Federico Ferraguto

O realismo racional de *Karl Leonhard Reinhold*

EDUCS
TRADIÇÕES

O REALISMO RACIONAL DE K.L. REINHOLD

Federico Ferraguto

EDUCS
PESQUISA
COMUNIDADE
ENSINO
INFANTOJUVENIL
LITERÁRIO
POCKETS
TRADUÇÕES
INTERNACIONAL
TESES & DISSERTAÇÕES

Revisão: Izabete Polidoro Lima
Editoração: Ana Carolina Marques Ramos
Capa: Claudia Velho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

F368r Ferraguto, Federico
O realismo racional de K.L. Reinhold [recurso eletrônico] / Federico Ferraguto. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2022.
Dados eletrônicos (1 arquivo)

ISBN 978-65-5807-195-2
Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.
1. Reinhold, Karl Leonhard, 1758-1823. 2. Filosofia. I. Título.

CDU 2. ed.: 1REINHOLD

Índice para o catálogo sistemático:

1. Reinhold, Karl Leonhard, 1758-1823 1REINHOLD
2. Filosofia 1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500

EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

O REALISMO RACIONAL DE K.L. REINHOLD

Federico Ferraguto

EDUCS
PESQUISA

SUMÁRIO

ABREVIATURAS

A = Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage. Riga: Hartknoch.

***Auswahl* =** Reinhold, K.L. (2017). *Auswahl vermischter Schriften.* Basel: Schwabe

B = Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage. Riga: Hartknoch.

BBMP = Reinhold, K.L. (2004). *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen.* Hamburg: Meiner.

BLU = Reinhold, K.L. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts.* Hamburg: Perthes.

BW = Reinhold, K.L., Bardili, G. (1804). *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie.* Hamburg: Perthes

FG = Fuchs, E. (1978-). *Fichte im Gespräch – Berichte der Zeitgenossen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

FS = Reinhold, K.L. (1791). *Über das Fundament des philosophischen Wissens.* Jena: Mauke.

GA = Fichte, J. G. (1962-2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.

GEL = Bardili, G. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinget von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.

PNP = Reinhold, K.L. (1799). *Über die Paradoxien der neusten Philosophie.* Hamburg: Perthes

***Sendschreiben* =** Reinhold, K.L. (1799). *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Hamburg: Perthes.

VNTVV = Reinhold, K.L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Jena: Mauke.

INTRODUÇÃO

Este livro retoma um conjunto de artigos, ensaios e capítulos dedicados ao pensamento de Karl Leonhard Reinhold, aparecidos ao longo dos últimos anos. Do ponto de vista formal, a intenção foi a de introduzir no debate filosófico brasileiro alguns elementos do pensamento reinholdiano, não apenas ligados à conhecida filosofia elementar. Do ponto de vista do material, o objetivo foi oferecer um panorama da reflexão pós-kantiana para além de um esquema estereotipado, segundo o qual a reflexão, em torno da filosofia de Kant, seria caraterizada pela progressão de um idealismo subjetivista, abstrato e niilista, até uma filosofia especulativa, totalitária, igualmente abstrata e incapaz de dar conta da concretude da existência individual. Mais do que isso, a exploração ampla do pensamento reinholdiano visou mostrar como a reflexão, em torno de certos elementos colocados na filosofia kantiana e, em especial, na primeira *Crítica*, permite desenvolvimentos não lineares, paralelos e, sobretudo, múltiplos. Caracterizado por numerosas oscilações, que levaram Fichte a interpretar a figura de Reinhold como um "junco ao vento", vítima de paixões filosóficas fugazes e nem sempre justificadas, Reinhold explora as variadas dimensões dessa multiplicidade. O desenvolvimento das ambições metacríticas de Kant, no sentido da busca de um fundamento da filosofia leva à construção de uma teoria da representação. Mas esta última deixa em aberto um conjunto de problemas sintetizáveis na pergunta mais geral acerca da forma em que, do ponto de vista

