *Crítica da Razão Pura* de Kant: “algo que existe como coisa em si, quer dizer, independente de *mim*, o *empírico*, *tenho que o pensar* do ponto de vista da vida em que eu sou apenas o empírico; e, por isso mesmo, nada sei da minha atividade nesse

⁹⁰ id., ib., p. 22, (330).

⁹¹ FICHTE, J. *Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, SW VIII, p. 361, *apud* TORRES Fo, *Op. Cit.*, p. 241.

⁹² id., *Die Wissenschaftslehre (1812)*, SW X, p. 325-6, *apud* ARANTES P. *Op. Cit.*, p. 245.

pensamento, *porque ela não é livre*. Só do ponto de vista filosófico posso concluir da *existência dessa atividade* no meu pensamento. Daí advém talvez que o mais clarividente pensador de nosso tempo [Jacobi], a cuja obra me refiro atrás, não tenha admitido o idealismo transcendental assim corretamente compreendido, (...), pois ele não pensou com clareza essa diferença entre os dois pontos de vista, e supôs que a maneira de pensar idealista se pretendia *na vida*⁹³. Assim, a reflexão filosófica, na medida em que não é uma reflexão objetiva que visa o conhecimento de uma região do ser, mas é uma reflexão subjetiva que se volta exclusivamente para o eu e o seu agir necessário, situa-se em outro ponto de vista que o da vida e, por isso, não rivaliza com ele, pretendendo ser uma sabedoria da vida mais elevada. Mas por essa razão também, essa mesma reflexão do filósofo, embora aniquile a consistência de um ser para além do agir do eu, é ela que, na medida em que não procura produzir conhecimentos, mas reflete sobre o próprio agir da razão em geral, é capaz de indicar o fundamento do ponto de vista da vida, a sua legitimidade e até que ponto vai a sua convicção, garantindo assim os plenos direitos do realismo da vida. É desse modo que a reflexão filosófica mostrou que a faculdade teórica está fundada sobre a faculdade prática, que aquela só se torna possível a partir do sentimento fornecido por essa última e que, por conseguinte, a convicção do senso comum na existência de uma realidade totalmente independente do eu tem seu fundamento no sentimento de limitação que a faculdade prática fornece ao eu, estando, pois, totalmente justificada quanto aos seus direitos. E é assim também que se mostrará agora como é possível ao eu postular absolutamente um valor ao mundo, sem porém ter consciência do agir que está no fundamento dessa postulação, de modo que aquilo que já vimos em relação à legitimidade da vida de afirmar a existência de um mundo consistindo em si, se mostrará agora também em relação aos supostos objetos da metafísica especial, não porém como objetos do saber, mas exclusivamente de fé. Isso se dará através da consideração de por qual meio a reflexão filosófica chegou ao eu absoluto, o que delinea o seu caráter tético e de como este está no fundamento da idéia inscrita no esforço. E é nisso, pois, que o primado da prática se verificará ainda mais claramente.

Embora o eu absoluto seja uma consciência imediata, uma intuição intelectual em ato, esse elemento intuitivo se refere àquilo que o eu é enquanto nele mesmo, pois para que ele apareça na exposição filosófica como conceito figurado na forma científica

⁹³ id., *Zweite Einleitung*, SW I, p. 482 – nota, (286).

como tal, isto é, para que ele seja *pensado* como intuição intelectual de si mesmo, foi necessária na narração do primeiro princípio uma reflexão abstraente do filósofo. E isso como uma medida profilática de crítica de tudo aquilo que poderia contaminar o primeiro princípio com alguma determinação empírica ou confundi-lo com a própria consciência empírica, visto que, como primeiro princípio, como estado-de-ação, ele não poderia se ligar a fato algum, a nada da consciência empírica, mas estar em seu fundamento – como diz Fichte: “isso torna necessária uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a princípio tomar por ele e uma *abstração* de tudo o que não lhe pertence efetivamente”⁹⁴. Mesmo porque, a exposição filosófica partiu de um fato da consciência empírica e foi separando desse fato *uma determinação empírica após a outra*, até que restou puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado⁹⁵. E assim, por conseguinte, embora o eu puro seja uma intuição intelectual em ato, em sua exposição é necessária uma reflexão abstraente para que ele possa se fazer aparecer na forma científica, e é somente através dessa reflexão abstraente que “é reconhecido que se deve necessariamente *pensar* aquele estado-de-ação, como fundação de toda consciência”⁹⁶. Ora, justamente porque, partindo de um fato da consciência, foi-se retirando uma determinação empírica após a outra, é que se chegou a um princípio primeiro de todo saber, que, como tal, tem de estar no fundamento de toda a consciência e de todo saber e que é, enfim, o pressuposto absoluto de todo o saber; em outras palavras, ou melhor, utilizando as palavras de Jacobi, a reflexão do filósofo foi esvaziando esse estado-de-coisa inicial da consciência empírica, aniquilando-o em toda a consistência de suas determinações empíricas, até que restasse somente aquilo que está no seu fundamento e que, na medida em que não é determinado por nenhuma determinação empírica, mas é puro de toda determinação, está no fundamento de todo saber: um agir do eu que, como agir puro, é o agir do eu por excelência, sendo chamado por isso de estado-de-ação. Tornado assim pensável pela reflexão abstraente do filósofo, o primeiro princípio se apresenta como uma atividade pura do eu que, na medida em que retorna a si mesma e não vai a objeto algum, é uma atividade infinita de auto-constituição que, indeterminável, não é determinada por nada, mas está no fundamento de toda determinação – é uma posição absoluta: eu sou pura e simplesmente porque sou, e sou pura e simplesmente o que sou. É nesse sentido que,

⁹⁴ id., *Grundlage*, SW I, p. 91, (43).

⁹⁵ id., *ib.*, SW I, p. 92, (44).

⁹⁶ id., *ib.*, SW I, p. 92, (43).

dirá Fichte: “o eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que é*”⁹⁷. Ora, o que Jacobi não compreendeu é que justamente porque *nada* é determinado desse eu puro, porque ele não é *nada* de empiricamente consistente, mas constitui-se como uma atividade pura que não vai a objeto algum, retornando a si mesma, que torna-se possível uma postulação absoluta de um *valor* ao mundo. É o que se verifica quando analisamos a natureza do juízo tético em sua relação com os juízos regidos pelo princípio de razão, os juízos sintéticos e antitéticos, e é a partir dessa consideração que se verá como Fichte não só não está aniquilando a valoração, como fornecendo-lhe pleno fundamento.

Com efeito, os juízos regidos pelo princípio de razão são aqueles em que o eu iguala ou distingue duas coisas através de uma razão de referência ou de distinção, pois igualar opostos é referi-los e opor iguais é distingui-los, e as coisas opostas são igualadas em um juízo sintético a partir de uma razão comum de referência e são distinguidas em um juízo antitético a partir de uma razão comum de distinção. Tais juízos regidos pelo princípio de razão são aqueles que constituem todo o saber, pois, como vimos, todo saber é o saber de um objeto através da determinação desse objeto, sendo esta expressa ou por uma referência, em uma síntese, ou por uma distinção, em uma antítese. Assim, nos juízos sintéticos e antitéticos, sempre algo está igualado ou oposto a algo outro, sempre há uma razão que os explique e os determine, e a sua correção, diz Fichte, “pressupõe um fundamento ou razão, e aliás, uma dupla razão, uma de referência e uma de distinção, as quais podem ser indicadas e, se o juízo deve ser provado, têm de ser indicadas”⁹⁸. Ora, o primeiro princípio não pode ser provado, nem pode ser fundamentado em nada, pois ele fundamenta-se a si mesmo, e se ele é expresso em um juízo, esse juízo certamente não é regido pelo princípio de razão, mas tem de ser um juízo de um tipo completamente diferente: “um juízo sobre aquilo a que nada pode ser igualado e nem oposto não está submetido ao princípio de razão, pois não está submetido à sua condição de validade; esse juízo não é fundado, mas funda, ele próprio todo o juízo possível; não tem nenhuma razão ou fundamento, mas fornece, ele próprio, a razão ou o fundamento (*Grund*) de todo fundado”⁹⁹. Por isso, esse juízo que não está submetido ao princípio de razão é chamado de um juízo *tético*, pois ele não unifica ou distingue duas coisas, não sintetiza ou antitetiza duas coisas, ele não afirma ou nega

⁹⁷ id., ib., SW I, p. 109, (54).

⁹⁸ id., ib., SW I, p. 116, (58).

⁹⁹ id., ib., SW I, p. 112, (56).

algo de algo, não utiliza o termo *ser* no sentido relativo de uma predicação, mas é a posição pura e simples de uma tese, de uma afirmação e, mais precisamente, de uma afirmação de si. Um juízo tético, diz Fichte, “seria aquele em que algo não fosse igualado a nenhum outro nem oposto a nenhum outro, mas meramente posto igual a si mesmo; não poderia, por conseguinte, pressupor nenhuma razão de referência ou de distinção”¹⁰⁰, e por essa razão, aliás, não é um juízo de conhecimento, mas um juízo que afirma a si mesmo. Fundamento de si e fundamento de todo fundado, não sendo determinado por nenhuma razão, mas fornecendo a razão de si e de todo o resto, é evidente que o objeto de todos os juízos téticos só pode ser o eu absoluto do primeiro princípio e que tais juízos, na medida em que não estão sob o domínio do princípio de razão, que sempre exige uma explicação, uma razão para isso ou para aquilo, para aquela síntese ou aquela outra antítese, não podem ser provados e, na verdade, não exigem qualquer fundamentação, mas “todos os juízos de que ele [o eu] é sujeito valem pura e simplesmente e *sem nenhum fundamento*”¹⁰¹. Ora, o que se está tentando dizer aqui é que justamente aquele eu vazio e puro, aquele nada e horripilante vazio que leva Jacobi à execração da existência, é justamente aquilo que torna possível a ele próprio a afirmação de uma tese absoluta para além de toda a fundamentação, para além de todo saber, para além de todas as razões e de todo juízo regido pelo princípio de razão – como diz Fichte:

o juízo supremo e originário dessa espécie [juízo tético] é: o *eu sou*, em que *nada* é dito do eu mas sim é deixado *vazio* o lugar do predicado para a determinação do eu ao infinito¹⁰².

Nada é dito do eu, não se faz um discurso sobre ele e esse juízo não é um juízo de conhecimento que expressa um saber através de razões e predicados; mas, justamente porque nada é dito do eu, é que o eu pode afirmar absolutamente a si mesmo, sendo e dando a si mesmo um fundamento, e o vazio do lugar do predicado não significa ausência de significação, mas significa ausência de uma significação relativa a uma razão exterior, ou de referência ou de distinção, e exatamente por isso, porque não é um saber, possibilita ao próprio eu produzir esse sentido pela “determinação do eu ao infinito”, o genitivo devendo ser entendido aqui como subjetivo e objetivo: é uma determinação *do* eu operada *pelo* eu, que ocorre, porém, ao infinito; enfim, o lugar vazio do predicado mostra que não se trata de algo que *é*, mas o vazio aponta para além do

¹⁰⁰ id., ib., SW I, p. 116, (58).

¹⁰¹ id., ib., SW I, p. 112, (56), (*grifo nosso*).

