

FICHTE E A RADICALIZAÇÃO DA REVOLUÇÃO COPERNICANA DE KANT

FICHTE AND THE RADICALIZATION OF THE KANT'S COPERNICAN REVOLUTION

Luciano C. Utteichⁱ

RESUMO: Ao descobrir seu acordo com teses fundamentais da filosofia de Kant, Fichte obteve grande impulso para estabelecer o conceito de liberdade para princípio de seu sistema de pensamento e demonstrar o que Kant havia apenas anunciado na *Crítica da razão prática*, que o primado da razão é prático. No presente texto tematizamos como trazido pela letra do texto kantiano os elementos de que se serve Fichte para estabelecer o princípio do “Eu sou” (Ich bin) como princípio sistemático e extrair as últimas consequências da revolução copernicana aplicada na filosofia, enquanto uma legítima radicalização da alteração do método proposta por Kant.

Palavras-chave: Razão prática, Liberdade, Princípio sistemático, gênese

ABSTRACT: In discovering his agreement with the fundamental theses of Kant's philosophy, Fichte obtained a great impulse to establish the concept of freedom for principle from his system of thought and to demonstrate what Kant had only announced in the *Critique of Practical Reason*, that the primacy of reason is practical. In the present text we thematized as brought by the letter of the Kantian text the elements used by Fichte to establish the principle of "I am" (Ich bin) as a systematic principle and to extract the final consequences of the Copernican revolution applied in philosophy, while a legitimate radicalization of the modification of the method proposed by Kant.

Keywords: Practical Reason, Freedom, systematic Principle, genesis

Introdução

Entre os anos 1786 e 1789, de 5 a 9 anos após a publicação, começaram a ecoar a maior parte das pretensões de Kant (1724-1804) expostas no *Prefácio da Crítica da razão pura* (1781)ⁱⁱ sobre a revolução espiritual a iniciar-se, culturalmente, na Alemanha em consequência da compreensão de sua obra (a segunda edição apareceu em 1787) pelo carreamento à razão do caminho seguro da ciência à metafísica como metafísica crítica, superando as frequentes objeções à moralidade e à religião devido seu estabelecimento “[...] de maneira *socrática*, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos

adversários [...]”ⁱⁱⁱ, em que advertia ainda à juventude ávida de saber empregar bem o tempo, evitar o dogmatismo e as tentativas sem fundamento e voltar-se atentamente à aprendizagem de ciências sólidas.^{iv}

Fichte (1762-1814) toma conhecimento da filosofia de Kant a agosto de 1790, ao preparar aulas para explicá-la a um estudante. A partir daí o desiderato cultural de Kant recebe uma significativa amplificação de voz, pois Fichte julga haver encontrado nela as condições há tanto almeçadas para realizar no plano moral e cultural “[...] a revolução que os alemães eram incapazes de efetuar no plano político, devido ao atraso e ao imobilismo de sua sociedade [...]”^v O alcance de alguns desideratos ilustra a biografia de Fichte: ele foi conduzido a uma profunda transformação espiritual após a leitura da *Crítica da razão prática* (1788); até o momento era efetiva para ele uma concepção determinista da realidade, que lhe produzia um profundo estado de crise interior visto pressupor ter Deus criado o mundo segundo leis necessárias a ponto de estarem previamente determinados todos os acontecimentos (inclusive os que aparentemente dependiam da vontade humana).^{vi} Num tipo de desorientação no conduzir e direcionar seus sentimentos e desejos que tencionavam a liberdade, tal errância foi sustada pelo encontro da filosofia de Kant. Ele recobra então a tranquilidade da alma e o entusiasmo e alega estar vivendo em um novo mundo após constatar que a liberdade pode ser demonstrada pela razão. Disse: “Devo confessar que agora acredito plenamente na liberdade do homem, e vejo claramente que só pressupondo a liberdade é possível o dever, a virtude e, em geral, uma moral.”^{vii}

Parece ter se tornado claro a Fichte o modo de direcionar o sentimento e o desejo ao recordar, em carta à futura esposa Johanna Rahn (a 12 de agosto de 1790), o primeiro estudo da filosofia kantiana, em que diz: “Entre apaixonada e profundamente na filosofia kantiana e vejo que disso tanto o intelecto como o coração tiram um grande proveito.”^{viii} Atesta-se aí o índice da transformação de sua cosmovisão em vista da qual afirma em carta, a 5 de setembro de 1790, a tarefa da qual se julga investido: “Vou dedicar a essa filosofia pelo menos alguns anos da minha vida e desse momento durante vários anos tudo o que eu escrever relacionar-se-á a ela. Ela é demasiadamente difícil e por isso

necessita algo para fazê-la mais fácil.”^{ix} E, em carta ao amigo e poeta Achelis, ao final de 1790, relata:

Eu vinha com os planos mais auspiciosos de Zurique. Em breve todas essas perspectivas fracassam e eu estava próximo do desespero. Por desgosto, lancei-me na filosofia de Kant, que tanto eleva o coração quanto quebra a cabeça. Nela encontrei uma ocupação que preenchia coração e cabeça; meu espírito impetuoso de expansão silencia; esses foram os dias mais felizes que jamais vivi. Ainda que dia após dia estivesse em apuros pelo pão, eu era naquele tempo talvez um dos homens mais felizes sobre toda a face da terra.^x

Constata-se nesse período o quanto se sobressaiu para ele a perspectiva ética da filosofia tendo em vista o que a filosofia kantiana proporciona enquanto “[...] faz com que o intelecto se eleve de um modo inconcebível sobre todas as coisas terrenas [...]”. E, em virtude de buscar cumprir sua vocação filosófica colocada desde o marco ético-prático, ele reflete: “[...] Assinalei para mim uma moral nobre e em vez de ocupar-me das coisas externas, ocupo-me mais comigo mesmo.”^{xi} Essa determinação de *ocupar-se mais consigo* que com outras coisas (externas) mostra o quanto estava já afeito à Fichte a característica principal do método transcendental de conhecimento *a priori* kantiano, explicitado na *Introdução* da *KrV*, no qual fora fundado um conhecimento “[...] que se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer [...]”.^{xii}

Se entre as principais vantagens da alteração de método no modo de pensar, trazida pela abordagem kantiana, está a de ter superado as tentativas metodológicas unilaterais das filosofias tradicionais que não lograram fundamentar a razão em fontes puras^{xiii}, a isso Fichte pretende agregar ainda outro giro: após o estágio de constatação de que a razão possui fontes puras e *a priori*^{xiv}, trata-se de alcançar o estágio em que tudo, a filosofia inteira, seja colocada a favor da perspectiva prática da razão, a mais adequada para lidar com os domínios do conhecimento teórico (ciências particulares). Desde essa exigência é assentado, ao mesmo tempo, o primado da forma sistemática da razão, pela via de extração das implicações que ainda jazem em germen na colocação em movimento da revolução copernicana por Kant, para realizar a partir disso, racionalmente, o sistema

da filosofia, aprofundando com isso em radicalidade a investigação do conteúdo puro da razão descoberto por Kant.^{xv}

Tematizamos a seguir alguns tópicos da questão do primeiro princípio na filosofia transcendental kantiana, o princípio do *eu penso* (*Ich denke*), cuja forma traz um componente sintético e arquitetônico válido ao conhecimento teórico (*Verstand*). Questionamos esses limites em função da possibilidade de considerar esse princípio como tocando, em certo sentido, a fundação da esfera prática da razão kantiana. No segundo momento destacam-se elementos da filosofia prática kantiana, a noção do Eu (*Selbst, Ich*) nos textos *GmD*S e *KpV*, que se mostram subsídios à tarefa sistematizadora na perspectiva de Fichte, que visa compreender a unidade sujeito-objeto incondicionada pelo conceito do Eu (*Ich*). Não é descabido considerar, no espectro da noção do Eu na abordagem prática kantiana, a indicação da solução tomada por Fichte para fornecer o princípio sistemático à abordagem ainda só crítica da razão, visto ter Kant apresentado no domínio prático, correspondente ao conceito do Eu, a ideia de uma autoatividade e espontaneidade absoluta da razão. Para concluir expomos a vantagem da abordagem do Eu em Fichte, no privilégio à dimensão inteligível (*numênica*) tomada enquanto causa de todas as estruturas do sujeito, incluindo a da sensibilidade (espaço e tempo), como transformação aprofundada de aspectos da revolução copernicana aplicada por Kant à filosofia.

I. Apercepção transcendental teórica e Tópica sistematizante

O método de Kant tornou conhecido o modo apodítico de fazer ciência ao explicitar a realização do processo de conhecer por *atos do entendimento* que operam sínteses em conceitos. À base dessa inovação ele trouxe para conceito mais alto desse modo de operar o conceito da apercepção transcendental (autoconsciência ou *Eu penso*), como, diz ele, “[...] o ponto **mais elevado** a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental [...]”^{xvi} Se com isso Kant supera uma tradição à qual as ações autônomas de cada faculdade (sensibilidade, entendimento e razão) se mostravam obnubiladas e até desconhecidas, o caráter ativo das faculdades é esclarecido na produção do conhecimento por atos de ligação pela faculdade de entendimento (*Verstand*) (enquanto faculdade da

síntese), que designa cada ato de ligação como “[...] um ato da [...] espontaneidade [...]” que só pode advir do entendimento, tornando-se daí claro sobretudo que “[...] onde o entendimento nada ligou previamente, também não poderá desligar [*ana-lyon*], porque só por ele foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação [conceitual].”^{xvii}

Nesse domínio interessa perceber o quanto a espontaneidade do entendimento assume a dianteira com respeito às tarefas do conhecimento. A esse propósito diz Kant:

[...] A ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral [da sensibilidade] [...] é um ato de espontaneidade da faculdade de representação [conceitual].

[Que] [...] Toda a ligação [...] é um ato *do entendimento*, a quem aplicaremos o nome da *síntese* para fazer notar, ao mesmo tempo, que *não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente*; e também que, entre todas as representações [conceituais], a ligação é a única [representação] que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo sujeito.^{xviii}

Para explicar conceitualmente o que está na base da capacidade originária de organização racional do entendimento (*Verstand*), Kant menciona, nos §§ 15 e 16 da *KrV*, a representação *Eu penso* (*Ich denke*) como a necessária autoconsciência teórica. Com isso ele parece estar ciente, desde já, da perda de fascínio que acompanha a explicação dos conceitos puros (constituídos pelo entendimento e assentados na unidade da autoconsciência *Eu penso*) obtidos dedutivamente: ele parece pressentir estar diante de um *ferro de madeira* pelo fato de a espontaneidade transcendental (*Spontaneität*), representada pelo *Eu penso*, embora designar a força sintética pressuposta pela razão teórica (*Verstand*), conservar ao mesmo tempo uma insegurança e desamparo conceitual na cunhagem dos termos que exprimem a *dinamicidade* do *Eu penso*. Ou seja, desde o elemento situacional do *Eu penso*, ele não pode valer para além da esfera do conhecimento teórico (*Verstand*) (metafísica do condicionado), por exemplo, não tem nenhuma inserção no domínio que lhe é contíguo: o da razão (*Vernunft*), preenchido pelas ideias (conceitos puros) e pelo conceito do incondicionado. Por não poder valer, *ipsis litteris*, enquanto fundamento em outro domínio que o voltado às tarefas determinantes e

sintéticas do entendimento, o *Eu penso* está excluído da tarefa de pensar o incondicionado no domínio do puro pensamento. Daí que, recorda Manfred Frank, enquanto explicitava os limites dessa antecipação sintética aplicada como representação fundamental *Eu penso*, Kant havia apresentado já, conjuntamente, um fundamento superior do qual ele próprio teria então simplesmente “[...] se descuidado de tratar [...]”^{xxix}, vindo a conduzir, por esse meio, a “[...] uma conexão insolúvel entre ‘identidade’ e ‘Eu’, verdade (como propriedade de asserções) e objetividade (como propriedade de representações).”^{xxx}

É vedado ao conceito do *Eu penso*, da perspectiva teórica, participar do domínio da razão em geral (*Vernunft*)^{xxxi}, já que deve servir só para explicar a objetividade das representações (em vista da constituição da unidade categorial o princípio da apercepção transcendental se vincula necessariamente ao postulado da objetividade). Isto é, no domínio contíguo ao da razão teórica, o da razão especulativa^{xxii}, que encaminha o debate sobre a liberdade transcendental – para afirmar adiante, na esfera prática, a liberdade como razão de ser (*ratio essendi*) da lei moral e a lei moral como razão de conhecer a existência da liberdade (*ratio cognoscendi*) –, não resta nenhuma função e atividade ao *Eu penso* (*Ich denke*) teórico^{xxiii}, ainda que Kant tenha anunciado o primado da razão prático.^{xxiv} É assim que o *Eu penso*, como espontaneidade transcendental (*Spontaneität*), após desempenhar na esfera teórica o papel de uma unidade incondicionada, desaparece diante da esfera de interesses especulativos da razão em geral (*Vernunft*): ainda que tenha trazido a aparência de poder desempenhar ali uma completa e autêntica estrutura *autoreflexiva*, no fundo, o *Eu penso* era já assistido pela faculdade da razão (*Vernunft*) e incapaz de alcançar ou referir-se ao efetivamente incondicionado, no domínio do puro pensamento e das ideias da razão (metafísica do incondicionado). Assim a representação *Eu penso* condiciona a que não seja possível falar (afirmar, posicionar) sem destruir já o fundamento (condicionado) da própria reflexão, devido à abordagem fundacional só autoexaminadora (*crítica*) com respeito aos sentidos em que podem ser tomados os objetos, seja pela dimensão cognitiva (como fenômeno), seja pelo mero pensar (como coisa-em-si).