filosófico, é possível integrar o fato no próprio tecido da razão. Esta pergunta pode ter formulações diversas, que Reinhold enfrenta ao longo do seu trabalho filosófico: Qual é a relação entre o fato da representação e o ato de representar? Como esta relação pode ser explicada através de um princípio único? De que forma este princípio único pode dar conta da multiplicidade histórica das filosofias? Como é possível integrar pensamento e ser realidade e representação, fé e ciência filosófica rigorosa? Parece claro que essas perguntas não identificam apenas o pensamento reinholdiano, mas definem de modo amplo o espetro da chamada filosofia clássica alemã. Reinhold não ocupa neste contexto uma posição marginal. Mais do que isso, ele é um protagonista e um catalizador. Protagonista, pois tanto na época da filosofia elementar, como na fase do realismo racional, ele oferece soluções inovadoras, que não podem ser assimiladas na perspectiva de outros autores. Catalizador, pois essas soluções inovadoras condicionaram o desenvolvimento das perspectivas de autores, tais como: Fichte, Schelling, Hegel e Bouterweck e, ao mesmo tempo, tornaram possível a transição da discussão sobre a filosofia kantiana do plano da formação de uma filosofia transcendental ao da construção de uma filosofia especulativa.

A exploração da tensão, provavelmente irresolvida e irresolúvel, entre idealismo e realismo, transcendental e especulativo, fato e razão, está no centro dos sete capítulos que compõem este livro. O primeiro capítulo, inédito, tem uma função introdutória e metodológica e visa mostrar como as demais abordagens à discussão

sobre a filosofia kantiana são implícitas nos próprios pensamentos fundamentais abertos pelas *Críticas* de Kant. Esta tese é demonstrada através de uma interpretação dos momentos fundamentais da *Konstelationsforschung,* introduzida por Dieter Henrich já em 1791 e, em especial, através de uma integração entre a dimensão documental da pesquisa de constelação e sua dimensão teórica, baseada no conceito de *Vergegenwärtigung*. O segundo capítulo, inédito, visa mostrar o processo de formação da filosofia elementar reinholdiana, a partir de exigências manifestadas na *Doutrina transcendental do método*: a de construir uma metafísica baseada no modelo oferecido pela matemática e a de dar conta da transição da crítica, entendida como reflexão preliminar, para a metafísica enquanto explicação sistemática e acabada das estruturas da realidade. Esta transição traz à tona a relação entre fato e razão, e expõe a filosofia elementar tanto à relação com o entendimento comum, como à relação com a história. Esses dois pontos de tensão estão na base da transição reinholdiana para o realismo de Bardili, investigada no terceiro capítulo, que retoma e reelabora um artigo publicado na revista *Aurora* em 2018 (Ferraguto, 2018a). Ciente da irredutibilidade da ciência filosófica à indagação das estruturas da subjetividade, Reinhold busca antes uma integração do realismo bardiliano e da doutrina da ciência de Fichte, em um "idealismo racional". Entretanto, decepcionado pelas reações de Fichte e Bardili, o filósofo resolve radicalizar sua proposta e chegar a um "realismo racional", crítico, diante do suposto subjetivismo fichteano e baseado na centralidade do pensamento (*Denken*), a ser