¹⁰² id., ib., SW I, p. 116, (58), (*grifo nosso*).

juízo, aponta para um *agir* que preencheria o juízo, isto é, aponta para um *tarefa*: “o terceiro termo, que ele [o juízo tético] contudo, segundo a forma lógica, tem de pressupor, seria meramente a *tarefa* de um fundamento”¹⁰³. Afinal, se o eu absoluto fosse algo predicado, ele estaria determinado por algo outro, ele se apresentaria como um saber, e estaria em função desse algo outro, sendo portanto um meio para a sua realização, e é impossível um saber, que é sempre algo finito e determinado, fornecer a partir de si um fundamento para todo o fundado. No fundo, o fato de que nada é dito do eu é o índice de que ele pode afirmar a si mesmo, como fundamento de si mesmo e, nessa medida, como fim em si mesmo, para além de toda determinação empírica e de todo saber. Nesse sentido, quando Fichte dá um exemplo de juízo tético e utiliza o juízo “o homem é livre”, ele diz que esse juízo não é *nem* um juízo positivo, no qual, como juízo sintético, se estaria afirmando que o homem faz parte da classe dos seres livres, sendo preciso indicar uma razão de referência entre o homem e os seres livres, o que é impossível, pois não é possível indicar uma classe dos seres livres, *nem* tampouco é um juízo negativo, no qual o homem seria oposto, como no juízo antitético, aos seres submetidos às leis da necessidade natural, pois então teria de ser mostrado que a necessidade não estaria contida no conceito de homem e, ao mesmo tempo, indicar um índice em que os seres submetidos à necessidade natural e o homem coincidisse, o que levaria à contradição – haja visto as antinomias kantianas. O homem, no caso desse juízo porém, não pode ser entendido como um objeto do saber, que está determinado pela liberdade, cujo fundamento pode ser dado por uma razão ou de referência ou de distinção; esse juízo é um juízo tético que tem como fundamento o eu absoluto do primeiro princípio: “o homem, na medida em que o predicado da liberdade pode valer dito dele, isto é, na medida em que ele é *sujeito absoluto, não representado nem representável*, não tem nada em comum com os seres naturais e, portanto, também não lhes é oposto”¹⁰⁴. E se é para os termos, homem e liberdade, serem unificados, eles não são unificáveis, decerto, em nenhum conceito, que expressa sempre o saber determinado de um objeto – afinal, com isso, a liberdade e o próprio eu absoluto se tornariam um objeto do saber e deixariam, por conseguinte, de ser propriamente liberdade e eu absoluto –, mas, dirá Fichte, eles devem ser unificados meramente na idéia do eu, tantas vezes já referida, de que não haja nenhum fundamento exterior que o determine, mas que o eu, por sua própria consciência, determine tudo fora dele, e que, como idéia, não é

¹⁰³ id., ib., SW I, p. 116, (58).

¹⁰⁴ id., ib., SW I, p. 117, (59), (*grifo nosso*).

objeto do saber, mas é objeto do agir e expressa justamente uma *tarefa*: “o homem deve aproximar-se sempre mais, ao infinito, da liberdade, em si inalcançável”¹⁰⁵. Não é à toa que, como se notou, o terceiro termo do juízo tético, de acordo com a forma lógica, não é um predicado, algo que determine, mas, deixado o lugar do predicado vazio, ele é a “tarefa de um fundamento”.

Ora, como já se nota pelo exemplo de juízo tético dado por Fichte, esse caráter tético do eu de afirmar pura e simplesmente a si mesmo se expressa através de suas idéias, afinal, é porque há um sujeito absoluto no fundamento da razão finita que, diante de um travo que limita a sua atividade, o eu tem plenos poderes para fornecer um fundamento para esse não-eu de acordo com o seu caráter tético – mesmo porque, como já se viu, sem uma resistência contra a atividade do eu que vai ao infinito, não haveria porque o eu exigir uma causalidade sobre o não-eu, mas seria tudo em tudo e, por isso, não seria nada. O que se nota aqui, portanto, a despeito do que entende Jacobi acerca da doutrina-da-ciência, é que somente porque é eu absoluto, do qual nada é dito, mas sendo atividade pura que retorna a si mesma, que é possível ao eu exigir através de uma idéia a causalidade absoluta sobre o não-eu. É porque “*nada é dito do eu*”, do eu absoluto que está no fundamento de todo saber e da razão em geral, que emerge como meta suprema do eu a idéia de um eu cuja consciência “*não fosse determinada por nada fora dele*” mas que determinasse tudo fora dele, por sua mera consciência. Em outras palavras, é porque o eu é sujeito absoluto, que ele pode, diante de um não-eu, afirmar *pura e simplesmente e sem nenhum fundamento* essa exigência de causalidade sobre o não-eu; uma exigência que, por isso, tem de ser exprimida como uma *postulação absoluta* do eu, na qual o seu caráter tético confere a si mesmo o *direito* de postular pura e simplesmente essa exigência, isto é, o direito de postular um fundamento para todo fundado, para si e para o mundo¹⁰⁶. Ora, essa postulação absoluta pode ser formulada,

¹⁰⁵ id., ib., SW I, p. 117, (59).

¹⁰⁶ Aqui, não podemos deixar de fazer referência à obra de Gérard Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, em especial, o capítulo XVII, “O direito do senhor”, capítulo que, de fundo, influencia a nossa leitura neste ponto. Esse direito da razão de postular um fundamento para o mundo, parece-nos, se aproxima muito daquilo que, para Lebrun, está presente na *Crítica do Juízo* de Kant, e que, utilizando a nomenclatura nietzscheana, Lebrun chamará de “o direito do senhor”, pois, ao nosso ver, também está presente na doutrina-da-ciência esse direito, que se apresenta aqui como o direito do eu absoluto, do qual nada é dito, de postular absolutamente e sem nenhum fundamento. Como diz Lebrun: “‘Foi do alto desse sentimento de distância (em relação àquilo que era baixo) que eles se arrogaram o direito de criar valores e de determiná-los: *o que lhes importava a utilidade?*’ (Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*). Ora, o conceito kantiano de ‘fim-supremo’, liberto da interpretação espiritualista que o falseou e restituído à sua significação *negativa* (digamos mesmo: niilista), significando apenas o afastamento da questão ‘Para que isso serve?’, o que anuncia senão essa decisão de instaurar uma ‘distância’ em relação a qualquer pressuposto utilitarista ou instrumentalista? O ‘fim-supremo’ não está no final do caminho; ele é o vazio

não sem razão, como um imperativo: como o imperativo categórico tal como exposto por Kant, que se apresenta agora, justamente, como o “decreto absoluto da razão” (*Machtspruch der Vernunft*), anunciado já no início do terceiro princípio da doutrina-da-ciência, mas que agora é reconduzido ao eu absoluto, mostrando-se, com isso, que é através dele que a razão, nesse ato decisório de poder conferido a ela exclusivamente por esse caráter tético do eu absoluto, postula com pleno direito que: “já que o não-eu não pode de nenhuma maneira ser unificado com o eu, não *deve* haver em geral um não-eu”¹⁰⁷. E, de fato, se Kant demonstrou através da lei moral *que* a razão é prática, o que Fichte está fazendo aqui, ao deduzir o direito do eu de postular absolutamente esse imperativo categórico a partir do eu absoluto do primeiro princípio, é, no fundo, simplesmente mostrar *como* a razão é prática, coisa que aos olhos do filósofo de Königsberg “toda razão humana é absolutamente incapaz”¹⁰⁸. Afinal, para Kant, na medida em que no fundamento da autonomia da razão e da ação moral está colocada como “pressuposto necessário” a idéia da liberdade, enquanto capacidade do ser racional de determinar-se a si mesmo, independentemente de causas estranhas, e como a liberdade não pode ser conhecida por nenhuma razão humana, porque então ela se tornaria um objeto do conhecimento, um algo determinado e, por conseguinte, de modo algum, uma liberdade, sendo esta aliás, por isso mesmo, referida na terceira antinomia da razão pura ao ponto de vista da coisa em si, a consequência disso tirada por Kant foi que não é possível fundar a liberdade e a capacidade da razão de dar leis a si mesma, demonstrando, por conseguinte, como a razão pode ser prática. Por isso, diz Kant, “a razão ultrapassaria todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como* é que a razão pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*”¹⁰⁹. Diante disso, a lei moral, como fato da razão, é a consciência da liberdade que está em seu fundamento e que, como a *ratio cognoscendi* da liberdade, garante a admissibilidade do uso prático da razão, isto é, a convicção de *que* a razão é prática e a validade desse seu uso, mas que, não podendo ser conhecida, impede qualquer demonstração de *como* a razão é prática¹¹⁰. Ora, na medida em que Fichte estabelece

no qual, para a questão ‘O que é o homem?’, nenhuma resposta virá mais da biologia ou da história, logo da natureza em sentido amplo”, *ed. cit.*, p. 670-1.

¹⁰⁷ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 144, (75).

¹⁰⁸ KANT, I, “Fundamentação da metafísica dos costumes” in: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*, São Paulo, Abril, 1974, trad. Paulo Quintela, p. 255.

¹⁰⁹ *id.*, *ib.*, p. 253.

¹¹⁰ Cf. *id.*, *Crítica da Razão Prática*, *ed. cit.*, p. 54: “Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, (...), - e mostra isso mediante um fato em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática, determinando por este meio a vontade à ação. – Revela ao mesmo tempo que este fato está

que no fundamento da razão em geral está um estado-de-ação que, diante de um travo, não cede a ele, mas exige uma causalidade infinita do eu sobre o não-eu e postula através disso um decreto absoluto da razão, ele mostra como a razão é prática: ela é prática justamente porque em seu fundamento está um eu puro que põe a si mesmo pura e simplesmente, do qual nada é dito ou determinado, mas que, por isso, afirma absolutamente a si mesmo e que, ao evidenciar-se nele algo alheio, não cede a este, mas postula a partir de si um fundamento para todo o fundado. Como diz Fichte:

se em alguma parte se torna claro que Kant colocou como fundamento de seu procedimento crítico, embora tacitamente, exatamente as premissas que a doutrina-da-ciência estabelece, é aqui. Como teria ele jamais podido chegar a um imperativo categórico, como postulado absoluto de concordância com o eu puro, sem partir da pressuposição de um ser absoluto do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não é, ao menos *deveria* ser. (...). Apenas *porque e na medida em que* o próprio eu é absoluto, tem ele o direito de postular absolutamente¹¹¹.

E certamente, não é para ser visto nessa explicação de como a razão pode ser prática um desrespeito aos limites da razão estipulados por Kant, pois Fichte não pretende conhecer a liberdade e, como já se viu, ela é uma mera idéia, além disso ele não está, em momento algum, fazendo do fundamento da praticidade da razão um objeto de conhecimento, ao contrário, nada é dito do eu, ele não é algo objetivo, mas é a atividade que está no fundamento de todo saber e que, por isso, não é representável, nem conhecível, mas que só pode ser acessível através de uma intuição intelectual – algo que não estava circunscrito no interior do projeto da *Crítica*, mas que se faz necessário na doutrina-da-ciência, e talvez por isso, o diagnóstico kantiano da impossibilidade de explicar como a razão pode ser prática.

E é assim, portanto, que, ao mostrar que no fundamento da idéia do eu está o eu absoluto que emergiu na reflexão filosófica a partir do esvaziamento de todas as determinações empíricas daquilo que se poderia tomar como o fundamento de toda consciência, e que, como fundamento primeiro, não é objeto algum do saber, mas do qual nada é dito e é deixado vazio o lugar do predicado, sendo possível a Fichte, a partir dessa fundação da exigência de causalidade do eu sobre o não-eu – que é, pois, o conteúdo da idéia do eu –, mostrar *como* a razão é prática, é assim, portanto, que enfim, mostra-se, em primeiro lugar, todo o agir do eu pelo qual ele pode, com pleno direito,

indissolúvelmente ligado à *consciência* da liberdade da vontade, que até mesmo se confunde com ela”. E p. 58-9: “Ora, não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode-se defender a sua admissibilidade na crítica teórica”.