Disso resulta a condição negativa desse conceito: aqui torna-se impossível não falar dele de modo exclusivamente *negativo*, enquanto fundamento subjacente ao

conhecimento, pois do contrário pôr-se-ia a perder o *conteúdo* da reflexão (teórica), devendo por isso ser empregue por essa terminologia negativa. Nesse sentido é apresentado o *Eu penso*, na expressão de uma *autoatividade*, como a espontaneidade transcendental do entendimento, fundadora do lado limitado (*negativo*) do conhecimento possível, desde seu vínculo com a objetividade.

Para designar o *ato de ligação* constituído pelo sujeito, no parágrafo 15 da dedução das categorias, Kant emprega o termo “*Selbsttätigkeit*”, referindo-se a “[...] um ato de sua espontaneidade [...]” (*ein Actus seiner Selbsttätigkeit*). Mas no parágrafo 16, para designar o *ato de referir* necessário à autoconsciência transcendental (*Ich denke*), ele emprega, por sua vez, o termo “*Spontaneität*”: como “[...] um ato de espontaneidade [...]” (*ein Actus der Spontaneität*), ainda que, em ambos os casos, a espontaneidade havia sido caracterizada como ato do entendimento (*Verstand*), da razão teorética. Todavia, por colocar a expressão da espontaneidade vinculada ao ato de referir, em que o “recorrer a” caracteriza o recorrer a algo que vem do exterior (sentido externo) à consciência, do qual e de cuja direção a autoconsciência não tem domínio, a “espontaneidade” do entendimento, nos dois sentidos empregues – como *Selbsttätigkeit* e *Spontaneität* –, revela significados que não são diretamente homologados ou redutíveis um ao outro. O diferencial na escolha do termo “*Selbsttätigkeit*” para designar a dinamicidade do *Eu penso* para princípio fundador (“[...] este é o próprio intelecto [...]”), repousa na atenção para o que, nessa dinamicidade, é posto em destaque enquanto poder em geral, bem no significado de uma autoatividade^{xxv}, mas que – na abrangência que a *Crítica da razão pura* assume para razão em geral – bem poderia vir a ser tomada como representativa da faculdade superior da razão (*Vernunft*), ao invés de meramente da faculdade particular (*Verstand*).

Assim, no decorrer do procedimento dedutivo, se antecipa o motivo pelo qual a unificação das variantes “*Selbsttätigkeit*” e “*Spontaneität*”, na designação de *espontaneidade originária* da razão teorética (*Verstand*), não amplia o esclarecimento sobre as representações mais gerais da razão (especulativa), senão que, ao contrário, por motivos necessariamente negativos, encobre-as. Por isso talvez se possa convir haver motivos antropológicos como subjacentes à escolha terminológica de Kant, já que o

conceito *Eu penso* (*Ich denke*), cunhado com o fim de apontar para algo que dá unidade (unidade sintética) e significa (dá referência empírica ao conceito produzido pelo entendimento transcendental), fica funcionalmente depende da ligação com esse elemento (material) *sintético* do conceito que, grosso modo, é justamente o que há de vivo e insubstituível nele. Assim, o receio de deparar-se com algo incapaz de ser tratado desde o mero fundamento da *representação* teórica^{xxvi} mostra-se como o limite em face do qual se interrompe a reflexão do domínio teórico da abordagem kantiana. A princípio, na e como atividade sintetizadora mesma, a representação *Eu penso* mostra algo de incondicionado da subjetividade transcendental, mas que passa a pertencer exclusivamente a esse limite teórico. Desse modo o princípio superior (*Eu penso*) da dedução das categorias só pode se mostrar importante, nos domínios estritamente crítico e avaliativo, exclusivamente pelas consequências dele à fundamentação da objetividade^{xxvii}: a representação *Ich denke* obtém sentido como princípio unicamente do ângulo dessa fundação, enquanto veta toda outra tentativa de inserir um novo tipo de espontaneidade (subjetividade), como na explicitada a modo de um *entendimento intuitivo*.^{xxviii}

Assim, ao eliminar o caminho para tentar expor um conceito fundamental enquanto não composto por representações sintetizadas pelo entendimento (*Verstand*), devido à impossibilidade de avaliar essas representações, de modo prévio e analiticamente (por decomposição), Kant demonstra que as categorias fundadoras do conhecimento são estabelecidas como condição da enunciação de *doze tipos* de juízos, e não da autoconsciência em geral ou do Eu (*Ich*) (como exigirá Fichte para o preenchimento desta lacuna presente no tratamento ainda propedêutico ao sistema). No fundo pergunta-se pela (auto)aplicação do princípio superior por parte de Kant, com vistas à união interna entre os domínios teórico (*Verstand*) e especulativo (*Vernunft*), já que o caráter ainda propedêutico do pensar sintético transcendental (voltado a operações do conhecimento teórico) parece condicionar o rebaixamento da harmonia no modo de atuar conjunto das faculdades de entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*).

Kant procedeu, na *Crítica da razão pura*, a uma *avaliação* da razão em geral submetendo-a a um exame cuja meta foi alcançar dois propósitos: de um lado avaliar a

intenção cognitiva ínsita na pretensão metafísica da filosofia tradicional enquanto fornecimento da *fundamentação da experiência* (metafísica do condicionado). De outro, na posse racional dos conceitos que extrapolam a experiência e o conhecimento, considerar um modo de tomá-los para além de elementos meramente residuais; isto é, devia ser salvo o autêntico sentido metafísico desses objetos de pensamento: trata-se dos conceitos de Deus, alma e liberdade^{xxix}, cujo contraste com os limites da experiência desloca-os para um significado transcendental (metafísica do incondicionado), em consonância com as demais incumbências da razão. Sob esse duplo foco, a *crítica* da razão expôs então as condições que descreviam os limites e contornos das ciências particulares (matemática e física) e, ainda, as que explicitavam a estrutura interna completa da razão mesma como condições voltadas aos objetos de conhecimento, mas não dependente exclusivamente deles, já que, para além da intenção cognitiva (fundadora do possível conhecimento *a priori*), são conservados como imprescindíveis os conceitos de objetos metafísicos.

Num primeiro momento se aplicaria nessa dupla ótica o lema que inaugura a coerência transcendental na *crítica* da razão pura, de que “[...] só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos [...]”^{xxx}: do ponto de vista negativo (metafísica do condicionado) e do positivo (metafísica do incondicionado), enquanto, relativo à fundamentação da experiência, tem-se que “[...] no conhecimento *a priori* nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito não extraia de si próprio [...]”^{xxxi} e, relativo à investigação dos princípios que fundam o conhecimento em geral (sistemático), este assenta em que

[...] a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido ao mesmo tempo examinado o conjunto das suas conexões com todo o uso puro da razão.^{xxxii}

Todavia, num segundo momento em que nós mantemos a atenção à tese da coerência transcendental, vê-se que Kant já não apresenta fundamento igualmente ao

caráter inteligível da razão, necessariamente pressuposto – como base para o estabelecimento dos limites do transcendental no domínio do puro pensamento. Em consequência disso a questão sistemática fica carente de tematização positiva.^{xxxiii} Ao visar dar conta da ambiguidade (*Anfibolia*, B 316) presente no manuseio com os conceitos de reflexão (no qual ilustra o equívoco de Leibniz por confundir os domínios da razão e da sensibilidade), ele inicia a tematização dessa carência, entretanto, sem locupletá-la. Na discriminação – executada no domínio do puro pensamento – entre as duas esferas, da sensibilidade e da razão teórica (*Verstand*), e na equivocada mistura entre uso empírico e uso transcendental do entendimento, Kant parece não ter (auto)aplicado o critério da coerência transcendental estabelecido anteriormente. É certo que uma modificação era aqui exigida: pela razão em geral (*Vernunft*) também deve ser afirmado que nós só podemos cogitar *a priori* dos objetos de pensamento *o que nós mesmos neles pomos*. Contudo, conclui-se – ao final da tematização sobre os limites para a sensibilidade e para o entendimento desse ponto de vista transcendental – que a primazia em relação ao modo de tratar os limites (positivos) fica assumida pela razão particular (*Verstand*), sem ser alçada ao domínio da razão em geral (*Vernunft*), como aquele ao qual cabe por direito e em definitivo.

Isto significa: a fundação dos limites desde a esfera especulativa (razão em geral) não é levada em conta do ponto de vista teórico (*Verstand*), enquanto está pressuposto na razão teórica não poder preenchê-lo positivamente, nem fundar o ponto de vista reflexivo-sistemático, mas só distinguir reflexivamente^{xxxiv} a diferença entre sensibilidade e entendimento. É como se a razão em geral (*Vernunft*) fosse esquecida nesse contexto e a razão teórica (*Verstand*) estivesse ocupada estritamente em *negar* qualquer tentativa de deixar aquela preponderar em assuntos que transcendem seus próprios limites (teóricos). A essa tematização Kant denominou de *tópica*, a respeito da qual inicia dizendo:

Seja-me permitido denominar *lugar transcendental* à posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade quer no entendimento puro. Assim a determinação do lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras

que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos, seria a *tópica transcendental*.^{xxxv}

A coisa é assim enquanto realização da tarefa de comparação, diz Kant, “[...] das representações que precedem o conceito das coisas [...]”^{xxxvi}, pelo fato de essa *tópica transcendental* requerer, diz ele,

[...] antes de tudo uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno.^{xxxvii}

Porém, Kant não levou a efeito, desde o domínio propriamente transcendental da razão (*Vernunft*), pensar o fundamento da necessária reflexão transcendental do ponto de vista também sistemático, enquanto domínio que deve conservar *o lugar de cada representação das coisas* relativamente à faculdade correspondente. Isto é, não acrescentou a razão (*Vernunft*) para postular um fundamento verdadeiramente transcendental à base de toda e qualquer reflexão, mas tratou isso exclusivamente pela faculdade de representação do entendimento (*Verstand*) e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Excetuando as representações (ideias) da razão em geral, todas as representações só vêm ser consideradas do mesmo ponto de vista lógico: todas as representações, sejam as assentadas no pressuposto do *dado* das ciências particulares (física e matemática), sejam as vinculadas às ciências particulares (lógica particular da razão teórica (*Verstand*)), permanecem atreladas a uma única consideração, a do entendimento como faculdade cognitiva racional (*Verstand*).