entendido não apenas como prestação ou propriedade de um sujeito, mas como o "sentido" geral da realidade. No quarto capítulo, que retoma um artigo publicado em 2020 na revista *Cadernos de filosofia alemã* (Ferraguto, 2020a), explora-se a estrutura do conceito reinholdiano de pensamento, apresentado de forma detalhada nos *Beyträge zur leichtern Übersicht über des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19 Jahrhunderts,* e à luz da que para Reinhold é a tarefa fundamental da filosofia: averiguar e apresentar a realidade do conhecimento. A definição desta tarefa é assumida por Reinhold como instrumento crítico para avaliar as tentativas filosóficas do passado, criticar o empreendimento kantiano e fichteano e mostrar o sentido implícito do próprio empreendimento crítico. Desta forma, Reinhold não apenas chega a revisar o conceito de fundamento, proposto na discussão filosófica na época da filosofia elementar. Ele chega também a mostrar de que modo a fundação da filosofia reflete uma dimensão de sentido que o saber subjetivo encarna e articula, mas não produz. No quinto capítulo, que retoma um artigo publicado na revista *Archivio di filosofia* (Ferraguto, 2019) mostra-se como esta revisão do conceito de fundamento permite criticar as tentativas da filosofia transcendental como psicologistas e empiristas. O pensamento de Fichte, em especial, na esteira da filosofia kantiana, não consegue se livrar da limitação originária representada pela síntese do conhecimento. Desta forma, ela assume como ponto de partida o pressuposto de uma limitação *no* pensamento, o que, do ponto de vista de Reinhold, seria um absurdo. O pensamento não pode integrar uma

limitação, pois a pretensão de justificação absoluta envolvida na racionalidade não pode ser parcial ou vinculada a uma dimensão alheia e incontrolável. O pôr, típico da doutrina da ciência e ligado apenas às prestações de um sujeito que controla a síntese do conhecimento, tem que ser suprassumido em um "ritmo" da realidade, ou seja, em um sentido extrasubjetivo e mais originário. No entanto, é justamente esta crítica que Fichte assume, por exemplo, na *Wissenschaftslehre* de 1805, caraterizada pela substituição do conceito de *Repraesentieren* ao conceito de *Vorstellung* e pela ideia de que o representar não é reproduzir, ou configurar uma relação empírica, mas expor as inevitáveis relações que nos permitem tomar consciência de um ser pressuposto em nosso saber. Esta dimensão reflexiva e autorreflexiva, envolvida no pensamento, está na base da crítica reinholdiana à filosofia da identidade de Schelling, apresentada no sexto capítulo deste livro, que retoma e reelabora um capítulo do *Festschrift,* em honra de Marco Ivaldo, publicado em 2020 (Ferraguto, 2020c). Para Reinhold, assim como para Fichte, não seria possível entender o absoluto como "identidade" de subjetivo e objetivo, pois, dessa forma, ficaria em aberto o problema de qual dos dois teria um primado. Mais do que elementos de uma identidade, subjetivo e objetivo são momentos da articulação do pensamento, compreensível através de uma análise imanente deste último e tornada visível através de uma fenomenologia. A estrutura da análise imanente do pensamento é investigada no VII e último capítulo deste livro, inédito. Trata-se do aspecto mais complexo, mas também mais original, do realismo

reinholdiano que permite destacar a especificidade do realismo racional, diante de autores, tais como: Schelling, Hegel e Bouterweck. A realização da tarefa fundamental da filosofia, em função da noção de pensamento, permite não apenas criticar as tentativas filosóficas passadas ou as tomadas de posição do entendimento comum. Ela consente também integrar estas tentativas em um desenho sistemático, que permite "descobrir" a realidade do conhecimento. Esta descoberta aparece ao longo de um processo heurístico, em que se revela a centralidade da noção de *Nexus*, que não coincide com uma síntese, mas exibe uma relação originária que afeta e define todas as prestações e as posições concretas da racionalidade. Desta forma, o realismo racional aparece como uma filosofia que não nega a dimensão fatual do saber, mas busca integrá-la no próprio desenvolvimento do seu princípio. A ambição metacrítica de Kant não é abandonada, mas desenvolvida na direção de uma identificação entre formas concretas de atuação do filosofar e estruturas lógicas do pensamento, em um sentido que irá ser elaborado de forma ainda mais explícita na *Fenomenologia* hegeliana. A dimensão descritiva do criticismo também não é abandonada. O que, na época da filosofia elementar, era limitado à construção de uma teoria da representação, se torna, na fase do realismo racional, exposição da articulação fundamental do pensamento que, em se aplicar a si mesmo, produz as diversas funções que definem as concretas posições e manifestações da operacionalidade geral da razão.