¹¹¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 260 – nota, (140).

postular absolutamente um fundamento como fundamento de si mesmo e de todo fundado, e, em segundo lugar, que a idéia do eu, a idéia da divindade, quando representada pelo eu inteligente fora dele, não pode ser, de modo algum, um objeto do saber, mas um objeto de fé. Uma fé que, no entanto, não pode ser entendida como a resignação de uma razão que é fraca para conhecer e que, por isso, se compadece meramente na fé. Ao contrário, *originariamente* ela é um fé e só por ser uma fé que ela se realiza como a postulação absoluta de um valor fundada no caráter tético do eu absoluto, que, como tal, não é e não pode ser um objeto do saber, mas exclusivamente do agir. Aliás, é quando transformada em saber, que ela perde toda a sua absolutez para se tornar algo determinado e relativo àquilo que a determina, de sorte que foi unicamente por uma ilusão que essa idéia foi ilegitimamente travestida como um objeto de conhecimento. Como diz Fichte: “essa fé é tão pouco uma *opinião provável*, que, pelo contrário, ela tem o mesmo grau de certeza que o imediatamente certo: *eu sou*, certeza que supera infinitamente toda certeza objetiva, possível apenas mediamente pelo eu inteligente”¹¹². É que não se percebe que o saber positivo, aquele que fornece uma certeza objetiva mediante a inteligência, é uma pequena região no interior da razão e, na verdade, a menor região, pois se lembramos que o saber de um objeto só se constitui com o descompasso entre a exigência infinita do eu e a atividade do travo, o saber positivo da experiência é apenas uma pequena região comparada com toda a esfera da razão: “há uma região da consciência em que a *perspectiva sensível* da única verdadeira matéria de toda a nossa consciência, que é o suprasensível, acompanhada de um sentimento (o sentimento-dos-sentidos, a impressão), se impõe a nós (...). Essa região é o conjunto da experiência externa. (...). Nessa região está o conceito *conhecimento*; e nomeia-se esse terreno de terreno *teórico*”¹¹³. Ademais, como vimos, o caráter geral da razão é dado justamente por sua praticidade e a razão, em geral, é prática. Onde vê-se aqui, novamente, a afirmação do primado da prática sobre a teoria, sendo que se em relação à crença presente no ponto de vista da vida, de que há uma realidade existente em si, mostrou-se que seu fundamento estava em um primado da faculdade prática, novamente aqui, em relação à fé em Deus e na imortalidade da alma, é o primado da prática e, no fundo, o caráter prático da razão em geral, e não a faculdade teórica, que, no fim, estão no fundamento dessa fé. É assim, portanto, que, em primeiro lugar, a doutrina-da-ciência, ao se situar em outro ponto de vista, não rivaliza

¹¹² id., *Aenesidemus*, SW I, p. 23, (87).

¹¹³ id., *Anklage*, SW V, p. 260. (94-5).

com a vida, nem tampouco pretende ser uma sabedoria de vida: “a doutrina-da-ciência se apresenta como uma mera figuração da vida, mas não como a vida mesma. (...) Nem um único de seus pensamentos, proposições, enunciados faz parte da vida efetiva, nem é adequado à vida efetiva. Não pode tornar os homens sábios, bons, religiosos, por demonstração, assim como nenhuma das filosofias precedentes o podia fazer; mas sabe que não pode fazê-lo e não quer fazer aquilo que sabe que não pode fazer”¹¹⁴. Mas, em segundo lugar, justamente porque não versa sobre o ser objetivo, mas reflete sobre o agir necessário do eu que está no fundamento do saber em geral, a doutrina-da-ciência pode compreender o ponto de vista da vida e estabelecer até onde vão os seus direitos, garantindo-os quanto àquilo que a filosofia dogmática tratava como os objetos da metafísica especial: a doutrina-da-ciência, diz Fichte, “não nega ao entendimento comum o direito de julgar sobre esses objetos mas, pelo contrário, lhe confere esse direito mais vigorosamente, ao que parece, do que qualquer uma das filosofias precedentes; só que exclusivamente *para sua esfera* e em *seu próprio domínio*; mas não de maneira *filosófico-científica*, pois este é um território que absolutamente não existe para o entendimento comum como tal”¹¹⁵.

Nesse sentido, é porque se situa em outro ponto de vista que a filosofia pode expor o caráter prático da razão, indicando assim por qual agir o eu, no ponto de vista da vida, tem o direito de falar daquilo que a metafísica clássica se arrogava como sua única e exclusiva ocupação. Ora, se retornamos agora ao modo como o dogmático procede e àquilo que o leva ao seu dogmatismo, e se perguntamos *como* o filósofo crítico empreende essa reflexão transcendental que, ao invés de objetificar tais conteúdos na forma de um objeto do saber, os expõe em seu agir – o eu absoluto, o esforço e a idéia do eu –, a resposta surge pela contraposição àquilo que leva o dogmático, por sua vez, a essa ilusão, ou seja, a contrapartida da descrição feita acerca da fissuração pelo prático que está na base do proceder dogmático é, justamente, a exposição de como procede o filósofo transcendental. Assim, se o que comanda o dogmatismo é essa certa fissuração pela faculdade prática, iludindo o dogmático quanto ao fundamento do saber e à natureza da razão, o que leva o filósofo transcendental ao ponto de vista genético da doutrina-da-ciência, por contraposição, é exatamente uma certa *neutralização* desse impulso prático, tornando ele capaz de empreender aquela reflexão a mais, através da qual se apresenta todo o agir do eu que está no fundamento

¹¹⁴ id., *Sonnenklarer*, SW II, p. 396, (239).

¹¹⁵ id., *ib.*, SW II, 327, (201).

do saber – e que está presente em toda exposição da doutrina-da-ciência. Certamente, isso não significa uma completa anulação do impulso prático, afinal todo saber só tem lugar pelo impulso prático – a filosofia aí incluída –, e a faculdade prática é “a raiz mais íntima do eu”, mas se o dogmático, impelido pelo sentimento de dependência do eu e detido por seu sentimento de força que aspira pela independência, não eleva à consciência aquilo que inconscientemente o impele para o saber e que está em seu fundamento, mas irrefletidamente levado por esses dados práticos apenas os objetiva na forma de uma coisa em si, e nisto permanece preso ao ponto de vista da vida, para que a filosofia seja uma filosofia crítica e possa empreender a reflexão transcendental, é preciso que esse impulso prático não seja anulado, mas como que neutralizado. Mesmo porque, se é apenas “pela faculdade prática que algo se torna um objeto da faculdade teórica”, para que se realize a reflexão subjetiva da filosofia que não visa nenhum conhecimento de objetos, mas da razão em seu próprio agir, é preciso pôr entre parênteses essa faculdade prática; além disso, se é “apenas na medida em que é referido à faculdade prática que algo tem realidade independente”, para que a reflexão filosófica como tal, acosmista, se desprenda de toda realidade exterior, abstraindo do existente em geral, é preciso não ser levado por essa faculdade que influi tacitamente em toda crença de uma realidade existindo em si. Enfim, é como se a faculdade teórica, a imaginação, que, no ponto de vista da vida, está circunscrita pela faculdade prática e, por isso, considera que há uma realidade independente do agir do eu, objetivando inconscientemente o seu sentimento na figura de um objeto exterior e o considerando como consistindo em si, se desprendesse de sua raiz e como que se liberasse de seu ato de objetivação, podendo, desta sorte, voltar-se a si própria. É assim, pois, que a reflexão do filósofo crítico se apresenta não como uma consideração objetiva, mas como uma reflexão subjetiva sobre o próprio agir do eu, podendo ser descrita como o ponto de vista da imaginação em contraposição àquele do entendimento, e que, por isso, é regida por aqueles juízos que Kant nomeou de reflexionantes, que não visam nenhum conhecimento de objeto, mas a representação pela própria representação. E não é à toa que a filosofia está próxima, para Fichte, da consideração artística, afinal, como bem define Torres filho essa proximidade: “ambos [a filosofia e a arte] se situam naquele ponto de vista genético, ‘anterior’ ao mundo, de onde se vê emergirem o mundo e as significações em estado nascente, e nisso se distinguem ambos do ponto de vista do

senso comum, que recebe o mundo já dado”¹¹⁶ – com a diferença, porém, que a filosofia, consciente de seu proceder, mostra o mundo como ele é feito, enquanto a arte, inconsciente disto, apresenta o mundo dado segundo o modo como ele é feito. É dessa forma que, no opúsculo *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, quando Fichte fala de um impulso que visa a representação pela representação e diz: “na medida em que o impulso vai a uma certa representação determinada, meramente em vista dessa representação, de modo algum, porém, em vista de uma coisa que corresponda a ela, ou também em vista de um conhecimento dessa coisa, esse impulso, como ele não tem ainda em sua universalidade um nome, nós o designaremos provisoriamente pelo nome que até agora se tem designado um ramo seu e o chamaremos de impulso estético”¹¹⁷, quando Fichte assim define esse impulso, é possível notar que o elemento estético é apenas um ramo seu, uma parte sua, e que, para além desta, esse impulso também está na atividade filosófica. Não visando nem o conhecer do objeto, nem a sua produção pelo querer, tanto a filosofia quanto a arte são regidas meramente por juízos reflexionantes, mas nunca determinantes. E o que estamos acrescentando aqui é que, pelo menos no caso da filosofia, esse juízo emerge com uma certa neutralização da faculdade prática do eu, deixando assim o filósofo de estar fissurado por ela, mas sendo capaz de apresentar sistematicamente o agir do eu que está no fundamento da consciência em geral¹¹⁸. Isso, todavia, não ocorre contra o impulso, mas justamente para fazer aparecer esse impulso prático em toda a sua amplitude, pois, como vimos, é ele que torna possível a faculdade teórica do eu, é ele que dá plenos direitos ao ponto de vista da vida, na medida em que funda o seu realismo e o seu direito de postular absolutamente, e é ele que designa o

¹¹⁶ TORRES Fo “O simbólico em Schelling” in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004, p. 121. Aqui, apenas apontamos essa relação entre arte e filosofia. Acerca de uma discussão aprofundada deste ponto em Kant, Fichte e no romantismo alemão, remetemos ao trabalho de SUZUKI, M. *O gênio romântico*, São Paulo, Iluminuras, 1998, em especial, no caso de Fichte, o capítulo III, “A descoberta da arte de filosofar”.

¹¹⁷ FICHTE, J. *Über Geist*, SW VIII, p. 279. (90).

¹¹⁸ Novamente aqui, não podemos deixar de fazer referência a dois textos importantes. O primeiro é de Torres Filho e mostra que essa neutralização é operada pela própria imaginação, o que não discordamos, pois a imaginação é o órgão da filosofia, e apenas acrescentamos que essa neutralização se dá sobre a faculdade prática: “a reflexão, capaz de circunscrever e permear a representação, não é jamais transformada em uma coisa em si: essa suspensão artificial da objetivação é apenas uma neutralização da imaginação, tornada sempre possível graças à radicalidade da própria imaginação”, TORRES Fo, R. R. *O espírito e a Letra*, p. 124. O segundo texto é de Lebrun e mostra o que significa essa neutralização no caso do juízo reflexionante kantiano e o seu parentesco com a filosofia: “A liberdade moral só aparecia graças a um distanciamento face aos *desejos sensíveis*; a liberdade estética, ela, impõe uma abstenção em relação ao *existente em geral*. Uma é privação; a outra, uma modificação de “atitude”, se compreendemos por “atitude” o comportamento comum ao conhecer e ao querer. Em seu esforço para liberar o prazer do domínio das duas outras faculdades, Kant orienta-se assim para a noção fenomenológica de “neutralização”, da qual, aliás, a percepção estética é em Husserl o exemplo mais freqüente”, LEBRUN, G. *Op. Cit.*, p. 433.

caráter prático geral do eu de ser autoatividade e impulso de realização da infinitude, de modo que, no fundo, a filosofia neutraliza o impulso prático para fornecer a plena fundação da razão em um primado da prática. Não é à toa que Fichte chamará ao ponto de vista da vida de *prático* e ao ponto de vista da filosofia, ao qual a arte está próxima, de *especulativo*.