Nisso não é salvo um domínio em que as representações da razão (*Vernunft*) (Deus, alma e liberdade e, preferencialmente, o conceito racional de sistema) recebem uma atenção própria, visto o sistema ser também uma “coisa” para o pensamento. Pela problematização kantiana é mantido, de modo geral, só se poder conhecer *a priori* das coisas em particular (metafísica do condicionado) *o que nós mesmos nelas pomos*, com concomitante omissão do fundamento reflexivo (também transcendental) à base do conhecimento em geral (indeterminado) (metafísica do incondicionado). Isto é, ainda que tenha pressuposto que a razão pura *constitui uma unidade completamente à parte e*

autônoma, de que nela, *como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um*, em Kant essa razão não parte a construir (demonstrar) racionalmente o sistema, do ponto de vista transcendental, mas exclui-o do domínio do seu conceito.

Contudo, para Kant a razão é sistemática e por isso remete à concepção, no capítulo da *arquitetônica da razão pura* (B 860), de que a razão é arquitetônica e de que não devem “[...] os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema [...]”^{xxxviii}, visto apenas desse modo poderem, diz ele,

[...] apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim.^{xxxix}

É visível a partir daí o motivo pelo qual o todo é um sistema organizado, em vez de um conjunto desordenado; mas não se apresenta um modo pelo qual se faça e realize racionalmente isso. Com acerto Kant continua a constatar o modo pelo qual se deve dar a constituição do sistema, isto é, que este último deve

[...] crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins.^{xl}

Apesar de indicar isso, Kant não aborda o modo pelo qual essas partes têm surgimento, internamente, pela razão, antes de poderem vir a ser organizadas em função do crescimento do todo. É que para tanto seria necessário estabelecer um modo de relacionar o fático (fenomênico) e o genético (leis da razão) desde um método que (auto)constitua a razão desde sua relação necessária com cada parte, em que cada parte componente do pensamento se mostra geneticamente extraída, derivada, obtendo à razão, de modo vivo, que as partes e o todo se mostram em relação recíproca e de dependência. Interessa constatar quão à jusante deverá ser encontrada a fonte das convicções teóricas

e especulativas expressas por Kant, enquanto que, diz ele, “[...] a necessidade incondicionada de que [...] carecemos, como suporte último de todas as coisas, é o verdadeiro abismo da razão humana.”^{xli}

É certo que a perspectiva transcendental trata de ser uma saída da perspectiva natural: na *Introdução* da *KrV*, onde ele afirma dizendo – em vez de se entender por *natural* o que habitualmente acontece (através da qual se omite, compreensivelmente, aquela indagação) – que se se entende por natural “[...] o que de modo razoável e justo deveria suceder [...]”^{xlii}, enquanto modo exclusivo de se levantar “[...] a questão de saber como poderia o entendimento ter atingido esses conhecimentos *a priori* e qual a extensão, o valor e o preço que possuem [...]”^{xliii}, nisto não padece de censura a dimensão racional (de aspecto antinatural) da razão, já que esta razão tem de dar conta das necessidades que lhe são ínsitas.^{xliiv} Todavia, pode-se aprofundar ainda mais a investigação sobre o gérmen desse componente antinatural da razão. Fichte obtempera o que havia sido executado pela razão kantiana, mas torna mais densa a necessidade de a razão se (auto)fundamentar, de modo transcendental; aparentemente, a razão terá de ocupar aqui um lugar mais antinatural ainda, no caso de colocar dentro de si, de modo genético, a questão do sistema. No prefácio da segunda edição do *Über den Begriff* Fichte alega justamente isso: o mesmo nível de relação que a metafísica tem ocupado com o “[...] ponto de vista habitual do entendimento natural [...]”^{xlv}, no exame dos aspectos antinaturais (necessários para a perspectiva transcendental da razão), a *crítica* da razão tem de ocupar com relação à metafísica. Isto é, que a crítica tenha realizado uma *análise* da metafísica não significa, imediatamente, que ela tenha produzido já uma elevação desse ponto de vista do entendimento natural; para tanto teria sido necessário que tal entendimento acompanhasse ainda em conjunto outras mediações.

Daí não poder se sustentar como filosofia sistemática uma em que seja mantida exclusivamente a tarefa de fazer a *crítica* do “pensamento natural”, já que esta só apresenta, sempre, a necessidade deste aspecto antinatural da razão ou a de a razão ter de assim se (auto)apresentar. Para Fichte a filosofia de Kant se manteve neste patamar quando, no momento de lidar com o domínio da metafísica, a *crítica* da razão pura se manteve dividida ainda para “[...] ora critica[r] o pensamento filosófico, ora o pensamento

natural [...]”, sem levar em conta a distinção entre esses domínios visando sedimentar, por fim, para além disso, que “[...] a crítica propriamente dita [somente] critica[rá] o pensamento filosófico.”^{xlvi} Nesse nível e domínio, embora a crítica considere inadiável e inalienável a necessidade de estabelecer e organizar sistematicamente os elementos antinaturais (as regras reflexivas) que servem para fundar e erigir a perspectiva transcendental do conhecimento teórico, no entanto, ela não dá o passo para além. Por isso é premente que a filosofia deva se tornar sistemática, pois ela não se sustentará mais por si no caso de ser mantida como filosofia *crítica*.

Para que a filosofia transcendental assente a si mesma, independentemente do ponto de vista do entendimento natural, é necessário identificar o conjunto de elementos positivos (sistemáticos), e não meramente negativos (críticos): eles apareceram – e Fichte os encontrou – no domínio prático da razão, onde o próprio Kant indicou, num primeiro momento, o fundamento da *necessidade incondicionada* que serve de *suporte último de todas as coisas*. Expomos a seguir esses elementos que servem de estofa à reflexão e irão assentar o sistema da filosofia transcendental num conteúdo por primeiro prático.

II. Razão prática, liberdade, autonomia e autopoisição

No conteúdo tematizado por Fichte que conduz ao estabelecimento do Eu para primeiro princípio pode-se rastrear a presença de elementos das três críticas de Kant, as *Crítica da razão pura* (1781/7), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790)^{xlvii}, e inclusive da intermediária *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Sobrevoando os três distintos domínios de aplicação da razão se averigua em que sentido é assentado, do ponto de vista sistemático, um único primeiro princípio como válido às três distintas aplicações da razão.^{xlviii} Até certo ponto advém de modo explícito do texto de Kant o elemento positivo e independente, situado à jusante da razão teórica, do qual Fichte se vale para assentar a filosofia como domínio sistemático da razão (apesar da resistência de Kant contra a que sua filosofia ganhasse uma forma doutrinária, “doutrina” da ciência).^{xlix}

Kant se serviu da noção do Eu (*Ich* ou *Selbst*), no contexto da *GMdS*, em três momentos distintos, demonstrando o motivo de eles desempenharem ali no domínio

prático da razão papéis tão distintos. Numa dupla acepção, o Eu é utilizado inicialmente de modo negativo para reaparecer, em seguida, numa conotação mais positiva, mostrando-se isso interessante por si só. No momento introdutório ao questionamento da fonte do princípio da lei moral, o conceito do *Eu* surge para cumprir a primeira meta: há de ser tecnicamente desqualificado para valer de elemento fundador da lei moral no domínio prático. Isso se mostra inteiramente certo, pois Kant identifica na representação do Eu (*Selbst, Ich*) desse momento uma carga de elementos capciosos (ocultos sob as vestes da ideia do puro dever): aí se trata de algo que designa, no fundo, o mero impulso secreto do “[...] querido eu [...] [*das liebe Selbst*]”¹, que está colocado para marcar o lugar para o amor-próprio (*Eigenliebe*).^{li}

Na abordagem paralela que se segue na continuação do texto, Kant resgata e reafirma o sentido de uma distinção entre os domínios do fenômeno e do *númeno*, onde emprega noutra sentido o conceito do Eu, como representação que aponta à algo mais originário: agora o conceito do Eu, correspondente às noções do *Eu* como “*Ich*” e “*Selbst*”, caracteriza a necessária ordem de precedência do fundamento em relação ao fundado (o mundo fenomênico e físico).^{lii} Diz Kant:

[...] é natural que o homem só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido interno e, conseqüentemente, só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que [ele] **tem de admitir** necessariamente, **para além desta** constituição do seu próprio sujeito, composta de meros fenômenos, **uma outra** coisa ainda que **lhe está na base**, a saber, *o seu Eu* [*sein Ich*], tal como ele seja constituído **em si**, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o mundo sensível, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser *pura atividade* [*reine Tätigkeit*] (àquilo que chega à consciência [...] imediatamente, [e não pela afecção dos sentidos]), **contar-se no mundo intelectual** [...].^{liii} (grifos nossos)

Assim, se no primeiro uso da noção do *Eu* este é apresentado como tendo um valor negativo e insuficiente, de mero guardador de lugar ao amor-próprio^{liv}, numa clara referência ao caráter empírico e diverso dos fenômenos (enquanto isso é condição, no fundo, para que ele tome conhecimento de si), Kant identifica no segundo uso o

pressuposto original de um *Eu em-si*^{lv} mediante o qual o sujeito se conta como pertencente ao mundo inteligível, apartado do mundo sensível e fenomênico. No mundo inteligível, em que o *Eu em-si* se mostra pura-atividade, ele faz chegar à consciência só o que é relativo a seu modo de (auto)determinação, que nada traz dos sentidos. Nesse sentido, tem de ser afirmado como residindo no homem como inteligência, diz Kant,

[...] a causalidade dessas ações e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual **ele apenas sabe que nesse mundo só dá a lei a razão**, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, **como inteligência**, que é o *eu verdadeiro* [*das eigentliche Selbst*]^{lvi} (ao passo que o homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte, toda a natureza do mundo sensível) **em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência**. Mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e **não as atribui** ao eu verdadeiro [*seinem eigentlichen Selbst*], isto é, à sua vontade [*seinem Willen*].^{lvii} (grifos nossos)

Assim, enquanto no mundo inteligível só a razão dá as leis, nele o sujeito como inteligência está na posse de seu *eu verdadeiro* [*das eigentliche Selbst*], e não é tocado pelos apetites e inclinações. Em seguida Kant apresenta na mesma *GMdS* a associação deste ‘eu verdadeiro’ à noção de um ser racional [*ein vernünftiges Wesen*] como o único que “[...] tem a capacidade de agir segundo a representação das leis [*nach der Vorstellung der Gesetze* [...] *zu handeln*], isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade [...]”^{lviii}. Ele mostra então o quanto a admissão e a presença de um *ser racional* ultrapassa o conceito de algo voltado meramente à capacidade representacional teórica, já que a partir de tal ser é alcançado derivar “[...] as ações [morais] das leis [...]”^{lix} da razão prática.

Assim, se a natureza racional se mostrará, por um lado, modelo protagonista da geração da fórmula das máximas adequadas à lei prática (condição do imperativo categórico) e da lei moral objetiva, por outro ela não aparece nem é tematizada desde uma perspectiva autorreferente: seu caráter racional é modelar para a autodeterminação prática de uma vontade ainda não inteiramente adequada à lei moral (de um ser ainda sensível e fenomênico), mas essas determinações não são apresentadas como oriundas de um fundo

positivo-sistemático, a menos que esse fundo seja limitado a ser encontrado como o reino dos fins. Isto é, a natureza racional não é demonstrada se desdobrando de modo autoconsciente em favor da unidade da razão (*Vernunft*) como um todo, mas apenas em favor do todo da razão prática. A natureza racional não colocou a si própria, previamente, como fundadora e fundamento de todo ato universal de determinação, enquanto condição requerida para a sistematicidade da razão (*Vernunft*). Antes, como argumenta Kant, se apresenta a natureza racional como trazendo em si a capacidade de distinguir-se de todas as demais por ser a única a pôr-se “[...] a si mesma um fim [...] [*setzt ihr selbst einen Zweck*].”^{lx}

Aqui o tipo de autoreflexividade possibilitado aponta, entretanto, a sua identificação radical com a causalidade da liberdade – que é o que, no fundo, ela é –, enquanto que, diz Kant, “[...] deve necessariamente haver uma [...] causalidade que se determina inteiramente por si mesma [...]”^{lxi}, ao passo que “[...] a determinação da causalidade dos seres no mundo sensível como tal [...]”^{lxii} nunca pode ser incondicionada. Deste ponto de vista prático, e não só especulativo, cabe a autoreflexividade como autorreferencialidade do Eu em sua dimensão numênica e inteligível; pois, enquanto exigência radical atenta ao aspecto sistemático, o componente autodeterminante da natureza racional, como mais originário e modelo (*Vorbild*), também tem de se considerar, necessariamente, a única que põe-se **a si mesma** como *fim em si*^{lxiii}, no sentido avantajado a respeito do afirmado primeiro na mesma *GMdS* e, adiante, na *KU*.