Este percurso, longe de fazer sentido apenas no contexto da reflexão pós-kantiana, aproxima o modelo do realismo racional a alguns debates filosóficos atuais. Em especial, a perspectiva reinholdiana antecipa a tendência, presente no neopragmatismo contemporâneo, a interpretar a razão como uma racionalidade ampla e não apenas vinculada a prestações cognitivas do sujeito empírico. Por outro lado, a teorização dessa racionalidade ampla e extrassubjetiva impede de concordar com as perspectivas do chamado "novo realismo", baseado na afirmação do primado da ontologia sobre a epistemologia. Mesmo teorizando uma "realidade" extrassubjetiva, de fato, o realismo racional entende esta realidade como um tecido de relações que, inevitavelmente, se articula em esquemas de compreensão de mundo. Nesta dimensão, não há primado da ontologia sobre a epistemologia, nem o contrário. Mais do que isso, o realismo racional afirma uma coincidência entre epistemologia e ontologia. Em uma forma que será desdobrada por Fichte e Hegel, o ser, enquanto pensamento, é já sempre inevitavelmente saber. Seria impossível entender o ser sem entender sua imprescindível "articulabilidade" em termos discursivos. Por fim, o realismo racional destaca uma concepção da filosofia como niilismo metametafisico, que coloca em discussão um pressuposto básico da filosofia moderna e contemporânea: o fato de que as afirmações do realismo sejam dependentes da existência pressuposta de um mundo externo.

Este livro é publicado, no âmbito de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento

Científico e Tecnológico (CNPq) por meio da Chamada Universal 2018 (Processo n. 409959/2018-9), e sintetiza os resultados conseguidos através do trabalho de edição crítica dos *Beyträge zur leichter Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts*, publicada nos tomos 7.1 e 7.2 das *Gesammelte Schriften* de Reinhold (Basel: Schwabe, 2020), junto com M. Bondeli, S. Imhof e Pierluigi Valenza. As pessoas que de forma mais ou menos direta tornaram possível este trabalho foram muitas, e a dívida que tenho com elas é inextinguível. Pierluigi Valenza me iniciou aos estudos reinholdianos, há muito tempo. Os colegas e amigos do PPGF da PUCPR me inspiraram e me estimularam continuamente ao longo destes anos. Giorgia Cecchinato e Matteo V. d'Alfonso foram interlocutores inestimáveis e continuam sendo parceiros de uma vida de estudos. Douglas W. Langer e Antonio Salomão Neto me ajudaram a entender os diversos rumos da discussão pós-kantiana. Sem a Gaia, a Giorgia e o Nous isso tudo não faria sentido.

CAPÍTULO I

UM LIVRO FECHADO. INTERPRETAÇÕES ABERTAS. PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

1 ENTRE BANALIDADE E ASSIMILAÇÃO SELETIVA

"Já disse, e volto a repetir que o meu sistema não é senão o de Kant; e entendo: ele tem por conteúdo a mesma concepção, enquanto, no seu procedimento, é completamente independente da exposição kantiana" (GA, I, 4, p. 183). Esta declaração com que Fichte abre a *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* parece, certamente, trivial. Declarações parecidas não pertencem apenas a Fichte. As encontramos, na última década do século XVIII e na primeira do século XIX, no mesmo contexto jenense em que Fichte é academicamente ativo, em autores parecidos, mas também em filósofos que integram vertentes filosóficas opostas à do transcendentalismo fichteano.[1] O foco do debate filosófico-alemão da última década do século XVIII é justamente a série de tentativas que visam confirmar os resultados essenciais da crítica da razão "independentemente das profundas considerações com que foram expressos na grade obra kantiana, tirando um sentido no que diz respeito ao qual os adversários da filosofia kantiana poderiam admitir não ter tido em mente ao longo das refutações deles" (VNTVV, p. 67-68). Tentativas, a serem entendidas como fruto de

[1] Cf. a respeito Wundt, 1938; Hinske *et al.*, 1995; Henrich, 1991; Henrich, 2004.