E assim, enfim, neutralizando a raiz prática do saber, a reflexão crítica da doutrina-da-ciência não se deixa influenciar por dados práticos, mas reflete sobre o agir do eu que está no fundamento de toda consciência, podendo, desta sorte, reconduzir toda a problemática que a metafísica clássica tratava a partir dos objetos da metafísica especial ao agir do eu, especificamente, ao caráter tético do eu, ao conceito de esforço e à idéia do eu. E o que Jacobi parece não entender em sua crítica é que se a reflexão filosófica esvazia todo o ser no agir do eu, podendo levar essa reflexão a um esvaziamento de toda consistência que o ser em si poderia ter, ela o faz em outro registro discursivo, podendo mostrar até onde e em que se funda essa consistência, dando plenos direitos, no caso, à crença em um Deus quando a idéia do eu é representada fora dele pelo eu inteligente, isto é, quando a idéia do eu é considerada no ponto de vista da vida. Nesse sentido, aliás, Fichte não discorda de Jacobi quando este diz que Deus aparece para a razão através de um não-saber, pois, como vimos, o fundamento da idéia, o eu absoluto, e a própria idéia não são e nunca serão saber algum, nunca algo determinado, e por isso o eu, quando situado na vida, tem uma fé em Deus¹¹⁹. O que Jacobi parece não entender, portanto, é que a reflexão filosófica se situa em outro ponto de vista que a vida, que ela se situa em um ponto de vista artificial, chamado de ponto de vista transcendental, e que se, de fato, a reflexão abstrata do filósofo separa uma determinação empírica após a outra até que reste puro o estado-de-ação, ela garante através disso os plenos direitos da vida; se a filosofia neutraliza a faculdade prática que está no cerne de seu procedimento, ela acaba por mostrar justamente o caráter prático da razão e o seu primado diante da faculdade teórica; se a filosofia é acosmista, ela dá, por outro lado, plena consistência ao cosmos da vida; se, enfim, é possível dizer que ela é niilista, ela acaba por dar pleno direito à vida a uma postulação absoluta. E esse é o caráter *crítico* da doutrina-da-ciência como sistema do idealismo transcendental. É assim que Fichte em uma carta a Jacobi de 1795, apresenta os dois pontos de vista, o da

¹¹⁹ É nesse sentido que, dirá Fichte: “Essa é a tendência de minha filosofia. Esta mesma é a da de Kant (...); esta é a de um reformador da filosofia, contemporâneo de Kant, Jacobi, que, se quisesse entender-me, não faria mais tantas queixas sobre meu sistema”, FICHTE, J. *Sonnenklarer*, SW II, p. 334, (205).

filosofia e o da vida, e já parece responder antecipadamente às críticas de seu correspondente, recusando a alternativa de Jacobi, ou Deus ou nada, como falsa, pois fica com os seus dois pólos, cada um, porém, em seu devido ponto de vista:

assim que nós nos consideramos como indivíduo – e assim nos consideramos sempre na *vida*, apenas no *filosofar* e *poetar* (*Dichten*) que não – nós nos situamos nesse ponto-de-reflexão (*Reflexionspunkte*), que eu nomeio de *prático* (e aquele do eu absoluto eu nomeio de *especulativo*). A partir desse ponto-de-reflexão prático existe um mundo para nós, independentemente de nós, que podemos apenas modificar; a partir desse ponto-de-reflexão o eu puro, que também não desaparece de modo algum nele, é posto fora de nós e chama-se Deus. Como chegaríamos às qualidades que conferimos a Deus e recusamos a nós, se não as encontrássemos em nós mesmos e as recusássemos a nós apenas em um certo ponto de vista (como indivíduo)?

No âmbito desse ponto-de-reflexão prático domina o realismo; através da dedução e do reconhecimento desse ponto pela própria especulação, obtém-se a total reconciliação da filosofia com o são entendimento humano¹²⁰.

5.

É tempo, contudo, de retornarmos à marcha expositiva, pois embora pela apresentação do conceito de esforço tenha sido solucionada a contradição inicial entre a independência e a dependência do eu, essa solução pressupõe elementos que ainda precisam ser postos. A saber, é verdade que pelo esforço soluciona-se a contradição entre a causalidade exigida e a impossibilidade de sua realização, mediando assim o conflito entre o eu absoluto e o eu inteligente, na medida em que o esforço é atividade pura do eu referida à atividade do objeto, todavia, nessa solução, o esforço só é esforço se há uma resistência a ele – e é um esforço condicionado por um não-eu – e, sobretudo, se ele está em função dessa exigência de causalidade do eu sobre o não-eu, afinal se o eu cedesse ao travo e não exigisse a causalidade, ele deixaria de ser eu e seria aniquilado. Isto é, foi pressuposto que tem de haver originariamente essa exigência de causalidade, pois sem ela a contradição seria insolúvel, de modo que essa solução pelo conceito de esforço foi feita apagógicamente: “foi mostrado que, se não se admitir a exigência de uma causalidade absoluta, tem-se de renunciar à identidade do eu”¹²¹. Essa exigência, no entanto, não pode ser pensada apenas assim – que sem ela não haveria eu –, mas é preciso que ela seja deduzida a partir do próprio eu e de seus princípios superiores, isto é, direta e *geneticamente*, “de modo que se compreenda *como* uma tal

¹²⁰ id., “Fichte a Jacobi, 30 de agosto de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, carta n° 251, p. 501-2.

¹²¹ id., *Grundlage*, SW I, p. 271, (146).

exigência surge no espírito humano”¹²². Isso não significa, de modo algum, que essa dedução genética contraria o que foi estabelecido pelo conceito de esforço, pois, na verdade, se a exigência de causalidade foi estabelecida pelo conceito de esforço segundo o seu conteúdo, a saber, que ele está fundado no caráter tético do eu absoluto, agora, com a dedução genética, essa exigência é demonstrada segundo a forma, segundo *como* ela surge no espírito humano, fornecendo desse modo ao conceito de esforço uma fundação superior. Assim, se na dedução apagógica o esforço se constituiu em decorrência do travo e era, por isso, uma causalidade determinada, na dedução genética é preciso expor não um esforço por uma causalidade determinada, mas um esforço por uma causalidade em geral que funde a primeira, de modo que antes de ser esforço pela realização do eu sobre um não-eu determinado, o esforço já deve ser uma esforço de realização do eu sobre toda realidade, anteriormente à atividade do objeto. É o que se nota quando retomamos nossa explicação do esforço, pois foi pressuposto ali, para que haja esforço, que o eu *saia de si* e procure realizar a infinitude, causando o quanto pode, o esforço sendo esforço unicamente a partir dessa saída de si do eu, que, como tal, antecede o próprio travo. E é justamente este ponto que está sendo posto em questão agora nessa dedução genética do esforço: “tem de poder ser indicado um fundamento do sair de si mesmo do eu (*Herausgehen des ich aus sich selbst*), somente pelo qual se torna possível um objeto. Esse sair, que antecede toda atividade contrariante e que funda sua possibilidade em relação ao eu, tem de estar mera e exclusivamente no eu”¹²³. Em outras palavras, para que o esforço seja possível e que contra a atividade do eu ocorra um travo, é preciso que antes do travo o próprio eu já tenha em si a possibilidade de que haja essa atuação de um não-eu: se o eu põe a si mesmo pura e simplesmente, é igual a si mesmo e não pode aparecer nele nada diverso, e se há algo diverso no eu, este só pode ter sua origem em um não-eu, porém para que isso seja possível, “*a condição de possibilidade de uma tal influência alheia tem de estar fundada no próprio eu, no eu absoluto, antes de toda atuação alheia efetiva; (...); sem prejuízo de seu pôr absoluto por si mesmo, ele tem de manter-se como que aberto para outro pôr*”¹²⁴. E Fichte chega mesmo a falar em uma diferença inscrita no eu, anterior a uma atuação de algo outro que o eu, o que indica que, se a contradição entre independência e dependência do eu foi expressa entre uma contradição entre o primeiro e segundo princípios da doutrina-da-

¹²² id., ib., SW I, p. 271, (146).

¹²³ id., ib., SW I, p. 271, (146).

¹²⁴ id., ib., SW I, p. 271-2, (146).

ciência, e se pelo conceito de esforço essa solução foi parcial, na medida em que pressupôs esse sair de si, está em questão aqui, em certa medida, nessa dedução genética do esforço, precisamente essa contradição entre o pôr absoluto do eu e o seu pôr de um outro, de um não-eu, que é, pois, anterior ao travo. “Portanto, diz Fichte, teria de já haver originariamente no próprio eu uma diferença, se jamais devesse introduzir-se nele uma diferença; e aliás essa diferença teria de estar fundada no eu absoluto, como tal”¹²⁵.

A solução para o problema será, pois, encontrar algo alheio ao eu e, por conseguinte, heterogêneo, que esteja ao mesmo tempo, porém, no eu e seja, então, homogêneo a ele, afinal se esse heterogêneo estivesse fora do eu, não seria nada para o eu. Se a essência do eu consiste na atividade e se esse heterogêneo deve ser atribuído ao eu, então ele tem de ser uma atividade do eu, cuja *direção* é alheia e não está fundada no eu, mas fora dele – e, de fato, a própria explicação do esforço já indicou que há uma direção do eu para fora, que vai ao infinito, e uma direção para dentro que, oriunda do travo, não deixa de ser também uma atividade do eu, mas que é apenas uma atividade repelida e contrária ao eu –, restando entender, então, como o eu chega a dirigir sua atividade para fora, como é distinguida uma direção para fora de uma outra para dentro e como esta é considerada como não fundada no eu. Ora, a partir do pôr-se por si mesmo do eu não é possível nenhuma distinção de direções, pois, sendo uma atividade que retorna a si mesma, ela é uma atividade de auto-constituição, na qual nada pode ser distinguido, cuja forma e conteúdo são idênticos e que, por isso, pode ser descrita como um mero ponto matemático. Se, no entanto, o eu fosse meramente essa atividade constitutiva, esse ponto matemático, ele não seria nada além de um corpo, pois todo corpo, enquanto tal, é meramente uma atividade de auto-constituição que é posta unicamente *por nós*, de modo algum, porém, é posta por e para o próprio corpo, e por isso, o corpo é algo sem vida e não é um eu. O eu, porém, porque é um eu, “não deve apenas pôr a si mesmo para uma inteligência qualquer fora dele, mas deve pôr-se *para si mesmo*; deve pôr-se *como* posto por si mesmo”¹²⁶, isto é, o eu deve ser consciente de seu pôr e não apenas pôr a si mesmo, mas também pôr para si mesmo como posto por si mesmo, devendo determinar a si mesmo e para si mesmo como posto, possuindo assim “o princípio da vida e da consciência exclusivamente em si mesmo”, princípio que é, justamente, a capacidade de refletir sobre si mesmo: “o eu, tão certo quanto é um eu, tem de ter em si, incondicionalmente e sem nenhum fundamento, o princípio de refletir

¹²⁵ id., ib., SW I, p. 271, (146).

¹²⁶ id., ib., SW I, p. 274, (147).

sobre si mesmo”¹²⁷ e, mais precisamente, de refletir sobre si mesmo como posto por si mesmo e, portanto, como preenchendo a infinitude. E é a partir desse princípio incondicionado de refletir sobre si mesmo, para além de seu pôr por si mesmo pura e simplesmente, que encontramos as duas direções que precisávamos para explicar a possibilidade de uma atuação alheia do não-eu: “assim temos originariamente o eu em duplo aspecto: de um lado, na medida em que é reflexionante, e nessa medida a direção de sua atividade é centrípeta; de outro, na medida em que é aquilo sobre o qual se reflete, e nessa medida a direção de sua atividade é centrífuga e, aliás, centrífuga ao infinito”¹²⁸. – Há uma dupla direção fundada originariamente no eu: a direção centrífuga do eu é aquilo que é refletido e que deve ser refletido como toda a realidade – e que podemos chamar aqui de atividade real –, e a direção centrípeta, que é aquela atividade que, retornando ao eu, é a atividade reflexionante – e que podemos chamar aqui de atividade ideal.

Ocorre que para que ambas as direções sejam distinguidas como tais, é preciso de um terceiro termo, pois, se ambas estão originariamente fundadas no eu e não há mais nenhum elemento exceto o pôr absoluto do eu e o seu refletir sobre si mesmo como posto por si mesmo, então não há diferença entre o reflexionante e o refletido: o refletido é tudo em um e um em tudo e o reflexionante é tudo em um e um em tudo – e estaríamos diante de uma consciência na qual ela e o seu objeto seriam idênticos, seria a consciência de Deus, o que é inconcebível para toda razão finita, na qual só há reflexão a partir de sujeito e objeto distintos. Assim, para que ocorra a distinção entre as duas direções de atividades do eu e seja possível uma consciência, é preciso de um terceiro termo. E, de fato, ele ocorre através do travo, pois a atividade do eu que vai ao infinito é travada em um certo ponto e é repelida de volta a si mesma, só que a exigência do eu, que agora é reflexionante, de que o eu, que agora é refletido, preencha a infinitude permanece e não é limitada com o travo. E desse modo, torna-se possível a distinção das duas direções: a atividade que foi repelida de volta a si mesma com o travo possui, decerto, uma direção centrípeta, porém, apenas na medida em que a exigência de que o eu vá ao infinito, em uma direção centrífuga, permanece no eu reflexionante: “a exigência do eu, que na presente função é reflexionante, de que o eu refletido por ele preencha a infinitude permanece”¹²⁹, e somente porque essa exigência permanece,

¹²⁷ id., ib., SW I, p. 274, (147).