Isto é, pela autorreferencialidade (como autofundação) necessária dos atos de posição do Eu, o homem – como ser racional – se situa para além do ato de posição de fins para si: há um momento prévio, dir-se-á positivo, conforme o qual se julga necessário preencher o lugar vazio deixado em aberto pela especulação em favor da razão prática. Esse espaço é o que deve ser preenchido pelo *setzen* racional^{lxiv}. À base disso, de um Eu essencial e de uma natureza racional existente em si mesma, Fichte identifica as condições necessárias para assentar, genética e dedutivamente, o primado prático da razão. Assim, ele parte da letra do texto kantiano para explicitar seu espírito. Por isso no texto fundacional de 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) ele interpela como residindo na base da lei moral pura kantiana a presença do incondicionado prático, do Eu

essencial – como “[...] causalidade que se determina inteiramente por si mesma [...]”^{lxv} – enquanto se revela condição da própria autoatividade de desdobramento e explicitação das condições do agir moral. Pois, diz,

[...] como Kant teria podido chegar [...] a um imperativo categórico, como postulado absoluto da concordância com o *eu puro*, sem partir da pressuposição de [haver] um ser absoluto [incondicionado] do eu, pelo qual tudo estaria posto, e que, na medida em que não é, ao menos deveria ser?^{lxvi}

No entender de Fichte, a menos que se persiga a tematização radical do conjunto da razão (princiada, é verdade, pela autotematização do Eu como o fundo positivo incondicionado), os resultados esperados em favor da geração do sistema transcendental não são alcançáveis. Agora o *Eu puro*, em sentido fichtiano – não como a apercepção transcendental (*Ich denke*) condicionadora das sínteses no domínio teórico da razão – tem de ser pensado como originariamente autodesdobrando-se, já que carrega, em diferentes momentos, o princípio do incondicionado que assume o núcleo condicionado e fático da experiência, sem perder de vista, graças a sua autorreferencialidade, sua consideração sistemática.

Os mais diversos desdobramentos do princípio do *Eu sou* (*Ich bin*) como princípio sintético incondicionado da razão iniciam-se da constatação da proposição *Eu sou Eu* (*Ich bin Ich*): o princípio do Eu constitui tanto a dimensão teórica quanto a moral-prática para, a seguir, após colocá-las uma em relação com a outra, o mundo natural (*Nicht-ich*) com o mundo prático-moral (*Ich*), evidenciar-se como um único e mesmo princípio. Para desdobrar a relação do Eu com a natureza (mundo mecânico-causal), circunscrevendo os limites da atividade da razão teórica, Fichte estabelece o princípio: “O eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu”^{lxvii}. Para fazê-lo em relação ao mundo prático-moral, expresso desde a oposição originária do Eu (como autonomia) para com uma atividade externa do Não-eu (como heteronomia), o Eu se vale da resistência à contra-atividade externa em favor de sua (auto)determinação prática: “O eu se põe como determinando o não-eu”^{lxviii}. Numa dinâmica a se desincumbir discursivamente (por desdobramento dessas nuances do Eu em oposição ao Não-eu), o Eu essencial deve superar as exigências

parciais (marca da racionalidade nas ciências particulares, que fazem refletir a presença da autoconsciência apenas em distintas zonas mais ou menos esclarecidas sobre a presença real de atividade (sujeito) e de passividade (objeto)), isto é, deve mostrar-se como o componente tético e sistemático da razão, de modo total, postos pela autoatividade absoluta do Eu.

Aqui proponho uma tarefa aos leitores de primeira viagem do texto fichtiano, partindo da bem conhecida revolução copernicana aplicada à filosofia por Kant. Como atento continuador da abordagem transcendental kantiana, trago um modo de exprimir a exigência sistemática de Fichte, em conformidade com a *alteração do método* de Kant. Ilustremos a expressão da revolução copernicana desde o novo giro fichtiano, pela exigência sistemática do *Eu sou (Ich bin)* como *Eu* puro e essencial (inteligível e numênico), que toca a função fundadora demonstrada pela *Grundlage*.

Colocadas em uma tabela-de-verdade as proposições gestadas no seio da alteração de método da revolução copernicana na *KrV*, temos que Kant acentua como devendo ser assumido nessa *alteração de método* a mudança em um duplo sentido: a mudança no sentido da sensibilidade e no do entendimento. Portanto, a alteração de método exige a mudança do ponto de vista da atividade da faculdade de intuir e da faculdade de pensar a matéria intuída. Numa representação dos valores-de-verdade apresentados por essa (dupla) mudança temos, no quadro abaixo, as quatro possíveis condições (proposições) a combinar:

	a) “Nossa intuição se guia pelos objetos”	b) “Os objetos se guiam pela nossa intuição”
c) “Nossos conceitos se regulam pelos objetos”	1) (F / F) F	2) (F / V) F
d) “Os objetos se regulam pelos nossos conceitos”	3) (V / F) F	4) (V / V) V

Tomadas as proposições (a e b) na horizontal e as (c e d) na vertical, ao jungi-las (de cima para baixo, cruzando a cada vez uma horizontal com uma vertical) evidencia-se

haver uma só combinação de proposições que representa o adequado sentido e pensamento que atende às condições requeridas da autêntica alteração de método (revolução copernicana), sendo que no conjunto das quatro possibilidades de associação das proposições (condições) ficam excluídos três momentos (1, 2 e 3) como inadequados.

Diz-se então que apenas no quadro 4) estão jungidas as proposições que têm de ser mantidas juntas, uma vez que, doravante, *os objetos tem de se guiar pelo nosso modo de intuição e os objetos tem de se regular pelos nossos conceitos*. Todo outro modo de associar essas proposições se mostra inadequada e falseia o sentido do método transcendental. Para Kant, o método da razão foi colocado num caminho promissor por essa alteração, livrando-se dos embaraços anteriores da metafísica. Assim, que isso tenha resolvido diretamente a questão do ponto de vista teórico é de se constatar. Só que nada foi acrescentado, simultânea e imediatamente, como resposta à questão da “[...] necessidade incondicionada de que [...] carecemos, como suporte último de todas as coisas [...]”^{lxix} ou mesmo sobre a “[...] causalidade que se determina inteiramente por si mesma [...]”^{lxx}, que tem de haver no interior da razão (*Vernunft*).

Pelos atos posicionais do Eu (sujeito-objeto) na *Doutrina da Ciência de 1794* Fichte tornou inarredável essa condição, a fim de manter a fundação na perspectiva da razão transcendental: que o princípio do Eu, enquanto princípio de todos os atos posicionais, é também constitutivo de seu *ser*. Isto é, que do ponto de vista da aplicação, os atos posicionais (sistemáticos) do Eu têm de ser expressos como atos originários e co-criadores da realidade, que unicamente o Eu (sujeito-objeto) pode emprestar aos objetos, não se admitindo o caminho inverso advindo do objeto. Logo, atendendo à mudança de duplo sentido da revolução copernicana de Kant, essa fórmula posicional do Eu em seus atos de autoposição apresentará as duas condições deste modo:

a) Se pelo Eu é posto que “[...] o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guia pela natureza da nossa faculdade de intuição [...]”, então isso [que o objeto se guia...] é posto como sendo; e jamais poderá ser válida a posição contrária, de que a intuição deva se guiar pela natureza (em si) dos objetos. Do mesmo modo, que

b) Se pelo Eu é posto que “[...] os objetos têm de se regular pelos nossos conceitos [...]”, então isso [que os objetos têm de se regular pelos nosso conceitos] é posto como

sendo; e jamais pode valer o contrário: nossos conceitos nunca deverão se regular pelos objetos.

Colocada na perspectiva desta autorreferencialidade do Eu, o único sentido a exprimir, de modo conseqüente, a relação entre o dado (fático) e o pensado (genético) se exhibe, doravante, por essa ordem direta. Fichte obtém a garantia de certeza e evidência desses atos do Eu, mediadores à composição do sistema, graças aos três princípios da *Doutrina da Ciência (Grundlage)*, que estabelecem:

- 1) o *Eu sou* como primeiro princípio incondicionado^{lxxi};
- 2) o segundo princípio, em que o Eu aparece condicionado segundo o conteúdo (oposição material)^{lxxii}; e
- 3) o terceiro princípio, em que o Eu aparece condicionado segundo a forma (limitação: “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”).^{lxxiii}

Portanto, vem à frente aqui pelo primado o caráter sistemático da razão: o Eu como autoatividade absoluta, unidade suprassensível, faz corresponder um fundamento genético (princípio) aos elementos fáticos, mantendo ativa a exigência de completude da perspectiva idealista racional. Essa subversão da letra pelo aprofundamento da exigência posta ao texto kantiano exemplifica a radical mudança trazida pela *Grundlage* ao tematizar a ordem de primazia dos elementos relativamente à radicalidade que tem de ser assumida pela perspectiva idealista. Fichte ilustra isso no decorrer de toda a *Grundlage*, como em uma nota na qual observa sentenciando:

[...] Kant demonstra a idealidade dos objetos a partir da idealidade pressuposta do tempo e do espaço: nós, inversamente, provaremos a idealidade do tempo e do espaço a partir da idealidade demonstrada dos objetos. Ele precisava dos objetos ideias para preencher o tempo e o espaço; nós precisamos do tempo e do espaço para poder colocar os objetos ideias. Por isso nosso idealismo, que porém não é dogmático, e sim crítico, vai alguns passos mais adiante do que o seu.^{lxxiv}

O fato é que, diz Fichte, não é possível “[...] sentir o sensível como tal [...]”^{lxxv}, mas só sentir coisas (o diverso) que afetam à sensibilidade. Se na *KrV* (Estética transcendental) o diverso era pensado por um conceito do entendimento, agora deve ser

pensado esse diverso à base de um Eu que também se pensa como Uno, e não meramente como “[...] pensando X, Y, Z, etc [...]”^{lxxvi}. Esse é um dos temas da *Wissenschaftstheorie nova methodo* (1798-9), onde continua dizendo:

Eles [os kantianos] falam da unidade do Eu, mas não se demonstra o fundamento desta unidade, pois antes que sintetize já tenho que ter um modelo desta síntese. A unidade tem que existir já. Se devo pensar esse diverso como uma série, então isto mesmo tem que ser unificado com todo o diverso do pensar mediante o pensar; em todo estado tem que se apresentar o uno; tem que se apresentar como o mesmo em todo pensar possível.^{lxxvii}

Na proposta de reordenar as condições gerais do conhecimento de objetos, ele toca o núcleo da doutrina kantiana do idealismo transcendental.^{lxxviii} Aqui se trata de apresentar as noções de *tempo* e *espaço* como possíveis devido ao método genético-dedutivo: para Kant o tempo devia ser entendido como uma intuição pura e forma da sensibilidade, não procedente do próprio sensível mas de uma condição transcendental. Para Fichte, devido ao movimento de autodesdobramento do Eu, o tempo se mostra produzido enquanto *forma* da intuição *que unifica* o disperso. E, por sintetizar os elementos no tempo, o Eu passa – por esse ato – a se situar também no tempo, enquanto ele é a sua unidade fundante. Assim, remetendo aos sinais dados nos *Prolegômenos* de Kant, de que o fundamento da experiência tem de estar fora da experiência, Fichte funda como perspectiva do filosofar transcendental que o Eu está, inicialmente, fora do tempo^{lxxix} e, não obstante isso está também no tempo.