"uma inventividade capaz de figurar possibilidades múltiplas e, ao mesmo tempo, de encontrar a melhor, a que é exigida para a operação ter sucesso" (Pareyson, 2003, p. 61).[2] Tentativas, também no sentido de uma provocação da matéria e evocação do *insight*, que não seja inerte e passiva, mas fecunda e estimulante (Pareyson, 2003, p. 84). Aos olhos de Fichte é justamente esta tentativa de reapresentar a filosofia kantiana, capaz de inventar e legitimar de forma autônoma seu próprio critério de justificação (Pareyson, 2003, p. 60), aquela que caracteriza o projeto da *Wissenschaftslehre*. E é justamente a possibilidade de considerar o gesto filosófico, não como uma técnica de seleção de elementos dados, mas como uma técnica de opção (Pareyson, 1993, p. 74), que diz respeito à possibilidade aberta pelo próprio gesto filosófico, que ela torna possível, através de uma "revirada do modo de pensar", proporcionar a abertura (ou a reabertura) daquele que para Fichte é o "livro fechado" da filosofia kantiana (GA, I, 4, p. 184).

Incompreensível, porém, seria a declaração fichteana, se pensarmos como Fichte a concretiza, a forma em que Fichte a concretiza. De fato, é notório como, logo depois de ter afirmado sua fidelidade ao ponto de vista kantiano, nesse texto Fichte ponha, na base da doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*, de agora em diante WL), o conceito de eu, conseguido através de uma consciência imediata do sujeito filosofante, que o filósofo considera intuição intelectual (GA, I, 4, p. 217). Sabe-se que Kant a

[2] Sobre a possibilidade de ler o desenvolvimento da filosofia transcendental à luz deste modelo teórico cf. Pareyson, 1970; Bertinetto, 2011. Sobre a recepção pareysoniana de Fichte cf. Ivaldo, 2010b.

recusa como base para a filosofia. É impossível que uma intuição de si mesmo que não seja, ao mesmo tempo intuição interna e, portanto, intuição sensível (A, p. 107).[3] O conhecimento proporcionado pela intuição intelectual ultrapassaria os limites do conhecer discursivo típico da filosofia, em que é dada *a priori* apenas a forma dos fenômenos e se transformaria em conhecer por construção de conceitos. A filosofia que formula proposições sintéticas concernentes às coisas em geral se tornaria matemática: conhecimento em que é a própria intuição a dar *a priori* o objeto do conhecimento (B, p. 742).

A resposta de Fichte a esta recusa parece, por sua vez, ambígua e problemática. Na WL *nova methodo*, por exemplo, o filosofo de Rammenau, não rejeita a interpretação kantiana da intuição intelectual. Somente a emenda, ao alegar que "Kant recusa a intuição intelectual, mas determina o conceito de intuição apenas como sensível e, portanto, afirma: esta intuição sensível não pode ser intelectual" (GA, IV, 2, p. 31). A intuição, conforme foi concebida por Kant, envolve apenas algo finito em si mesmo, mas não tem a ver com a intuição de uma atividade ou de um processo (GA, IV, 2, p. 31). Ao contrário, a ambição fichteana de ampliar o conceito de intuição intelectual parece ser fruto de uma exigência implícita no próprio projeto crítico-kantiano: tornar a filosofia uma ciência rigorosa, orgânica e justificada nos seus pressupostos (B, p. XIV; B, p. XVII; GA, p. IV, 3, p. 325).

---

[3] Sobre este ponto cf. O' Farrel, 1979. Uma investigação e uma discussão ampla acerca desta impossibilidade foi dada por Aportone, 2015, p. 114-149, em especial p. 107 e sq., a que vou reenviar para maiores indicações bibliográficas.