¹²⁸ id., ib., SW I, p. 274, (147).

¹²⁹ id., ib., SW I, p. 275, (148).

mesmo que apenas no eu reflexionante, é possível estabelecer a direção da atividade repelida como centrípeta, indo contra essa exigência, de modo que “é encontrada na reflexão uma direção centrífuga conforme àquela exigência, e uma direção centrípeta que está em conflito com ela (a segunda, refletida pelo travo)”¹³⁰ – e, aliás, é porque refletida, que essa segunda direção é considerada como algo alheio e derivado de um princípio oposto ao eu, isto é, o não-eu, sendo que, no fundo, é uma atividade do eu que, pelo travo, tomou uma direção contrária e que só é contrária porque a exigência do eu permanece para além do travo.

Assim, através do princípio do eu de refletir sobre si mesmo com a exigência de ser encontrado como toda realidade, foi solucionada a tarefa inicial. *Em primeiro lugar*, o esforço do eu, que até então era um esforço condicionado por um não-eu, um esforço determinado, foi agora derivado geneticamente como um esforço originário por uma causalidade em geral, e o foi a partir da lei do eu segundo a qual ele deve refletir sobre si mesmo e exigir ser encontrado, nessa reflexão, como toda realidade: “essa reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo *sair de si mesmo* (*Herausgehen aus sich selbst*), e a exigência de que ele preencha a infinitude é o fundamento do *esforço por causalidade em geral*; e ambas estão fundadas exclusivamente no ser absoluto do eu”¹³¹. Nesse sentido, aliás, é aqui que se compreende alguns elementos usados na explicação do esforço e que ali estavam pressupostos: é através da lei do eu de refletir sobre si *como* preenchendo a infinitude, que ele sai de si com essa exigência e vai ao infinito com ela, e este é aquele esforço originário do eu, que é atividade real e ideal ao mesmo tempo e no qual não há ainda nem um interior nem um exterior, e, por isso, é tudo e é nada; é através disso também que se explica, pois, que, com o travo sobre essa atividade originária, ela é como que dividida: a atividade que vai para fora, a atividade real, é limitada e repelida de volta a si mesma, mas a atividade ideal permanece com a exigência originária de preenchimento da infinitude, sendo que essa idéia do eu de um eu, cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele, mas que determinasse tudo fora dele por sua mera consciência, é agora reconduzida a essa lei do eu de refletir sobre si mesmo, na medida em que, pela *forma*, o eu sai de si e se abre a um outro conteúdo, o não-eu, e pelo *conteúdo*, ele exige ser encontrado como toda realidade, donde essa idéia de um infinito que preenche a realidade, e que problemáticamente nomeamos de um infinito objetivo –

¹³⁰ id., ib., SW I, p. 276, (148).

¹³¹ id., ib., SW I, 276, (148).

embora há de se notar que essa idéia só surja ao eu propriamente falando depois do travo, pois antes do travo não há nenhuma exigência como contrário do que ocorre efetivamente e só com o travo a exigência do eu reflexionante (ideal) permanece para além da limitação do eu refletido (real). Aliás, é aqui que se explica a passagem do *transcendente* para o *transcendental*, pois na mera consideração do esforço, ainda não estava posto como a exigência de causalidade pela qual o eu se esforça surge para o eu, mas estava posto apenas para um ser inteligente fora do eu, sendo, pois, com essa nova consideração que o elemento transcendental se apresenta em toda a sua força e o esforço originariamente é um esforço para o eu, segundo essa lei de refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude¹³². Em segundo lugar, ademais, com essa lei originária do eu, foi igualmente encontrado no eu a possibilidade de uma influência do não-eu sobre o eu. Pelo primeiro princípio, o eu põe a si mesmo pura e simplesmente e é, com isso, totalmente perfeito e está fechado a toda impressão externa, mas também, se ele deve ser um eu, ele deve ter o princípio da vida e da consciência em si mesmo e tem de pôr-se *como* posto por si mesmo, e é por “esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, [que] ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio”. E por isso, concluirá Fichte, “ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do não-eu; sem a primeira não haveria nenhuma atividade do eu, que pudesse ser limitada; sem a segunda essa atividade não estaria limitada para o eu, o eu não poderia pôr-se como limitado”¹³³ – e é possível ver aqui que, nessa reflexão sobre si mesmo, está em questão a própria posição do não-eu do segundo princípio, na medida em que a abertura para algo alheio ao eu é, segundo a forma, a posição de um não-eu, que, contudo, segundo o conteúdo deve ser eu. É por essa reflexão, pois, que é possível a emergência de um conteúdo outro que aquele do próprio eu, e sem ela não seria possível nenhum não-eu para o eu. É assim que, em carta a Reinhold, Fichte escreverá: “A pergunta-capital, com a qual a doutrina-da-ciência em grande medida se ocupa, e que foi respondida até um certo ponto na parte teórica, mas integralmente na parte prática, é: se o eu originariamente põe apenas a si mesmo, como

¹³² É nesse sentido que, mais adiante na exposição de 1794, Fichte dirá que é pela reflexão sobre si mesmo que o eu se eleva para além da natureza, depois de ter se elevado para além da matéria sem vida: “Aqui passa o limite entre a mera vida e a inteligência, assim como acima entre a morte e a vida. Exclusivamente dessa absoluta espontaneidade [de refletir sobre si] segue-se a consciência do eu. – Não por uma lei da natureza nem por uma consequência de uma lei da natureza, mas por absoluta liberdade elevamo-nos à razão, não por *passagem*, mas por um *salto*”. Id., ib., SW I, p. 298, (160).

¹³³ id., ib., SW I, p. 276, (148).

ele chega, pois, a pôr ainda algo outro como oposto a ele? Como ele sai de si mesmo (*aus sich selbst herausgehen*)? Com o que, a pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?, é apenas uma parte da questão; a saber, eu pergunto ao mesmo tempo: como é possível a antítese?”¹³⁴.

E dessa forma, pois, com essa dedução genética do esforço através do princípio incondicionado do eu de refletir sobre si, encontra-se, definitivamente, o vínculo unificador exigido no início da Ciência do Prático para mediar o conflito entre a independência do eu absoluto e a dependência do eu inteligente, e que naquele momento foi chamado de faculdade prática – e é exatamente isso o que é o esforço originário por uma causalidade em geral a partir dessa lei do eu de refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude. Assim, temos que pelo pôr absoluto do eu, o eu é ilimitado e independente – e este é o eu *absoluto*; mas se ele deve ser um eu, ele tem de refletir sobre si mesmo com a exigência de abranger em si toda a realidade e, com isso, o eu sai de si com esse esforço originário por uma causalidade em geral – e este é o eu *prático*, no qual tem lugar a série do *dever ser* que está dada unicamente pelo eu, a série do *ideal*, embora aqui ainda não se possa falar de um dever ser e de um ideal sem um travo, sem algo ocorrendo contrariamente à exigência do eu e que impeça a sua atividade real; ora, ocorre um travo sobre o eu, na medida em que ele sai de si com essa exigência de uma causalidade em geral, como, porém, pela faculdade prática, o eu vai além de todo travo possível, não cede a este, mas exige a infinitude e se esforça por isso, torna-se possível um limite da atividade do eu para o eu, e é possível agora *em certa medida* a reflexão do eu sobre si mesmo: a reflexão do eu vai até o travo e o eu considera seu sair de si como limitado, surgindo com isso a série do *efetivo*, dependente de um não-eu, e aqui, nessa medida, o eu é *teórico*; mas, há de se notar, apenas *em certa medida* a reflexão ocorre, pois ela não ocorre segundo aquilo que ela exige: o preenchimento da infinitude, de modo que, refletindo como limitado, a exigência permanece, expressa agora no ideal, e o eu é lançado novamente em seu esforço por uma causalidade sobre o não-eu – e se nota aqui também que, embora a faculdade prática seja condição de possibilidade da faculdade teórica, é apenas porque é inteligência que o eu tem consciência efetiva e, portanto, uma consciência de sua faculdade prática, podendo, desta sorte, pôr-se como consciente de seu dever, tomando para si, conscientemente, a

¹³⁴ id., “Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795” in: *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, N° 246, p. 478-9.

sua tarefa infinita. Assim, com a mediação da faculdade prática, é possível dizer que o eu não é pura e simplesmente dependente de uma não-eu, mas apenas mediatamente, na medida em que a dependência do eu teórico a um não-eu só ocorre mediante essa faculdade prática do eu que se esforça por refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude. Aliás, é dessa forma que se explica a presença de uma passividade *no* eu, que não é uma mera passividade, pois está posta pelo esforço originário do eu absoluto, e que está posta *para* o eu, pois é posta a partir de sua lei de refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude e que, na medida em que não realiza essa reflexão, devido ao travo, surge a ele a tarefa de uma determinação de si mesmo e o eu se considera como limitado¹³⁵. Enfim, a doutrina-da-ciência explica a finitude do eu, assim como faz todo realismo dogmático, não, contudo, através da afirmação transcendente de uma coisa em si que limita o eu sem qualquer intervenção sua, mas sabe que toda limitação no eu, toda realidade independente do eu pela qual ele é dependente, só surge a ele pela faculdade prática e, portanto, apenas na medida em que o eu sai de si com seu esforço de realizar a infinitude de acordo com seu caráter tético; e por isso, ela é um idealismo que, ao contrário de todo idealismo dogmático que postula pura e simplesmente uma finitude, “explica o que tem de ser explicado” e o faz através da consideração do caráter prático da razão, e por esse motivo, é chamado de um *idealismo prático*, ou também, como veremos, de um real-idealismo ou ideal-realismo. Para além disso ainda, é com a dedução genética do esforço originário que a contradição inicial de que partiu a Ciência do Prático entre o primeiro e o segundo princípios da doutrina-da-ciência foi resolvida e vê-se como há uma diferença inscrita no eu, o eu podendo pôr-se a si mesmo absolutamente e, ao mesmo tempo, pôr algo outro que ele mesmo, mas sem suprimir esse algo e sem suprimir a si mesmo. Certamente, o eu é um estado-de-ação e põe pura e simplesmente a si mesmo, mas se ele é um eu, ele deve refletir sobre si como tal e, para tanto, sair de si procurando preencher a infinitude, o que implica se abrir a um outro pôr que o seu pôr originário – e isso está originariamente na estrutura da razão: um pôr originário e uma repetição do pôr. Uma estrutura que, todavia, só se realiza a partir de um travo sobre esse esforço originário do eu, pois, se o eu preenchesse a infinitude e não encontrasse nenhum obstáculo em seu caminho, isto é, se o eu

¹³⁵ É aqui que se faz inteligível o que exigia o texto do final da parte teórica para que se compreendesse a atividade da imaginação e que ali estava admitido como pressuposto: “teria de ser admitido que aquele travo não estaria presente sem intervenção do eu, mas ocorreria justamente sobre sua atividade no pôr de si mesmo; que, por assim dizer, sua atividade que se esforça para ir mais além seria repelida de volta a si mesma (refletida), do que se seguiria então muito naturalmente a auto-limitação”, id., ib., SW I, p. 212, (111).