Ele esclarece o que tem em mira: se “[...] o tempo tem que ficar como fundamento ali onde tenha lugar uma mudança [...]”, é necessário que sejam pensados os vários momentos dessa mudança no tempo “[...] em um tempo [...]”^{lxxx}, e isso ocorre por intercessão do Eu, já que este refere “[...] todo o diverso a[o] [...] querer, por meio do qual o diverso deve existir [...]”^{lxxx}, isto é, “[...] em todo o diverso tenho que pôr este querer como um e precisamente o mesmo [querer], pois todo o diverso chega a ser *para mim* só enquanto é posto mediante o querer.”^{lxxxii} Portanto, o tempo surge, em definitivo, devido à intersecção do Eu: a de que pelo “[...] pensar discursivo este querer torna-se permanente [...]”, advindo disso, pela primeira vez, “[...] o tempo *para nós* [...]”, como uma única e

mesma intuição, unicamente que repetida. Vê-se daí que o *querer*^{lxxxiii} representa a dimensão do Eu que está fora ou é prévia ao tempo, visto que o Eu não é condicionado. Na medida em que o pensar é discursivo e ocorre “[...] no tempo [...]”^{lxxxiv}, todo pensar tem de possuir uma referência direta ao ato de *intuir esse querer*, que é assumido pela complexa figura da intuição intelectual^{lxxxv}: a intuição do querer tem de ser referida ao pensar diverso (X, Y, Z, etc.), a fim de que se torne *duradoura* a intuição intelectual do querer. E, unicamente porque é acolhida na forma sensível (voltada ao diverso no pensar), se torna intuição sensível a *forma* da intuição intelectual. Nessa medida a idealidade do tempo e do espaço, ainda só pressuposta na teoria kantiana (e devia conduzir à idealidade dos objetos), não conduz à unidade mais fundamental, que é representada no Eu agora tomado desde a intuição intelectual do querer. Em vez disso, na teoria kantiana sensação e sentimento seguem caminhos distintos aos que tomarão na compreensão fichtiana. Entretanto, para Fichte é certo que eu devo “[...] exclusivamente por mim mesmo produzir o estado que se encontra fora dos conceitos [...]”^{lxxxvi}, isto é, o que está no espaço e no tempo, para além de já “[...] exclusivamente por mim mesmo elaborar conceitos [...]”^{lxxxvii} e de “[...] manifestar este conceito mediante uma ação real mais além do conceito [...]”^{lxxxviii}, enquanto que todo o pensamento objetivo é necessariamente só mediador.^{lxxxix}

III. Exigência do princípio sistemático: apelo ao incondicionado prático

Na introdução mencionamos que elementos da filosofia prática de Kant serviram de subsídio à tarefa fundadora do sistema na perspectiva de Fichte. Entretanto, embora a carência sistemática intrínseca à abordagem crítica de Kant não pudesse ser preenchida pelo conceito superior do domínio teórico (o de apercepção transcendental) nem contemplada pela necessária espontaneidade absoluta da razão prática, no texto da *KpV* é literal a menção de Kant à necessidade de se pensar e buscar uma tal primeira unidade incondicionada na forma de um princípio. Ainda que pudesse ser proposto como oriundo de um pressentimento exclusivo de Fichte esse encaminhamento da questão para resolvê-la pelo primado prático da razão, poder-se-á simplesmente pôr de lado a letra do texto da *Crítica da razão prática* (1788) de Kant, que mais influência exerceu sobre o pensamento de Fichte? Pois, concernente à questão sistemática Kant fez ali a mais aberta promoção

para que fosse encontrado o fundamento da filosófica transcendental enquanto tal, como sistema, ao explicitar também a necessidade de apreender a coisa pelo espírito. Ele obtempera ali dizendo que, em se tratando da determinação de uma faculdade particular da alma humana, segundo as suas fontes, conteúdos e limites, do ponto de vista filosófico e arquitetônico,

[...] há que se começar por apreender a ideia do todo e, a partir dela, perspectivar [*ins Auge zu fassen*] na faculdade da razão pura todas aquelas partes na sua relação recíproca [*in ihrer wechselseitigen Beziehung*], mediante a derivação das mesmas [*vermittelst der Abteilung derselben*] a partir do conceito do todo [*von dem Begriffe jenes Ganzen*]^{xc} [...]

ou seja, que em inteira coerência com a razão (*Vernunft*), que não pode se “[...] inserir com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido ao mesmo tempo examinado o conjunto das suas conexões com todo o uso puro da razão.”^{xci} Aqui se mostra então antecipada, pelas próprias palavras de Kant, aquela questão do primeiro princípio da filosofia como exigência:

[...] Àquele que não conseguiu se convencer das proposições apresentadas na analítica da razão pura prática, deverão causar prazer **as comparações** de que em sua divisão a analítica se assemelha à divisão de um silogismo, que vai **a)** do geral na *premissa maior* (princípio moral), por meio da **b)** subsunção, estabelecida na *premissa menor*, de ações possíveis (como boas ou más) naquele princípio, à **c)** conclusão, enquanto determinação subjetiva da vontade (de um interesse pelo bem praticamente possível e a máxima aí fundada).^{xcii}

Pois, arremata Kant, dizendo,

[...] [tais comparações] suscitam justamente a expectativa de algum dia se poder chegar *talvez* ao discernimento da **unidade de todo o poder da razão pura** [*bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftsvermögens*] (tanto da razão teórica como da prática) **e derivar tudo a partir de um princípio** [*und alles aus einem Prinzip ableiten zu können*], o que é **a inevitável necessidade da razão humana** que só encontra plena satisfação numa *unidade completamente sistemática* dos seus

conhecimentos [*nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse*].^{xciii} (grifos nossos)

Entretanto, o debate em torno da tarefa de derivar tudo de um primeiro princípio fora iniciado por Karl L. Reinhold nos primeiros anos após a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*^{xciv}, na tentativa de elaboração de uma filosofia ainda mais elementar^{xcv}, em que buscara tornar consoante com a afirmação kantiana de que, “[...] no fim das contas, trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar [...]”^{xcvi}, justificando, em conjunto, a alegação de haver também uma conformidade e unidade da crítica da razão pura prática “[...] com a razão especulativa em um princípio comum [...]”^{xcvii}. Assim, pelo contorno do entendimento kantiano de que uma abordagem sistemática (canônica) da filosofia transcendental estava comprometida com “[...] uma análise pormenorizada de *todo* o conhecimento humano *a priori* [...]”^{xcviii} (grifo nosso) para estabelecê-la *tout court* – o que é impossível para Kant –, desde outro ângulo, Fichte executa a abordagem dos dois lados da razão, tanto das condições subjetivas (genéticas) quanto das objetivas (fáticas) em favor da apresentação e da colocação em destaque do caráter sintético necessariamente presente à base da constituição do conhecimento teórico. Doravante, desde os atos posicionais do Eu pode se levar a um novo patamar “[...] tanto o conhecimento analítico [reflexivo] quanto o sintético *a priori* [constitutivo] [...]”^{xcix}, na medida em que, obtempera Kant, “[...] não há nenhum conteúdo do ponto de vista meramente analítico [...]”^c

Assim, Fichte propõe na *Wissenschaftslehre* conduzir essa apresentação do sistema da filosofia transcendental pela reflexão do Eu – nas palavras de Kant – “[...] até o ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese *a priori*.”^{ci} Por isso que, enquanto faculdade que condiciona a determinação só teórica da razão, e não todas as suas esferas, somos levados *a fortiori* a pensar como elementar ao conceito da apercepção transcendental, na apresentação kantiana, essa reflexão^{cii}: que das ações que se seguem, determinadas por mim (pelo sujeito), posso saber ou predizer quais delas são ou pertencem aos fenômenos e quais permanecem meramente no plano prático e inteligível, pois as ações provêm *daquela única causa originária*, o Eu transcendental, que distingue a causalidade teleológica, a

inteligível e a causalidade que responde pelo encadeamento mecânico da natureza. Assim, como vantagem trazida pelo modo de apresentação do princípio do Eu em favor do todo da razão, ganha o filosofar sistemático enquanto por meio dele o sujeito (a autoatividade) é mostrado atento à constituição de seu fundamento, enquanto autoreferencialidade que é condição para entender o que está na base das coproduções do Eu considerado desde o primado do domínio prático da razão.

IV. Conclusão

No intuito de explicitar de modo mais originário a expressão *Ich* pelos idealistas, a respeito da gama de dinamicidade nele enquanto primeiro princípio e fundamento sistemático, instalar-se-á em seguida um cavalo de batalha entre Fichte e Schelling. Contudo, a radicalização da revolução copernicana aplicada por Kant à filosofia permite ver o quanto estavam latentes nesse princípio graus de autorreflexividade, os quais Fichte realça e reafirma, reunidos na conta de três momentos:

- 1) o de evitar pôr a perder aquele domínio de interesses da razão (metafísica do incondicionado), que havia sido preservado simultaneamente com a fundamentação do conhecimento *a priori* (metafísica do condicionado); pois, já que, nas palavras do próprio Kant, “[...] o incondicionado, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar assim a série das condições [...]”^{ciii} não deve ser conservado exclusivamente à esfera da razão (*Vernunft*) aliada à esfera teórica (*Verstand*), a exploração disso pela exposição do primado prático da razão deve demonstrá-lo agora segundo a forma sistemática;
- 2) a admissão do incondicionado como o princípio do Eu (para primeiro conhecimento puro na *Doutrina da Ciência*) permite a Fichte trazer esse conhecimento para primeiro plano, como princípio prático (*Tathandlung*), já que vem exprimir a voz em grito o que fora já afirmado na *Crítica da razão prática*, de que, no fundo, diz Kant, “[...] o conceito de liberdade somente permite que não tenhamos de sair de nós a fim de encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível.”^{civ} Nesse quesito o conceito de liberdade cumpre a preponderante função sistemática, da qual a

razão kantiana sequer podia imaginar, ainda que tenha explicitado que “[...] o conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a pedra angular (*den Schlussstein*) de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa [...].”^{cv}; e, por fim,

3) na passagem da tarefa propedêutica, preparatória ao estabelecimento do futuro sistema, da ciência como *crítica* da razão ou *metafísica crítica* (“[...] metafísica depurada pela crítica [...]”^{cvi}), em que os domínios teórico e prático^{cvi} eram cindidos desde o fundamento, até o sistema dos primeiros princípios (*Doutrina*), que pela abordagem na perspectiva dos dois lados da razão une os dois tipos da atividade (o teórico-especulativo e o prático), sobre os quais é assentado o primado prático-moral enquanto só por esse meio se fornece o sistema da filosofia como *doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre*), complementar à perspectiva idealista kantiana.

Na medida em que não deve haver cisão (inconciliável) entre as esferas teórica e prática da razão todas as ações do espírito humano têm de ser deduzidas do princípio incondicionado *Eu sou*, como princípio de unidade e da autoconsciência que constitui a única razão pensada (desdobrada) do ponto de vista transcendental. Como autoatividade originária de um Eu ela é o primeiro ato prático (*Tathandlung*) fundado no e pelo sujeito, que funda a seguir como derivada toda outra relação, como a de sujeito-objeto, homem-natureza, liberdade-necessidade, inteligível-sensível e *noumeno*-fenômeno.

REFERÊNCIAS

BAUMMANS, Peter. Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*. R.Lauth zum 60 Geburtstag. Hg.v. Klaus Hamacher und Albert Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1979, pp. 42-75.