Realizar esta exigência implica, no entanto, uma superação da restrição do horizonte de atuação legítima da razão definida pela relação entre o sujeito cognoscente e o objeto dado e conhecido.[4] Em outras palavras, a síntese kantiana do conhecimento não teria que ser entendida como a base fundamental do saber, mas como resultado de uma mediação originária de que a síntese da experiência só é uma possibilidade.[5] Isto implica a oportunidade de ampliar o conceito kantiano de intuição, para além da esfera sensível, tornando-a não intuição do eu em si como espontaneidade, mas intuição de um processo de que o eu é parte e ator fundamental.[6]

Entretanto, a forma como Fichte abre o livro "fechado" da filosofia kantiana e se apropria do espírito dela não é a única possível. Ela pressupõe uma relação com o *corpus* kantiano, entendido não como dado empírico, mas

---

[4] Sobre a intuição intelectual na filosofia pós-kantiana cf., entre as muitas contribuições, Tillette, 1995.

[5] Cf. a respeito a ideia que Reinhold apresenta na abertura da *Fundamentschrift*, conforme "a filosofia não precede o empreendimento da razão, mas o segue" (FS, p. 10), a ser interpretada não apenas como expressão de uma ideia de progresso linear, mas, conforme alega Ivaldo, 2010, como a expressão de uma concepção da razão como operacionalidade que se articula de forma concreta, em tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia. Uma interpretação teórica desta articulação é dada por Lauth, 1984, p. 17.

[6] Esta concepção, que caracteriza a compreensão fichteana do eu como imagem do absoluto (Bertinetto, 2012), muda completamente toda interpretação da relação entre sujeito e objeto, como relação originária. Muito claro a respeito é Lauth, 2004, p. 54-55, que alega que a força que pertence a dado objetivo é, na verdade, um fator constitutivo, que se estabelece na constituição do *cogito* e junto com ela. Esta força não é devida à limitação interna da vontade *in actu* e é, portanto, um *factum* espiritual. E justamente porque é constituída como limite no espírito, esta aparente força objetiva não pode gerar intenção nenhuma, nem possuir, a partir de si mesma, alguma potencialidade de realização. Para Lauth, o próprio Reinhold entenderia este ponto ao afirmar (cf. FG, I, p. 402) que nós "temos um conhecimento mediado do não eu a partir do imediato do eu".

como organismo vivo, não simplesmente como objeto de investigação histórica, ou de repetição passiva, mas como horizonte para uma atualização criativa do pensamento fundamental kantiano.

Alguns anos antes da declaração fichteana da *Erste Einleitung*, K.L. Reinhold liga a tentativa de apropriação e desenvolvimento das intuições kantianas, realizada no *Versuch* de 1789 e, sobretudo, na *Fundamentschrift*, a quatro perguntas: O que foi entendido até agora como fundamento da filosofia? Como este fundamento foi pesquisado? O que temos que entender com a palavra fundamento? Onde podemos encontrá-la?[7] São questões filosóficas gerais que, contudo, o filósofo de Kiel põe para contrastar as críticas de August Rehberg,[8] segundo as quais Reinhold não se limitaria a explicar e desenvolver as perguntas implícitas no sistema kantiano, mas construiria em torno dele um sistema de princípios que Kant, não apenas não tinha exposto, mas com o qual, provavelmente, nem teria concordado (Rehberg, 1791, p. 201). Para Rehberg, Kant teria definido o acesso representativo ao mundo como o *possível* dentre certos limites. Para Reinhold o acesso representativo ao mundo seria o *único possível* (Rehberg, 1791, p. 206). A flexibilidade e a abertura da filosofia kantiana, ter-se-iam sedimentado no integralismo filosófico da *Elementarphilosophie*.