realizasse uma causalidade absoluta, não haveria nenhuma distinção das direções, nenhuma reflexão e o eu não poria para si mesmo e tampouco haveria qualquer consciência. E é aqui, pois, que, com essa consideração sobre a solução para o problema inicial entre os dois primeiros princípios, se apresenta o verdadeiro sentido do segundo princípio da doutrina-da-ciência e, além disso, o caráter geral da doutrina-da-ciência. É aqui que se compreende que o segundo princípio é em parte absoluto, mas em parte não o é, afinal, se o sair de si está inscrito na estrutura da razão, isso é uma hipótese *a priori*, que não tem nenhuma *realidade* sem o travo, o *factum* que não pode ser derivado do eu: “*que* haja um tal pôr [o opor], não pode ser mostrado, a não ser por um *factum* da consciência, e cada um tem de mostrá-lo a si mesmo por esse *factum*; ninguém pode prová-lo a outrem por fundamentos racionais”¹³⁶, mas exige-se, para tanto, a experiência de cada um desse *factum* – que certamente está ao alcance de todo ser racional finito, pois se há consciência, necessariamente há esse *factum*. Ora, se é assim, se o opor é uma mera hipótese *a priori* e *que* haja um tal pôr não pode ser derivado de fundamentos racionais, mas meramente experienciado por cada um através de um *factum*, então isso significa que, em primeiro lugar, a doutrina-da-ciência estabelece toda a sua argumentação *a priori* e o seu objeto é, no fundo, o próprio ser racional finito em suas maneiras-de-ação necessárias, isto é, em sua estrutura *a priori*, mas que, em segundo lugar, ela própria como ciência e a própria consciência do ser racional finito só adquirem realidade por esse *factum* postulado – e é por isso que, para Deus, a doutrina-da-ciência seria formalmente correta, “porque sua forma é a forma da própria razão pura”, mas não teria nenhum conteúdo, pois esta ela só adquire com o *factum*, que justamente não tem lugar para uma consciência na qual, pelo mero estar-posto, tudo estivesse posto. Como diz Fichte, “a doutrina-da-ciência é possível *a priori*, ainda que deva ir a objetos. O objeto não é *a priori* mas só lhe é dado na experiência; a validade objetiva é fornecida a cada um por sua própria consciência do objeto, consciência que *a priori* pode apenas ser postulada, mas não deduzida”¹³⁷. E é, pois, em vista desse último pressuposto de toda consciência finita, desse *factum* que não pode ser derivado de fundamentos racionais, que somos enfim levados a uma última consideração.

¹³⁶ id., ib., SW I, p. 252, (136).

¹³⁷ id., ib., SW I, p. 253, (136).

6.

Com efeito, a circunscrição da essência das naturezas racionais finitas mostra que para haver a reflexão sobre si mesmo do eu é necessário um elemento exterior e oposto ao eu, pelo qual torna-se possível a distinção entre as duas direções das atividades, a centrípeta e a centrífuga, distinguindo assim o reflexionante e o refletido, de sorte que embora o princípio da vida e da consciência, o fundamento de sua possibilidade, esteja no eu, através dele não surge, porém, ainda nenhuma vida, nenhuma vida empírica no tempo, e, para tanto, “é preciso de um particular travo sobre o eu, através de um não-eu”. Assim, escreve Fichte, “o fundamento último de toda efetividade para o eu é, portanto, segundo a doutrina-da-ciência, uma ação recíproca originária entre o eu e algo qualquer fora dele, do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu”¹³⁸. Segundo a imagem utilizada por Fichte para descrever essa ação recíproca originária entre o eu e algo qualquer fora dele, de uma linha reta que vai de A, passando por B, até C, o eu sai de si de acordo com sua lei de refletir sobre si mesmo como preenchendo a infinitude, se abre a um outro conteúdo que ele mesmo e vai ao infinito com esse exigência; se o eu não encontrasse nenhum impedimento nesse caminho, a abertura para esse outro que o eu não seria preenchida, a reflexão não se realizaria e não teria lugar nenhuma consciência – o eu seria tudo em tudo e, por isso, não seria nada *para si*; mas porque em C ocorre um travo sobre a atividade do eu, é possível esse outro conteúdo e, por conseguinte, a vida e a consciência do eu. É na medida, portanto, em que *impede* a atividade do eu de preencher a infinitude, e que o impede ao infinito, pois o eu nunca suprime o travo, embora se esforce ao infinito por isso, que o travo o põe em *movimento* para toda a produtividade de seu agir; e, de fato, nessa ação recíproca, esse não-eu totalmente oposto ao eu não transporta nada para dentro do eu, mas, ao enterrar o eu e pô-lo em movimento, ele é como que a ocasião para a produção de toda a sua vida e sua realidade pela reflexão agora tornada possível, e tudo aquilo que se desenvolve no eu, “desenvolve-se exclusivamente a partir dele mesmo, segundo suas leis próprias”. – Como vimos, é porque ocorre um travo sobre a atividade do eu e porque ele, não cedendo ao travo, esforça-se por uma causalidade infinita, que a imaginação é posta em movimento na produção da objetividade a partir do sentimento de limitação provindo, justamente, desse travo sobre o eu. É nesse sentido, pois, que Fichte dirá que esse travo é uma *força*,

¹³⁸ id., ib., SW I, p. 279, (150).

um *primeiro motor* (*erstes bewegendes*) que, ao obstar o eu, o põe em movimento: “por aquele oposto o eu é meramente posto em movimento para agir, e, sem um tal *primeiro motor* fora dele, ele nunca teria agido e, já que sua existência consiste meramente no agir, sequer teria existido. A esse motor (*bewegend*), porém, nada mais cabe, também, senão ser um motor, uma força oposta, que como tal é apenas sentida”¹³⁹. Aliás, é exatamente isso que parece indicar o termo alemão *Anstoß*, usado por Fichte para designar essa força oposta que está no fundamento último de toda efetividade para o eu: ele é sinônimo de obstáculo, de um choque (*Stoß*) contrário a algo e que impede esse algo, mas é também sinônimo de propulsão (*Antrieb*), de um primeiro ímpeto e, mesmo, de impulso inicial, cujo os correlatos latinos, de acordo com o *Dicionário Grimm*, são *offensio*, mas também *appulsio* e *impetus*; e é nesse registro que, retomando todo o contexto fichteano da utilização do termo *Anstoß*, Pierre-Philippe Druet comentará que: “O *An-stoß* é, ao mesmo tempo, um choque primeiro (*Ur-stoß*) e um choque gerador de movimento. Ele é o pôr em movimento absolutamente originário. O Dicionário de Grimm assinala, com efeito, a equivalência das expressões *den Anstoß geben* e *den ersten Stoß geben*. (...) O *An-stoß* é, portanto, o choque primeiro que põe um sistema em movimento”¹⁴⁰. E é por isso também que, sendo um entrave à atividade do eu e, ao mesmo tempo, um primeiro motor que o põe em movimento, não há por parte de Fichte qualquer lamento pela não realização da causalidade exigida, pela não consecução da idéia pela qual o eu se esforça, pois é justamente nesse impedimento e nesse infinito

¹³⁹ id., ib., SW I, p. 279, (150), (*grifo nosso*).

¹⁴⁰ DRUET, P.-P. “L’<Anstoß> fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore” in: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, agosto de 1972, tomo 70, 4ª série, nº 7, p. 390. Por essa dupla significação inscrita no termo *Anstoß*, Druet criticará a tradução francesa do termo por *choc*: “sem dúvida, o *Anstoß* aparenta ao choque na medida em que a presença da raiz *stoß* conserva nele a idéia de violência. Mas é sobretudo o princípio de um movimento (a reflexão), o pôr em ação do processo descrito na “Dedução da Representação”, isto é, uma *impulsão originária*. Impulsão, porque essencialmente dinâmica e criadora; originária, porque o choque é *der erste Stoß*”, p. 391. Tal tradução porém, “impulsão originária”, ao nosso ver, não é totalmente exata, na medida em que pode confundir o travo com o próprio impulso do eu, a sua faculdade prática, desconsiderando o elemento impeditivo do *Anstoß*. Permanecemos utilizando o termo *travo*, cunhado por Torre Filho em sua tradução, que, para nós, melhor designa o que está em causa, com o entendimento de que ele deve ser compreendido como uma substantivação do verbo *travar* e *entravar*, sendo aquilo que *trava* ou *entrava* a atividade do eu, e que é o mesmo entendimento do tradutor, como se percebe pela nota que ele apresenta na página 110 da tradução “admite-se meramente que a atividade infinita do eu encontra um *entrave* (...) (uma ‘topada’, um ‘encontrão’)”. Pois, de acordo com o *Dicionário Houaiss*, o termo *travo*, em sua acepção geral na língua portuguesa, tem duas significações, ambas impróprias para designar essa força oposta ao eu: 1- sabor amargo ou adstringente de qualquer comida ou bebida; amargor. 2- *fig.* impressão desagradável, dolorosa, amargor. Ambas as significações são demasiado psicológicas para designar o que está em causa aqui, e mesmo a segunda, uma impressão dolorosa, não é exata, pois, embora Fichte fale de uma passividade, de uma paixão (*Leiden*), oriunda do *Anstoß*, tal paixão não deve ter uma conotação psicológica de uma “sensação dolorosa” – como diz Fichte: “seria desejável que a palavra *Leiden* tivesse menos significações acessórias. Que aqui não se deva pensar em uma sensação dolorosa não precisa, é claro, ser lembrado”, FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 135, (69).

esforçar-se, que toda a vida do eu e a sua consciência têm lugar. Para além disso, contudo, há de se notar que, como se trata de um algo totalmente exterior ao eu – “do qual não se pode dizer mais nada, a não ser que tem de ser totalmente oposto ao eu” –, que está no “fundamento último de toda efetividade para o eu” e que, por conseguinte, está aquém de toda a consciência, esse *Anstoß* não é um objeto de conhecimento, apreendido no interior da faculdade teórica do eu, afinal, como vimos, o travo é uma atividade real que impede a atividade real do eu, o seu esforço, e por isso, só aparece ao eu através de um sentimento, não através de uma representação do eu inteligente, e o próprio conflito entre o eu e o não-eu que está no fundamento de todo saber não é um conflito entre dois objetos, mas um conflito real. Por isso, as designações para descrever esse elemento exterior ao eu – força, primeiro motor, entrave e movimento –, têm de ser tomadas meramente em um sentido alusivo, nunca porém, como determinações objetivas, pois, do contrário, Fichte estaria acolhendo no interior da consciência empírica, e no caso, pela ciência da natureza, o que, totalmente exterior a ela, é uma atividade real e que a torna possível como consciência: ele transformaria aquilo que está no fundamento da consciência em um produto seu. No fundo, o próprio termo *Anstoß*, travo, deve ser entendido também em um sentido metafórico, de modo algum, contudo, no sentido determinante de um objeto do conhecimento. E de fato, a dependência real do eu não pode nunca ser completamente apreendida idealmente pelo eu: é como se esse travo estivesse presente em toda consciência do eu, na medida em que, ao impedir a atividade real do eu, o seu esforço originário, ele está no fundamento do conflito prático entre eu e não-eu que preside todo saber, mas que, ao ser apreendido pela faculdade teórica e acolhido em sua forma, ele escapasse e não estivesse mais presente, pois também nessa apreensão, como em toda apreensão teórica do eu, é necessário de um travo externo ao eu que impede o seu esforço; é como se o travo, essa coisa em si, estivesse “em toda parte e em parte alguma”, ele está aí, mas quando o eu quer capturá-lo, ele escapa dele e está mais além, e por isso, dirá Fichte, não pode ser exprimido pelo saber de um objeto, ou como o objeto de um conceito, mas exclusivamente através de uma idéia: “a coisa em si é algo para o eu e, conseqüentemente, *no* eu, que entretanto não deve estar *no eu*; portanto, algo contraditório, que contudo tem de ser colocado, como objeto de uma idéia necessária, no fundamento de todo nosso filosofar e, desde sempre, apenas sem que se tivesse claramente consciência do mesmo e da contradição que contém, esteve no fundamento de todo filosofar e de todas as ações do espírito

finito. Nessa relação da coisa em si ao eu funda-se todo o mecanismo do espírito humano e de todo espírito finito”¹⁴¹.