BAUR, Michael. Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing. In: *International Philosophical Quarterly*. Vol. 43, No. 1, Issue 169 (March 2003), 91-112.

DOMÍNGUES, Virgínia López. Fichte o la revolución por la filosofía. In: *Revista de Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 3ª época, vol. VI (1993), pp. 139-150.

DÖRING, W. O. Fichte. *Der Mann und sein Werk*. Hamburg: Ansischer Gildenverlag, 1974.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke (11 Bänden)* Hrsg. von Immanuel H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb. Reseña de “Enesidemo”. Trad. Virginia E. L. Domínguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Hiperión, 1982

FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Valencia: Natán. Trad. José L. Villacañas e Manuel Ramos, 1987.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Lições sobre a vocação do sábio*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1999.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. Wiesbaden: Marixverlag, 2013.

FRANK, Manfred. *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

HENRICH, Dieter. Hegel und Hölderlin. In: __. *Hegel im Kontext*. Mit einem Nachwort zur Neuauflage. Berlin: Suhrkamp, 2010, pp. 9-40.

KANT, Immanuel. *Werkausgabe*: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manoela P. dos Santos. Lisboa: Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LÉON, Xavier. *Fichte et son Temps. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*. Paris: Armand Colin, 1954.

MARKET, Oswaldo. Kant e a recepção da sua obra até aos alvares do século XX. In: GIL, F. (Coord.) *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, pp. XIII-LXI.

ROSALES, Jacinto Rivera de. *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA: Madrid, 2015, p. 21-22.

SIEMEK, Marek. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner, 1984.

TORRES FILHO, Rubens R. *O Espírito e a Letra. Crítica da Imaginação pura em Fichte*, São Paulo: Ática, 1972.

UTTEICH, Luciano C. Às expensas da Intuição intelectual: para uma fundamentação da atividade da razão transcendental. *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, p.99-126, jan.–jun., 2013.

UTTEICH, Luciano C. Os limites da época. A resposta de Fichte à objeção de Kant: “Declaro insustentável!”. In: *Humanidades em Revista*. Ano 6, n° 8, jan/jun., 2009, pp. 93-115.

UTTEICH, Luciano C. Kant e Fichte e a “corrida de estafetas” da questão do Idealismo transcendental. In: *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 22, n. 43, março 2013, pp. 165.186.

ⁱ Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo (Pr). E-mail: lucautteich@terra.com.br.

ⁱⁱ Market, Oswaldo. *Kant e a recepção da sua obra até aos alvares do século XX*, p. XXVI. Como observa Market, “[...] é só nesse ano [1790] que se inicia autenticamente a polêmica em torno da obra de Kant, sendo por essa altura que irá alcançar a sua maior aspereza e importância.” Neste sentido, complementa Market, “[...] é Reinhold quem, sem o pretender, se converte em inspirador de muitas dessas críticas.” (Idem, p. XXVI)

ⁱⁱⁱ Kant, CRP, 1992, 28; KrV 1968, B XXXI. Para as obras de Kant citamos o ano de publicação e o número da página da edição portuguesa e, do mesmo modo, o ano da publicação na edição de Weischedel e a página da edição alemã da Academia. Para a *Crítica da razão pura* abreviamos CRP (KrV); para a *Crítica da razão prática*, CRp (KpV); para a *Crítica da faculdade do juízo*, CFJ (KU); para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, FMC (GMdS). Para as obras de Fichte citamos o ano de publicação e o número da página da edição em português e/ou espanhol, e o ano/página da edição alemã da Walter de Gruyter e Felix Meiner. Para abreviar *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, SCDdC (UdB); para *Doutrina da Ciência de 1794*, DdC (GdW);

^{iv} Kant, CRP, 1992, 28; KrV, 1968, B XXXI.

^v Domínguez, Virgínia López. Fichte o la revolución por la filosofía. *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), p. 140. Editorial Complutense, Madrid.

^{vi} Rosales, Jacinto Rivera de. *Fichte. La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*, p. 22.

^{vii} *Apud* Döring, 1974, p. 17. Em carta ao antigo colega de escola, o amigo Weishuhn, disse Fichte: “Eu vivo em um novo mundo desde que li a *Crítica da razão pura*. Proposições que eu acreditava que eram irrefutáveis, são para mim derrubadas; coisas que eu acreditava que nunca poderiam ser provadas, por exemplo, o conceito de uma liberdade absoluta, de dever, etc., são provadas, e eu sinto-me a respeito disso tanto mais feliz. É incompreensível que força e que estima para a humanidade nos dá este sistema.” (idem, *ibidem*).

^{viii} *Apud* Siemek, Marek. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, p. 78.

^{ix} Idem, *ibidem*.

^x *Apud* Döring, 1974, p. 15.

^{xi} *Apud* Döring, 1974, p. 16.

^{xii} Kant, CRP, 1992, 53; KrV, 1968, B 25.

^{xiii} O aspecto revolucionário na abordagem das ciências da física (ciência natural) e da matemática, Kant pôs em destaque na descoberta que colocou essas investigações na via segura de uma ciência, enquanto revolução do modo de pensar que se mostrou “[...] mais importante do que a descoberta do caminho que dobrou o famoso promontório [...]”, já que explicita a capacidade de demonstração da razão, em que esta produz e constrói mediante o que pensa e o que representa *a priori* por conceitos. Diz Kant: “Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que são hoje, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, [...] neste ponto, tentar imitá-las [...] com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” Kant, CRP, 1992, 19-20; KrV 1968, B XVI-B XVII.

^{xiv} A revolução copernicana aplicada à filosofia renova a possibilidade de salvar objetos *per se* metafísicos e salvar a metafísica como teoria dos fundamentos *a priori* da razão. Kant define assim a aplicação da ideia de Copérnico à filosofia: “[...] Na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, [então] posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem se tornar conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os *conceitos*, com a ajuda dos quais opera esta determinação, se regulam também pelo objeto e [nisso] incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderia saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a *experiência* pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço.” Kant, CRP, 1992, 20; KrV B XVII, 1968.

^{xv} Da consequência dessa alteração de método para o modo de pensar, segundo Torres Filho, Fichte terá em vista, então, “[...] mostrar que o transcendental é um ponto de vista livremente assumido [...]”, através do qual “[...] faz ver que o que interessa no sistema de Copérnico tomado como modelo da filosofia não é tanto a relativização do ponto de vista terrestre; [mas ao contrário] é a possibilidade de desvincular-se de todo ponto de vista determinado. Esse desenraizamento do saber, para além de toda referência antropológica, é que vai permitir centrá-lo em algo como um ‘sol inteligível’; e a radicalidade da reflexão do *Wissenschaftler* está justamente na agilidade que lhe permite deslocar-se *entre* os pontos de vista.” Cf. Torres Filho, R. R. *O Espírito e a Letra*, p. 64. Um pouco adiante complementa Torres Filho: “Por isso o acesso a ele [esse ponto supremo, enquanto o ponto de unificação e foco de todo saber] não está em assumir um ponto de vista especial, mas em atingir a liberdade em relação a todos os pontos de vista possíveis.” (idem, p. 65).

^{xvi} Kant, CRP, 1992, 113 (nota de rodapé); KrV, 1968, § 16, B 134 (*Fussnote*). (grifo nosso)

^{xvii} Kant, CRP, 1992, 129; KrV, 1968, § 15, B 130.

^{xviii} Kant, CRP, 1992, 130; KrV, 1968, § 15 B 130.

^{xix} Frank, M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein von Fichte bis Sartre*, p. 418.

^{xx} Frank, M., *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein von Fichte bis Sartre*, p. 418.

^{xxi} Afirma Kant: “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 em geral de ter razão; unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como o seu interesse.” CRP, 1997, 139; *KpV*, 1968, A 217.

^{xxii} Kant explicita como imprescindível a harmonia entre razão especulativa e razão prática, na medida em que a primeira preparou a passagem à segunda. Diz: “[...] agora, a razão prática, por si mesma e sem se ter associado à [razão] especulativa, confere realidade [prática] a um objeto suprassensível da categoria da

causalidade: a liberdade (embora seja enquanto conceito prático e apenas para o uso prático); por conseguinte, é confirmado aqui por um fato (*Faktum*) o que além podia simplesmente ser pensado.” CRp, 1997, 14; KpV, 1968, A 9-10. Assim, previamente à conciliação trazida pela faculdade de juízo reflexionante na CFJ (1790) (§ 78), Kant forneceu o primeiro registro de conciliação das duas ordens de causalidade pela razão especulativa, ao dizer: “A reunião da causalidade, como liberdade, com a causalidade enquanto mecanismo da natureza, estabelecendo-se a primeira pela lei moral e a segunda mediante a lei natural, num só e mesmo sujeito, o homem, é impossível, sem representar este, na relação à primeira, como ser em si mesmo, mas relativamente à segunda como fenômeno, aquele na consciência pura, este na consciência empírica. Sem isso é inevitável a contradição da razão consigo mesma.” CRp, 1997, 14 (nota de rodapé); KpV, 1968, A 10 (*Fussnote*). É que, complementa Kant na segunda parte da CRp, se o interesse especulativo da razão “[...] consiste no conhecimento do objeto (*Objekt*) até aos mais elevados princípios *a priori*, o [interesse] do uso prático [consiste] na determinação da vontade, em relação ao fim último e completo.” CRp, 1997, 139; KpV, 1969, A 217.

^{xxiii} Ainda que seja vetada a participação do *Ich denke* no domínio da razão especulativa, no domínio da razão prática Kant torna a representar o eu (*Selbst, Ich*) incumbindo-o com o desempenho de funções negativa e positiva. Adiante veremos isso, na segunda unidade do texto: *II. Razão prática, Liberdade, Autonomia, Autoposição*.

^{xxiv} Afirma Kant: “Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão entendo eu a prioridade de uma delas ser o primeiro princípio determinante da conexão com todas as outras. No sentido mais restrito, prático, primado significa a superioridade do interesse de uma enquanto o interesse das outras está subordinado a esse interesse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro).” CRp, 1997, 138; KpV 1968, A 216. É que, afirma Kant mais adiante, “[...] todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático [...]”, não podendo ser pedido à razão pura prática que se subordine à razão especulativa. CRp, 1997, 140; KpV, 1969, A 219.

^{xxv} A expressão “autoatividade” traduz, literalmente, a expressão alemã “*Selbsttätigkeit*”. Entretanto, essa nuance soa mais objetiva e idêntica com o significado abrangente procurado para apreender o sentido geral da preservação do elemento *transcendental* como espontaneidade fundamental da razão.

^{xxvi} Fichte coloca essa questão para introduzir o assunto da *Doutrina da Ciência de 1794*: “[...] que caminho se deve tomar na explicação da representação?”, e nesse aprofundamento chegará ao necessário primeiro princípio sistemático do “*Ich bin*”. DdC, 1972, 82; GdW, 1971, 156.

^{xxvii} Baumanns, *Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte*, p. 44.

^{xxviii} Há uma importante diferença na abordagem da figura da intuição intelectual (entendimento intuitivo) em Kant e em Fichte. Para uma apresentação dessa distinção, cf. UTTEICH, L. C. *Às expensas da Intuição intelectual*: para uma fundamentação da atividade da razão transcendental, 2013, pp. 99-126.

^{xxix} É que, diz Kant, tem de se “[...] fundar no uso moral da razão os conceitos de Deus, de liberdade e imortalidade, para os quais a especulação não encontra suficiente garantia da sua possibilidade.” CRp, 1997, 13; KpV, 1968, A 7-8.

^{xxx} “[...] wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.” CRP, 1997, 21; KrV, 1968, B XVIII. Esse lema está intrinsecamente vinculado à doutrina do Idealismo transcendental, exposta na segunda parte da *KrV*, onde Kant afirma: “[...] Tudo o que se intui no espaço e no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora de nossos pensamentos existência fundamentada em si.” CRP, 1997, 437; KrV 1968, B 518-9.

^{xxxi} Kant, CRP, 1997, 23; KrV, B XXIII, 1968.

^{xxxii} Kant, CRP, 1997, 23; KrV, B XXIII, 1968.

^{xxxiii} É interessante constatar quão longe levou o debate sobre a carência sistemática da filosofia kantiana. Michael Baur, em *Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing* (2003, pp. 91-112) identifica, por exemplo, os problemas a que se conduziu a epistemologia kantiana por não haver considerado como componente imediato a questão dos limites internos de seu sistema. Baur apela à perspectiva fichtiana para mostrar até que ponto ela supera as ambiguidades conservadas então na abordagem crítica kantiana. Na *Grundlage* Fichte apresenta uma noção dinâmica (não lógica, mas transcendental) dos limites. Diz ele: “Não me entendam como se eu afirmasse

que o conceito de limite é um conceito analítico, que está contido na unificação da realidade com negação e pode ser desenvolvido a partir dela.” DdC, 1972, 53; GdW, 1971, 108.

^{xxxiv} Na verdade, Kant busca outro caminho para a conciliação de razão especulativa (*Vernunft*) e razão teórica (*Verstand*). Fica para o capítulo da *Distinção de todos os objetos em geral em fenômeno e nûmeno*, na KrV, a tarefa de mostrar um modo negativo de pensar que serve de elo de passagem ao modo positivo. Mas ele traz formulações esclarecedoras na KpV, onde afirma: “[...] Em vez daqueles conceitos teóricos enquanto categorias da natureza, [estas categorias da liberdade] [modo positivo de pensar] possuem uma vantagem manifesta sobre as últimas, devido ao fato de [estas] serem apenas formas de pensamento que designam, mediante conceitos universais, somente de modo indeterminado e para toda a intuição a nós possível, objetos em geral.” CRp, 1997, 79; KpV, 1968, A 115. Noutra passagem, complementa: “Uma vez introduzida no campo do suprassensível, esta realidade objetiva de um conceito puro do entendimento dá agora a todas as outras categorias [se bem que sempre apenas enquanto elas estão em ligação necessária com o princípio determinante da vontade (a lei moral)] uma unidade objetiva, mas nenhuma mais do que a realidade aplicável apenas praticamente, não possuindo [...] a menor influência para estender o conhecimento teórico destes objetos enquanto discernimento da natureza dos mesmos mediante a razão pura.” CRp, 1997, 69; KpV, 1968, A 99-100. E a esse respeito ainda diz: “A causa *noumenon*, relativamente ao uso teórico da razão, é no entanto um conceito vazio, se bem que possível e concebível, porque a esta aplicação não pode estar subjacente nenhuma intuição senão a que pode ser sempre apenas sensível. [...] Para mim é suficiente designar um ser [enquanto ele possui uma vontade pura] assim apenas como tal e, por conseguinte, unir somente o conceito de causalidade [natural] com o conceito de liberdade; [...] é um direito que, sem dúvida, me pertence em virtude da origem pura (não empírica) do conceito de causa, na medida em que não me considero autorizado a não fazer dele nenhum outro uso exceto relativamente à lei moral, que determina a sua realidade, isto é, a fazer unicamente um uso prático. [...] Sem dúvida, é teoricamente vazio (sem intuição que lhe corresponda) o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada, mas é, no entanto, sempre possível e refere-se a um objeto indeterminado. Porém, em vez disso, na lei moral, por conseguinte, do ponto de vista prático, é-lhe dada uma significação.” CRp, 1997, 68-9; KpV, 1968, A 99-100.

^{xxxv} Kant, CRP, 1992, 279; KrV, 1968, B 324.

^{xxxvi} Kant, CRP, 1992, 279; KrV, 1968, B 325.

^{xxxvii} Kant, CRP, 1992, 279; KrV, 1968, B 325.

^{xxxviii} Kant, CRP, 1992, 657; KrV, 1968, B 860.

^{xxxix} Idem, Ibidem. Continua Kant: “A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo em que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*.” (idem, ibidem)

^{xl} Idem, Ibidem.

^{xli} Kant, CRP, 1992, 513; KrV, 1968, B 641.

^{xlii} Kant, CRP, 1992, 40-1; KrV, 1968, B 7.

^{xliiii} Idem, ibidem.

^{xliiv} Idem, ibidem.

^{xli v} Fichte, SCDdC, 1972, 11; UdB, 1971, 33.

^{xli vi} Idem, Ibidem.

^{xli vii} Um instigante debate sobre os excertos produzidos por Fichte no contato com o conteúdo da *Kritik der Urteilskraft* kantiana é apresentado por Siemek em *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant* (p. 89-97), onde procura apontar como resultado decisivo disso o texto *Meditações sobre a filosofia elementar*, de meados de 1793-4, no qual Fichte encaminha seu acerto de contas com a *Elementar Philosophie* de Reinhold. A propósito vale registrar o comentário de Dieter Henrich sobre as *Eigene Meditatione über Elementarphilosophie* de Fichte Nesse texto, contra o princípio da consciência de Reinhold, Fichte teria compreendido que o ato fundamental da consciência não pode ser meramente um relacionar e distinguir. Prévio a isso tem de se dar um “opor-se”, enquanto o condicionante da operação de distinguir e relacionar. Nesse texto a tese de Fichte, mais rica em consequências que a de Reinhold, sustenta que a consciência só é compreensível a partir da oposição, e não a partir da ligação (síntese) do múltiplo, como afirmava Kant. Fichte compreende ainda, em seguida, que a oposição exige um fundamento de

unidade. Logo, esse fundamento deve ser encontrado na absolutidade da autoconsciência que abarca toda oposição. Cf. Henrich, Dieter. *Hegel und Hölderlin*, p. 20. Nesses termos Fichte afirmará, então, já na *Grundlage*, dizendo: “O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. 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 [outro] pôr; ele somente se torna um opor pela referência a um pôr [anterior].” DdC, 1972, 50; GdW, 1971, 103.

^{xlviii} Para uma detida exposição do caminho percorrido por Fichte para chegar a esse princípio, cf. Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, 1954.

^{xlix} A tomada de posição de Kant sobre a forma que Fichte havia dado à filosofia transcendental foi publicada na Gazeta Literária de Erlangen, a 17 de agosto de 1799, num artigo intitulado: “Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte”. Para uma exposição desse episódio, cf. Utteich, *Os limites da época. A resposta de Fichte à objeção de Kant: “Declaro insustentável!”*, 2009, pp. 93-115.

^l Kant tematiza na KpV o significado do amor-próprio (*Selbstliebe*) perante a lei moral; é que, na medida em que “[...] no seu conjunto, pertencem ao princípio do amor de si ou da felicidade pessoal *todos os princípios materiais colocam a causa determinante do livre-arbítrio no prazer ou desprazer*, que se deve sentir a partir da realidade de um objeto qualquer, [por isso eles] são inteiramente da mesma espécie.” CRp, 1997, 32; KpV, 1968, A 41. (grifo nosso) Daí que, com isso, “[...] todas as regras práticas materiais colocam o princípio determinante da vontade na faculdade de desejar inferior [...]” (CRp, 1997, 33; KpV, 1968, A 42) em vista da qual há que se descartar o amor-de-si para princípio da lei moral, enquanto ele se limita a ser unicamente “[...] o princípio da felicidade pessoal, [e] por muito que se utilizem do entendimento e da razão, [esse princípio] não compreenderia, porém, em si, no tocante à vontade (*Wille*), nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar inferior.” CRp, 1997, 35; KpV, 1968, A 44.

^{li} Kant classificou assim o conjunto das inclinações visadas para produzir satisfação e felicidade pessoal: todas essas inclinações “[...] constituem o egoísmo (*Selbstsucht*) (solipsismus). Este egoísmo é: ou o amor de si (*Selbstliebe*), acima de tudo a benevolência para consigo mesmo (*philautia*); ou a complacência em si próprio (arrogância).” (CRp, 1997, 89; KpV, 1968, A 128) Daí que o egoísmo do amor de si (*Selbstliebe*) é amor próprio (*Eigenliebe*), enquanto que se chama presunção (*Eigendünkel*) “[...] o egoísmo da autocomplacência.” CRp, 1997, 89; KpV, 1968, A 128.

^{lii} Kant, FMC, 1997, 103; GMdS, 1968, BA 110-1. As tentativas da filosofia tradicional de assegurar a felicidade pela via material assentada em dons da sorte equivalem aos impulsos do querido Eu (*das liebe Selbst*): “Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, [...] dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba [...]” (FMC, 1997, 22; GMdS, 1968, BA 2-3) Kant opôs à via material o caminho da boa vontade (*guter Wille*), cuja satisfação é a única “[...] a constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade [...]” (FMC, 1997, 22; GMdS, 1968, BA 2-3), sustando a investigação da fundação da lei moral pelo conceito de felicidade, que posteriormente retornará não mais pelo ângulo da sensibilidade, mas sim da razão, a fim de compor o objeto fundamental da razão prática (o sumo Bem). Esse conceito retorna na segunda parte da *Crítica da razão prática*, no capítulo dos postulados: se do ponto de vista da sensibilidade o conceito de felicidade não podia pertencer à boa-vontade, agora do ponto de vista da consideração da razão a noção de felicidade retorna visando compor o conceito do sumo Bem, como objeto máximo da razão prática. Assim, face à incondicionalidade presente no ato de “[...] ser verdadeiro por dever [...] (*aus Pflicht wahrhaft zu sein*)” (FMC, 1997, 34; GMdS, 1968, BA 19), abre caminho a concepção kantiana de um “Ich” e de um “Selbst” não se identificados com o aspecto condicionado de qualquer “Selbst”, que só procura ser verdadeiro “[...] por medo das consequências prejudiciais [...]”, preocupado que está em “[...] descobrir que efeitos poderão [...] estar ligados à ação [...]”, enquanto conceito de uma ação na qual não está contida nenhuma lei.

^{liii} Kant, FMC, 1997, 100; GMdS, 1968, BA 107.

^{liv} No dizer de Kant, “[...] os limites da moralidade e do amor de si são tão clara e precisamente determinados que até o olho mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro” (CRp, 1997, 48; KpV, 1968, A 63), observação em que destaca outra vez o que afirmou sobre a vantagem do domínio prático da razão na *GMdS*: “Aqui não nos poderemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanteja tanto à capacidade teórica no entendimento humano mais vulgar. [...] No campo prático, [...] a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o

entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis.” FMC, 1997, 36; GMdS, 1968, BA 22. Kant afirma ainda na KpV: “A máxima do amor de si (a prudência) aconselha, simplesmente; a lei da moralidade manda. Existe, no entanto, uma grande diferença entre o que se nos aconselha e aquilo a que somos obrigados.” CRp, 1997, 69; KpV, 1968, A 64.

^{lv} Deste ponto de vista nota-se que o conceito de um Eu em-si aqui está para a faculdade de desejar superior, em que a razão “[...] é uma verdadeira faculdade de desejar superior [...]” (CRp, 1997, 35; KpV, 1968, A 44), por meio do qual a vontade pode se determinar por si mesma, sem estar vinculada a inclinações. É que “[...] somente as prescrições práticas que se fundam sobre princípios *a priori* da faculdade de desejar superior podem ser universais e refletir *uma consciência universal*, e não meramente [uma consciência] privada e pessoal.” CRp, 1997, 38; KpV, 1069, A 49 (grifo nosso) Essas prescrições, enquanto leis práticas, devem ser conhecidas *a priori* pela razão, pois têm uma necessidade absolutamente objetiva.

^{lvi} Do ponto de vista da faculdade de desejar superior, Kant concebe então o amor prático (universal). Diz ele: “A razão pura prática causa dano só ao amor próprio (*Eigenliebe*), ao restringir este, que é natural e desperta em nós antes da lei moral, à única condição de se harmonizar com esta lei, [e que] chama-se então amor de si racional.” CRp, 1997, 88; KpV, 1968, A 129.

^{lvii} Kant, FMC, 1997, 109; GMdS, 1968, BA 118.