Ora, é justamente através dessa observação final acerca do travo, dessa idéia da coisa em si, o último pressuposto na explicação de toda consciência, que é possível apresentar, enfim, a doutrina-da-ciência “em seu verdadeiro ponto de vista e tornar plenamente clara a doutrina que lhe é própria”. A saber: por um lado, a doutrina-da-ciência é *realista*, pois “ela mostra que a consciência de naturezas finitas absolutamente não se deixa explicar se não se admite uma força independente delas, totalmente oposta a elas, da qual elas mesmas, em sua existência empírica, são dependentes”¹⁴², sendo que, como vimos, nada mais é dito dessa força oposta e ela não é conhecida pelo ser finito, mas apenas sentida através da limitação de sua faculdade prática, e, por isso, todas as determinações desse não-eu que possam aparecer ao eu são derivadas do próprio agir do eu. E esta é a explicação acerca dessa coisa exterior ao eu. Por outro lado, no entanto, empreendendo a suprema abstração de todo não-eu e sabendo que todo pôr é um pôr do eu e está acolhido em sua faculdade de representação, a doutrina-da-ciência não é transcendente, mas é *transcendental*: sabe que, mesmo nessa explicação do travo, quando explica a consciência a partir de algo presente independentemente de toda consciência, “se orienta segundo suas leis próprias e, assim que reflete sobre isso, aquele algo independente se torna, mais uma vez, um produto de sua própria força de pensamento, por conseguinte algo dependente do eu, na medida em que deve estar aí para o eu (no seu conceito)”¹⁴³. E esta é a consciência da explicação do travo. No entanto também, essa nova consideração não desfaz o realismo da doutrina-da-ciência, a existência independente de um algo fora do eu, pois também nessa reflexão sobre a primeira explicação, isto é, nessa consciência da explicação, é necessária novamente uma coisa exterior ao eu que torne possível essa consciência da explicação, “e ainda que agora aquilo que foi posto primeiro como algo independente tenha-se tornado dependente do pensar do eu, com isso o independente não está eliminado, mas somente posto mais além, e assim se poderia proceder, ao ilimitado, sem que ele jamais fosse suprimido”¹⁴⁴. Quer dizer, cada lado dessa consideração, realismo e idealismo, corrige o outro, não deixando que nenhum se sobreponha ao outro: o realismo do travo é a explicação da consciência, o idealismo é a consciência de que essa explicação é feita

¹⁴¹ FICHTE, J. *Grundlage*, SW I, p. 283, (152).

¹⁴² id., ib., SW I, p. 280, (150).

¹⁴³ id., ib., SW I, p. 280, (150).

¹⁴⁴ id., ib., SW I, p. 280, (150).

pelo próprio eu, mas o realismo da explicação não deixa a consciência da explicação afirmar-se sobre ele, pois mostra que essa consciência da explicação também pressupõe a existência de algo independente; inversamente, a consciência da explicação não deixa a explicação se objetivar sem a referência àquele que explica, a própria consciência, afirmando assim ilegitimamente uma coisa em si para além da consciência. E é aqui, pois, com a consideração do travo, que se apresenta a unificação entre fundamento ideal e real, não porém no sentido teórico, tal como exposto na parte teórica da exposição, no qual todo real era absorvido no interior da alternância e posto sempre como algo ideal, mas, ao contrário, a partir da unificação em geral das faculdades teórica e prática, e que é, como se vê pela correção de um pelo outro, um círculo – e na verdade, o círculo de toda razão finita: segundo sua idealidade, tudo é dependente do eu, mas segundo sua realidade, o eu é dependente; mas nada é real *para* o eu se não for ideal, e nada é ideal *no* eu se não for real fora do eu. Um círculo que se expressa na apreensão da atividade do eu como atividade em geral, para além de sua distinção entre teoria e prática, em uma remissão infinita do prático ao teórico e do teórico ao prático: “apenas na medida em que é referido à faculdade prática do eu, algo tem realidade independente [eis o realismo do travo]; na medida em que é referido à teórica, esse algo está apreendido no eu, contido em sua esfera, submetido às suas leis de representação [eis o seu idealismo]. Mas, além disso, como pode ser referido à faculdade prática, senão pela teórica [correção do realismo pelo idealismo], e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a prática? [correção do idealismo pelo realismo]”¹⁴⁵. Assim, remetendo a faculdade prática à teórica, como sua condição de pensabilidade, e esta, por sua vez, à prática, como sua condição de possibilidade, a doutrina-da-ciência apresenta esse círculo de toda razão finita, cuja expressão surge justamente agora quando o que está em questão é o travo, essa coisa exterior ao eu, que é posta porém pelo eu: “isto, que o espírito finito tem de pôr necessariamente algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, pelo outro lado, reconhecer que o mesmo só está aí *para ele* (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas do qual nunca pode sair”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ id., ib., SW I, p. 282, (151).

¹⁴⁶ id., ib., SW I, p. 281, (151). Aliás, tem de ser notado aqui, esse círculo foi primeiramente indicado por Kant e, não sem razão, Fichte dirá que seu realismo quantitativo é também o idealismo crítico, como vimos na parte teórica da doutrina-da-ciência, com o acréscimo porém que, se Kant admitia a presença real de uma limitação no eu como um *factum*, a doutrina-da-ciência mostra como surge no eu e para o eu essa limitação, a saber, que ela aparece pelo obstáculo que ocorre contra a atividade do eu que vai ao infinito a partir de sua lei de refletir sobre si mesmo.

Nesse sentido, é porque expõe esse círculo da razão e permanece nele, remetendo cada um de seus elementos ao outro, que a doutrina-da-ciência é um sistema crítico da filosofia e se diferencia tanto do idealismo, quanto do realismo dogmáticos. E, de fato, ambos os sistemas dogmáticos podem ser explicados a partir da incapacidade de apreender essa idéia da coisa em si em toda a sua amplitude. Pode-se, por um lado, diz Fichte, “refletir meramente sobre o fato de que já que é uma idéia, ela tem de estar no eu; e quem o faz, se for, de resto, um pensador decidido, torna-se idealista e nega dogmaticamente toda realidade fora de nós”¹⁴⁷. Isto é, prendendo-se unicamente a *como* é dita essa idéia, o idealismo dogmático, como vimos pela parte teórica, embora empreenda a suprema abstração do não-eu e saiba que todo pôr é um pôr do eu, faz da atividade teórica uma atividade incondicional, *desconhecendo a atividade prática* que está em seu fundamento, o que o leva a afirmar que não há nenhuma realidade independente do eu, mas tudo é dependente do eu, com a conseqüência, porém, que ele não explica a dependência do eu e precisa postular uma finitude pura e simples. Como diz Fichte: “um sistema que não toma em consideração esse círculo é um idealismo dogmático; pois é propriamente apenas o círculo indicado que nos delimita e faz de nós seres finitos”¹⁴⁸; enfim, o idealista dogmático se fixa apenas na faculdade teórica e abstrai a prática, permanecendo apenas em um elemento do círculo, apenas naquele: “na medida em que é referido à [faculdade] teórica, esse algo está apreendido no eu, contido em sua esfera, submetido a suas leis de representação”. Pode-se, por outro lado, acrescenta Fichte, “refletir meramente sobre o fato de que o objeto dessa idéia é um não-eu independente; e quem o faz torna-se realista transcendente”¹⁴⁹. Isto é, fixando-se somente no *o que* é dito com essa idéia, o realista dogmático, como também vimos pela parte teórica, explica a dependência do eu, mas, para isso, extrapola os limites da razão e afirma uma transcendência pura e simples: “um sistema que tem a ilusão de ter saído dele [do círculo] é um dogmatismo realista transcendente”¹⁵⁰; é que ele, *também desconhecendo a atividade prática*, ilude-se entendendo que essa realidade independente posta pela faculdade prática é a realidade de um objeto de conhecimento, um objeto ideal, quando, na verdade, essa realidade independente é algo meramente sentido, que não pode ser conhecido, o que o leva a desconsiderar os limites da razão e, por conseguinte, a abstrair a faculdade teórica do eu, abstraindo que é o eu que põe, e se

¹⁴⁷ id., ib., SW I, p. 283, (152).

¹⁴⁸ id., ib., SW I, p. 281, (151).

¹⁴⁹ id., ib., SW I, p. 283, (152).

¹⁵⁰ id., ib., SW I, p. 281, (151).

fixando apenas na constatação de que: “apenas na medida em que é referido à faculdade prática do eu, algo tem realidade independente”. Com efeito, sabendo que essa realidade independente é dada apenas pela faculdade prática, mas que ela só pode ser apreendida pela teórica, uma remetendo à outra, sabendo que o *como* não é possível sem o *o que* e que o *o que* só surge mediante o *como*, unificando forma e conteúdo, a doutrina-da-ciência não é nem realismo nem idealismo dogmático, mas ocupa o meio entre esses sistemas e é um idealismo *crítico*, que pode ser chamado também de um *ideal-realismo* ou de um *real-idealismo*: ela sabe que não pode *se fixar* em nenhum dos elementos dessa idéia da coisa em si, mas que sua devida compreensão se dá justamente pelo *oscilar* entre eles, percorrendo esse círculo da razão finita: “não se deveria fazer nenhuma dessas duas coisas: não se deveria refletir nem sobre um [dos lados] somente, nem sobre o outro somente, mas sobre ambos ao mesmo tempo; oscilar no intermédio entre as duas determinações opostas dessa idéia”¹⁵¹. Ora, não se fixar em nenhuma das duas determinações, mas oscilar entre elas indefinidamente – o realismo da coisa em si remetendo ao seu idealismo, como sua condição de pensabilidade, e o seu idealismo remetendo ao seu realismo, como sua condição de possibilidade – é exclusivamente a ocupação daquela faculdade que não fixa os opostos em sua parcialidade, não unifica-os em um conceito superior, a saber: a imaginação, a *imaginação criadora*; e é aqui que vem à luz em toda a sua radicalidade e clareza o desempenho inédito da imaginação, a suspensão de sua objetificação que tem lugar em toda a doutrina-da-ciência, pois ela deve apreender o seu fundamento, esse travo absolutamente independente dela e exterior a ela, apreendendo ao mesmo tempo que ele é apreendido por ela e que, portanto, ele é o fundamento que, porém, não pode ser objetificado, determinado em um conceito, mas é meramente uma idéia. Não é à toa que justamente aqui se expressa a necessidade de apreensão da doutrina-da-ciência pelo seu espírito, para além de sua letra – como diz Fichte:

dessa faculdade depende que se filosofe com ou sem espírito. A doutrina-da-ciência é de tal espécie, que não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito; porque suas idéias fundamentais têm de ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora; como não poderia ser de outra forma em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação não pode ser apreendida a não ser por imaginação¹⁵².

¹⁵¹ id., ib., SW I, p. 284, (152).

¹⁵² id., ib., SW I, p. 284, (152).

E assim, enfim, a questão inicial de que partiu a Ciência do Prático foi explicitada em todos os seus pressupostos e a representação foi devidamente explicada: a antítese-capital entre independência e dependência do eu foi solucionada através dos conceitos de *esforço*, *reflexão sobre si mesmo* e da *idéia do travo ou da coisa em si*. O conceito de esforço mostrou que, sendo atividade do eu referida à atividade do objeto, não é possível nenhum limite para o eu, nenhuma faculdade teórica, se não há uma faculdade prática que, para além do impedimento real posto pelo travo, exija uma causalidade infinita do eu sobre o não-eu e se esforce por realizar essa causalidade – e com isso, pois, a própria alternância da faculdade teórica, que permaneceu sem fundamento na parte teórica, recebeu a sua fundação, agora não através de objetos representados, mas pelo conflito entre duas atividades reais, o esforço e o travo; a reflexão sobre si mesmo mostrou como surge no eu essa exigência de causalidade, deduzindo assim geneticamente a faculdade prática do eu e indicando como originariamente há no eu uma diferença, pela qual é possível o advento de um outro conteúdo que o eu; por fim, o travo foi a consideração final dessa realidade independente do eu, que só surge, porém, como obstáculo à sua faculdade prática e que, por isso, não pode ser objeto do saber, mas meramente de uma idéia. E assim, se a doutrina-da-ciência, em seu ato originário, elevou-se ao ponto de vista genético com a suspensão de toda a faticidade, emergindo, com isso, o eu absoluto, ela termina a exposição dos pressupostos fundamentais do saber com a idéia da coisa em si, expressão da suspensão de toda objetivação, e diz: “é impossível filosofar sobre um objeto qualquer, sem chegar a essa idéia e, com ela, ao solo próprio da doutrina-da-ciência”¹⁵³.

¹⁵³ id., ib., SW I, p. 285, (153). Decerto, a exposição de 1794 continua a partir deste ponto, mas os pressupostos fundamentais da fundação do saber já foram explicitados, cabendo aos parágrafos restantes apenas mostrar como o eu eleva à consciência para si esses dados.

Considerações Finais

Não pretendendo entrar propriamente no debate acerca da compreensão da obra de Fichte, tomando partido seja por uma ou por outra leitura, mas, antes, partindo do diagnóstico fichteano de que, por um lado, a *Crítica* kantiana é um divisor de águas no interior da história da filosofia, na medida em que, não sendo um conhecimento objetivo de regiões do ser, mas uma reflexão subjetiva sobre a própria razão, ela pôde condenar de direito e não apenas de fato as presunções infundadas da metafísica clássica, delineando, com isso, a idéia de um saber inédito que, não-teórico, trata apenas da estrutura da razão e que se apresenta como o sistema do idealismo transcendental, mas que, no entanto, por outro lado, enquanto mero tribunal da razão, a *Crítica* foi apenas a propedêutica a esse sistema, a sua necessária preparação, porém não o próprio sistema, a questão que colocamos de fundo foi: como se estrutura a filosofia fichteana em seus primeiros textos, como empreendimento filosófico sistemático, sem recorrer a um pólo absolutamente objetivo que funde o saber, como ocorria na metafísica clássica por meio dos objetos da metafísica especial, e sem desprezar os limites estipulados pela *Crítica*? Fiel ao ensinamento kantiano, Fichte irá apresentar o seu sistema de filosofia como um saber subjetivo e reflexionante que versa unicamente sobre a própria razão: é um saber do saber, por isso batizado por Fichte de doutrina-da-ciência. E o que procuramos mostrar foi que, refletindo sobre o próprio agir da razão, Fichte funda o saber em geral através de um primado da prática, no qual se evidencia o caráter prático geral da razão, que permanecia desconhecido na metafísica clássica, na medida em que presa ao ponto de vista natural do saber, ela apenas transfigurava os dados práticos que estão no fundamento do saber na forma de uma coisa em si como objeto do conhecimento. Foi assim que, em nossa reconstrução da exposição da doutrina-da-ciência de 1794, centramos nossas análises em sua *Fundação da Ciência do Prático*, embora deixando claro que todo o conjunto do sistema tem sua importância, cabendo à Ciência do Prático justamente resolver toda uma problemática que, não subsistindo por si, tem seu lugar no interior de toda a exposição da doutrina-da-ciência, e que, sem dúvida, nem o eu absoluto nem o eu teórico em si são práticos, porém, o caráter geral do eu, da razão finita, é o seu caráter prático, na medida em que se esforça por unificar a dependência do eu inteligente com a independência exigida pelo eu absoluto. Com

efeito, a crítica à representação como primeiro princípio de todo saber e a conseqüente emergência de um estado-de-ação como princípio incondicionado já delinearam que uma explicação do saber não pode ser produto da representação, mas precisa encontrar seu fundamento em uma atividade aquém da representação, e que o conflito entre um sujeito e um objeto constituinte de toda consciência finita não pode ser um conflito representado, entre objetos interiores ao saber, mas um conflito entre duas atividades reais anteriores à consciência empírica; foi o que se verificou, agora em outro nível, na *Fundação do Saber Teórico*, na medida em que ela mostrou que quando uma filosofia pretende explicar a representação unicamente a partir da própria atividade de representação, como sendo a única existente, ela necessariamente cai nos erros complementares do idealismo e do realismo dogmáticos, sendo preciso, pois, colocar limites à parte teórica de uma doutrina-da-ciência; por isso a passagem a uma parte prática da ciência, que, aparecendo em princípio para mediar o conflito entre o eu inteligente e o eu absoluto, introduz a atividade prática como uma atividade que, fundada no eu absoluto, esforça-se para refletir sobre si mesmo com a exigência de preencher a infinitude, e a partir da qual se funda a possibilidade da representação e do saber em geral, na medida em que sem uma faculdade prática que vá para além de todo travo possível, isto é, que vá ao infinito, não é possível nenhum limite ao eu e, portanto, nenhuma explicação para si desse limite – e nisto, pois, a explicação de *que* a razão em geral é prática, e que sem uma faculdade prática e o seu primado não há nenhuma inteligência no eu, e a explicação de *como* a razão é prática, ao fundar o primado dessa praticidade no caráter tético do eu absoluto, são momentos importantes em nossa argumentação. Assim, se é com a crítica à representação e o advento do primeiro princípio que a filosofia eleva-se ao ponto de vista genético do saber, o seu correlato direto é a afirmação de um primado da faculdade prática como condição de possibilidade do saber em geral; e não sem razão, tanto o idealismo quanto o realismo dogmáticos permanecem presos à representação, porque desconhecem a atividade prática que está inconscientemente no fundamento da representação. Aliás, é possível dizer que o ponto de fuga da arqueologia filosófica empreendida por Fichte no decorrer da exposição da doutrina-da-ciência, a partir da qual ele vai criticando passo a passo idealismos e realismos dogmáticos, é justamente a atividade prática do eu, seu primado e o caráter prático da razão em geral: é assim que na explicação da representação, por um lado, o idealismo dogmático desconhece a atividade prática, faz da atividade teórica uma atividade incondicional e explica toda a representação a partir do eu, o que o leva a

afirmar pura e simplesmente uma finitude do eu, não explicando o que tem de ser explicado, e a negar toda realidade exterior ao eu, desprezando assim o senso comum; por outro lado, o realismo dogmático, desconhecendo também a atividade prática, explica a representação por meio de um objeto absoluto que causa uma passividade no eu, pelo que ele explica o que tem de ser explicado, mas extrapola os limites da razão e, por fim, acaba por desprezar o senso comum, se arrogando a sabedoria de certos objetos acessíveis apenas aos filósofos, sendo que, no fundo, como procuramos mostrar, a metafísica especial não passou de uma ilusória e ilegítima objetificação de alguns dados práticos inscritos no conceito de esforço, podendo ser explicada como um fenômeno, um mero efeito de superfície do conflito prático que está irrefletidamente no fundamento de todo saber. Portanto, sendo uma reflexão subjetiva sobre o próprio agir da razão, que tem lugar em outro ponto de vista que a vida, a doutrina-da-ciência é capaz de expor a atividade prática que está no fundamento da atividade teórica e, com isso, explicar o que tem de ser explicado, sem extrapolar, porém, os limites da razão, mas permanecendo totalmente fiel aos interditos da *Crítica* kantiana – e na medida em que o faz através de um primado da prática, ela não despreza o ponto de vista natural do saber, mas se reconcilia com o realismo da vida, tanto em relação à crença na existência de um mundo em si, quanto em relação à crença na divindade. E é nesse sentido, enfim, que a doutrina-da-ciência ao fundar o saber em um *primado da prática* é um *sistema crítico* da filosofia que, herdeiro da filosofia kantiana, cumpre o que pretendeu: ser a exposição do *sistema do idealismo transcendental*, levando a cabo a idéia delineada pelo tribunal da razão de um saber do saber, isto é, um saber definitivo e imutável da própria razão.

Bibliografia:

FICHTE, J. G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e Outros Escritos*, São Paulo, Abril, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

_____. *Sämtliche Werke*, Berlin, Walter de Gruyter und Co., ed. de Immanuel H. Fichte, 1971.

_____. *Briefwechsel*, Hildesheim, Georg Olms, 1967.

_____. *Œuvres Choisies de Philosophie Première*, Paris, Vrin, 1972, trad. A. Philonenko.

_____. *Reseña de Enesidemo*, Madrid, Hiperión, 1982, trad. Virginia Dominguez e Jacinto de Rosales.

_____. *La théorie de la science – exposé de 1804*, Paris, Aubier, 1967, trad. Didier Julia.

_____. *Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, trad. Jean-Christophe Goddard.

_____. *Doctrine de la Science 1801-1802*, 2 tomos, Paris, Vrin, 1987, trad. Alexis Philonenko.

_____. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984, trad. Alain Renaut.

_____. *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1986, trad. Paul Naulin.

_____. *Essais Philosophiques Choisis*, Paris, Vrin, 1999, trad. Luc Ferry.

AMERIKS, K. *Kant and the fate of autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

BAUMANN, P. *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Bonn, Fromm-Holzboog, 1999.

BOURGEOIS, B *L'idealisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995.

DRUET, P-P “La première philosophie de Fichte et ses ambiguïtés” in: *Revue philosophique de Louvain*, tomo 73, 4^e série, n^o 20, nov./1975, pp. 643-657.

_____. “L’<Anstoß> fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore” in: *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, tomo 70, 4^a série, n^o 7, agos./1972, pp. 384-392.

DUYCKAERTS, F. “L’imagination productrice dans la Logique transcendentale de Fichte” in: *Revue philosophique de Louvain*, T. 50, 3^e série, n^o 26, maio/1952, pp. 230-250.

GUÉROULT, M. *L'évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Strasbourg, Les Belles Lettres, 1930.

_____ *Études sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, Lisboa, Calouste Gulbekian, 1983, trad. José Gonçalves Belo.

HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2003, trad. Carlos Morujão.

HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, Klostermann, 1967.

_____ “La découverte de Fichte” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72^a année, n° 2, abril-junho/1967, p.154-169.

HYPOLITE, J. “L’idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien” in: *Husserl et la Pensée Moderne*, Haia, Martinus Nijhoff, 1959.

_____ “L’idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte” in: *Hommage à Martial Guérault*, Fischbacher, edição C.N.R.S., 1964.

JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance – Idealisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, trad. Louis Guillermit, p. 246.

_____ *Œuvres philosophiques*, Paris, Aubier, 1948, trad. J.-J. Anstett.

_____ “Jacobi an Fichte” in: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

JANKE, W. *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1970.

KANT, I *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Calouste Gulbekian, 1997, trad. Manuela Pinto dos Santos.

_____ *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, Artur Morão.

_____ *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1995, trad. António Marques.

_____ “Fundamentação da metafísica dos costumes” in: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*, São Paulo, Abril, 1974, trad. Paulo Quintela, p. 255.

_____ “Primeira Introdução à Crítica do Juízo” in: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*, São Paulo, Abril, trad. Rubens Rodrigues Torres Fo., p. 274.

_____ *Os Progressos da Metafísica*, Lisboa, ed. 70, 1985, trad. Artur Morão.

LAUTH, R. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München und Salzburg, Anton Pustet, 1965.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

_____. *Sobre Kant*, São Paulo, Iluminuras, 2001, org.: Rubens Rodrigues Torres Filho.

PAREYSON, L. *Il sistema della libertà*, Milão, Mussia, 1976.

PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

RADRIZZIANI, Y. “Place de la *Destination de l’Homme* dans l’œuvre Fichtéenne” in: *Revue Internationale de Philosophie*, dez./1994, t. 4, nº 206, pp. 665-696.

TORRES, R. R. *O espírito e a Letra*, São Paulo, Ática, 1975.

_____. *A finitude do eu na primeira filosofia de Fichte*, São Paulo, FFLCH-USP, dissertação de mestrado, 1966.

_____. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, 2004.

SHELLING, F. “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo” in: *Escritos Filosóficos*, São Paulo, Abril, 1973, trad. Rubens R. Torres Filho.

SUZUKI, M. *O gênio romântico*, São Paulo, Iluminuras, 1998.

VUILLEMIN, J. *L’héritage kantien et la révolution Copernicienne*, Paris, Press Universitaires de France, 1954.

XAVIER, L. *Fichte et son Temps*, Paris, Armand Colin, 1954, 2 t, 3 vol.

ZÖLLER, G. *Fichte’s Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.