^{lviii} Kant, FMC, 1997, 47; GMdS, 1968, BA 36-37.

^{lix} Kant, FMC, 1997, 47; GMdS, 1968, BA 36-37.

^{lx} Kant, FMC, 1997, 81; GMdS, 1968, BA 82-83.

^{lxi} Kant, CRp, 1997, 61; KpV, 1968, A 84-5.

^{lxii} Kant, CRp, 1997, 61; KpV, 1968, A 84-5.

^{lxiii} Esse é o tema do livro *Lições sobre a vocação do sábio* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794), em que Fichte formula a seu modo o conceito do sumo Bem como demonstração da conciliação entre as dimensões empírica e pura do Eu. Diz ele: “O resultado de tudo o que disse é o seguinte: a perfeita consonância do homem consigo próprio e – para que ele se possa harmonizar consigo mesmo – a consonância de todas as coisas fora dele com os seus conceitos práticos necessários a seu respeito – conceitos que as determinam como elas *devem* ser – é a derradeira e suprema meta do homem. Esta consonância em geral é, para me expressar de acordo com a terminologia da filosofia crítica, o eu Kant chama o bem supremo: bem supremo que em si, como se depreende do que antes se afirmou, não tem duas partes, mas é plenamente simples: é a perfeita consonância de um ser racional consigo mesmo.” *Lições sobre a vocação do sábio*, p. 27.

^{lxiv} No dizer de Kant, é que “[...] quando nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori* [...]” já adotamos outro ponto de vista do que quando nos “[...] representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos [fenomênica e empiricamente] diante dos nossos olhos.” Kant, FMC, 1997, 99; GMdS, 1968, BA 105-106.

^{lxv} Kant, CRp, 1997, 61; KpV, 1968, A 84-5.

^{lxvi} Fichte, DdC, 1972, 140; GdW, 1971, 261. O elemento que distingue a investigação fichtiana assenta então na pergunta por essa causalidade que se determina a si mesma, a cuja apresentação, na *Doutrina da Ciência de 1794*, ele fornece dizendo: “[...] Tem de ser indicado [...] um esforço por uma [...] causalidade em geral que funda a primeira [a causalidade determinada].” DdC, 1972, 146; GdW, 1971, 271. Aqui o caráter tético, posicional, do Eu como primeiro princípio, coloca como condição na filosofia o ter ela já de “[...] partir necessariamente do Eu, porque ele não pode ser deduzido.” DdC, 1972, 160; GdW, 1971, 298. Fichte aponta assim a uma efetividade originária enquanto “[...] algo presente originariamente em nosso espírito, independentemente de nossa reflexão [...].” DdC, 1972, 116; GdW, 1971, 220.

^{lxvii} Fichte, DdC, 1972, 140; GdW, 1971, 261.

^{lxviii} Fichte, DdC, 1972, 134; GdW, 1971, 248.

^{lix} Kant, CRp, 1992, 513; KrV, 1968, B 641.

^{lxx} Kant, CRp, 1992, 61; KpV, 1968, A 84-5.

^{lxxi} Fichte, DdC, 1972, 43; GdW, 1971, 91.

^{lxxii} Fichte, DdC, 1972, 49; GdW, 1971, 101.

^{lxxiii} Fichte, DdC, 1972, 55; GdW, 1971, 110.

^{lxxiv} Fichte, DdC, 1972, 98 (nota de rodapé); GdW, 1971, 187 (Fussnote). Na *Wissenschaftslehre nova methodo* afirma Fichte: “Este conceito é decisivo para o sistema da Doutrina da Ciência, assim como”

geral para todo Idealismo. Mostra a relação de nosso sistema com o kantiano e, em particular, com o sistema da *Crítica da razão pura*. Da gênese desse conceito depende sobretudo [este sistema], pois só desta maneira se mantém corretamente o Idealismo Crítico. A tarefa é, portanto, unificar o diverso do sentimento derivado de uma determinação da vontade.” *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (= WLnm), 1987, p. 110.

^{lxxv} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxvi} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxvii} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxviii} Na *Crítica da razão prática* Kant traz outro aspecto da doutrina do Idealismo transcendental, onde diz: “Uma vez que esta [crítica da razão especulativa] recomenda admitir os objetos da experiência como tais e, entre eles, mesmo o nosso próprio sujeito, unicamente como fenômenos, pondo-lhes, no entanto, como fundamento [*zum Grunde zu legen*] coisas em si, [ela] não considera todo o suprassensível como uma ficção [*Erdichtung*] e o seu conceito como vazio de conteúdo [...]” CRp, 1997, 14; KpV, 1968, A 9-10.

^{lxxix} Em contraste, Kant admitirá como o máximo nesse sentido apenas isso: “Visto que um só e mesmo ser agente, como fenômeno (mesmo perante o seu próprio sentido interno), tem no mundo sensível uma causalidade que é sempre conforme ao mecanismo natural, mas que, ao considerar-se a pessoa agente simultaneamente como *númeno* (como pura inteligência, na sua existência não determinável segundo o tempo), relativamente ao mesmo evento, pode incluir um princípio de determinação dessa causalidade segundo leis naturais, que é em si mesmo independente de toda a lei natural.” CRp, 1997, 133; KpV, 1968, A 205-6. (grifo nosso)

^{lxxx} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxxi} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxxii} Fichte, WLnm, p.112.

^{lxxxiii} É interessante observar a fundação da nova aplicação da vontade (*Wille*) na *KU*; Kant apresentou ali a vontade como podendo ser considerada “[...] especificamente uma dentre muitas causas da natureza no mundo, a saber, aquela que atua segundo conceitos [...]”, segundo a qual “[...] tudo o que é representado como possível (ou como necessário) mediante uma vontade chama-se prático-possível (ou [prático]-necessário)”, em contraste com a ordem causal como “[...] possibilidade ou necessidade física de um efeito [...]”, em que se determina a causa – não mediante conceitos – mas “[...] mediante o mecanismo e, no caso dos animais, mediante o instinto [...]” CFJ, 1995, 16; *KU*, 1968, XIII. No caso de considerar a vontade (*Wille*) aplicada a um conceito da natureza e determinando aí a causalidade, em paralelo à aplicação a um conceito de liberdade, tem-se o solo fundador da noção de finalidade (*Zweckmässigkeit*) e, por conseguinte, do sistema na filosofia. Neste primeiro sentido de aplicação do conceito de vontade, voltado à faculdade reflexionante em geral, Fichte explora a primazia do inteligível como lugar do sujeito, na *Wissenschaftslehre nova methodo*. Ele continua essa tematização no terceiro livro (Fé; *Glaube*) de *A destinação do homem (Die Bestimmung des Menschen)*, 1800 (= DdH; BdM), em que reafirma: “Meu pensamento e elaboração de um conceito de fim é, por sua própria natureza, absolutamente livre. E, além disso, produz algo do nada.” (DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 118) Isto porque, complementa, “[...] se minha ação tem de ser livre e exclusivamente nascida de mim, devo referir minha ação a essa classe de pensamentos [...]” (DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 118), a regida pelo conceitos de fins. Graças à compreensão unificadora das três críticas kantianas, Fichte formula o princípio do Eu como princípio da unidade sujeito-objeto. Diz ele: “Porque ‘eu’ designa o sujeito e objeto, em um só, o que sempre está consciente e aquele de que sou consciente, o que intui e o intuído, o que pensa e o pensado, tudo ao mesmo tempo.” DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 117-8.

^{lxxxiv} Fichte, WLnm, p. 112.

^{lxxxv} Pode-se aproximar à figura da intuição intelectual fichtiana dois momentos em que Kant afirma, de modo regulativo, a necessidade de admissão da ideia de um autor inteligível da natureza, na *KpV* e na *KU*: na primeira como conceito nuclear que possibilita conceber a ideia do sumo Bem (*höchtes Gut*) (CRp, 1997, 134; KpV, 1968, A 207), enquanto tarefa da razão pura prática e condição da síntese entre dignidade e felicidade. E na *KU*, na ideia de um *intellectus archetipus* que possibilita pensar a ideia da totalidade da natureza, enquanto que ele “[...] vai do universal-sintético (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes. Entendimento que, por isso, não contém em si – do mesmo modo que a sua representação do todo – a contingência da ligação das partes para tornar possível uma forma determinada do todo, a qual é exigida pelo nosso entendimento [sensível humano] que tem que prosseguir

das partes, com princípios pensados de forma universal, para diversas formas possíveis que naqueles [princípios] têm que ser subsumidas como consequências.” CFJ, 1995, 248; KU, 1968, 348-9. Aqui o princípio do *intellectus archetipus* concerne apenas “[...] ao ajuizamento possível destas coisas [mesmas (mesmo consideradas como fenômenos)] para o nosso entendimento [*intellectus ectypus*].” CFJ, 1995, 249; KU, 1968, 350.

^{lxxxvi} Fichte, DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 118.

^{lxxxvii} Fichte, DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 118.

^{lxxxviii} Fichte, DdH, 2011, 120; BdM, 2013, 118.

^{lxxxix} Fichte, DdH, 2011, 119; BdM, 2013, 118.

^{xc} Kant, CRp, 1997, 18; KpV, 1968, A 19.

^{xcI} Kant CRP, 1992, 23-4; KrV, 1968, B XXIII.

^{xcii} Kant, CRp, 1997, 106; KpV, 1968, A 162-3.

^{xciii} Kant, CRp, 1997, 106; KpV, 1968, A 162-3.

^{xciv} Contribuíram para a recepção da primeira crítica kantiana as *Cartas sobre a filosofia kantiana (Briefe über die Kantische Philosophie)* de Reinhold, publicadas entre os anos 1786-87.

^{xcv} Reinhold estabeleceu o princípio da consciência: “Na consciência, a representação é distinguida do sujeito e do objeto pelo sujeito e relacionada a ambos”; pela primazia desse princípio, julga ele ter colocado em destaque a faculdade de representação em geral, como prévia aos usos teórico, prático e reflexivo da razão. Cf. Reinhold, K. L. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790). (Contribuições à retificação dos mal entendidos ocorridos até agora entre os filósofos, 1790). *Apud* Fichte, Johann Gottlieb. Resenha de “Enesidemo”, 1982.

^{xcvi} Kant, FMC, 1997, 18; GdMS, 1068, BA XIII-XIV. “[...] es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloss in der Anwendung unterschieden sein muss.”(grifo nosso)

^{xcvii} Kant, FMC, 1997, 18; GdMS, 1968, BA XIV.

^{xcviii} Kant, CRP, 1995, 54; KrV, 1968, B 27.

^{xcix} Kant, CRP, 1995, 53; KrV, 1968, B 25.

^c Kant, CRP, 1995, 109; KrV, 1968, B 103.

^{ci} Kant, CRP, 1995, 53; KrV, 1968, B 26.

^{cii} Na GMdS Kant afirma: “Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando [...] nos conformamos com não podermos saber o que elas são em si.” FMC, 1997, 99-100; GMdS, 1068, BA 106-107.

^{ciii} Kant, CRP, 1995, 22; KrV, 1968, B XX.

^{civ} Kant, CRp, 1997, 121; KpV, 1968, A 189-190.

^{cv} Kant, CRp, 1997, 12; KpV, 1968, A 5-6. Continua dizendo Kant: “[...] E todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta [razão especulativa] sem apoio, conectam-se com este [conceito de liberdade] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua possibilidade é provada pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.”

^{cvi} Kant, CRP, 1995, 24; KrV, 1968, B XXIV.

^{cvii} Na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797)*, Fichte apresenta esse princípio unificador como abrangendo a totalidade do significado de uma representação verdadeira; desde a postulação do princípio “Eu sou” vê-se então que a totalidade do significado de uma representação verdadeira depende da união das esferas teórica e especulativa sob esse primado incondicionado do Eu. Para uma exposição desta questão, cf. Utteich, *Kant e Fichte e a “corrida de estafetas” da questão do Idealismo transcendental*, 2013, pp. 165-186.