O gesto de Fichte e o de Reinhold são exemplos flagrantes para pôr o problema dos critérios de uma reapropriação do pensamento kantiano e, mais em geral,

---

[7] Cf. Reinhold, 1791b.
[8] Cf. Rehberg, 1791.

do pensamento de um filosofo passado, que não seja uma rememoração "exclusivamente histórica", mas sim "presentificação (*Vergegenwärtigung*, Sandkaulen, 2006, p. 15)".

Do ponto de vista metodológico, a ligação entre insuficiência do historicismo e presentificação de uma perspectiva filosófica define um possível horizonte teórico para discutir a recepção de um autor como problema e põe a questão da possibilidade de presentificar ou reatualizar uma proposta filosófica passada. Na filosofia contemporânea, assim como na reflexão sobre a validade atual dos modelos filosóficos pós-kantianos, a possibilidade de recuperar o idealismo, de acordo com os problemas do presente, envolve uma reconsideração dos esquemas e dos procedimentos da pesquisa historiográfica. A indigência do paradigma kröneriano, que vê o idealismo como uma linha que se estende a *von Kant bis Hegel*, deve levar a uma expansão do contexto da filosofia clássica alemã, capaz de contornar também a questão *Kant oder Hegel?*[9] Tal expansão pressupõe uma ideia global dos caminhos e das tarefas da filosofia e da sua História. Cada recepção que se desenvolve à luz de uma concepção específica da filosofia deve então ser apoiada pelo exame da possibilidade e dos modos de tornar o próprio idealismo (reinholdiano, fichteano) novamente presente ou reativá-lo. Ou seja, torna-se imprescindível estabelecer qual é a relação do pensamento com sua história e como deve ser determinado o papel da filosofia no esclarecimento da necessidade de um vínculo com

[9] Cf. Henrich, 1983.

um determinado momento do seu curso histórico: a chamada de filosofia clássica alemã. Essa é uma consideração que se aplica a qualquer historiador da filosofia, que se aproxime da discussão pós-kantiana e deseje compreender seu destino para além das aparentes contradições que ela apresenta e para além da clássica distinção entre "espírito" e "letra" da filosofia kantiana. Mas é também um princípio que, como veremos, é fundamental para compreender a fecundidade da assimilação seletiva, às vezes ambígua, mas sempre inédita e criativa, que do pensamento kantiano é realizada por quem participa do debate em torno dela.

2 CONSTELAÇÕES

Compreender a continuidade entre a crítica kantiana e seus desdobramentos idealistas e realistas, que ocorrem a partir da publicação da primeira crítica, pressupõe a possibilidade de compreender a dinâmica da discussão pós-kantiana, não como interação entre autores ou entre obras publicadas, mas como fruto das relações e da vitalidade imanente de constelações hermenêuticas. Na discussão das possíveis abordagens da história da filosofia clássica alemã, o termo *Konstellation*[10] indica justamente o campo das relações recíprocas entre os participantes de uma discussão filosófica específica e historicamente determinada. O propósito da reconstrução da pré-história do idealismo alemão, que identifica o objetivo principal da *Konstellationsforschung* inaugurada por Dieter Henrich, a partir da publicação do livro *Konstellationen* de 1991, é

[10] Sobre a base histórica da compreensão henrichiana do termo cf. Rush, 2006.

determinar as linhas que resultam das diferentes relações de força, que determinam as orientações do debate sobre a filosofia de Kant.

A mera observação de que o pensamento kantiano encontra uma recepção adequada em Jena, e não em Königsberg, indica em si um diferimento original da fundação kantiana em relação a si mesmo. Kant, de fato, revela um novo pensamento fundamental (o *Bewusstes Leben*) e um novo horizonte de pesquisa (o da fundação conceitual). Para isso, torna acessível um novo universo de problemas teóricos e de tentativas de fundação (Henrich, 1991, p. 10). Mas a extrema generalidade e flexibilidade com que Kant coloca esses problemas, além do fato de que ele não determina exclusivamente o método de pesquisá-los, origina orientações das quais surgem diversas constelações (Jena, Tübingen, Bad Homburg). Cada constelação é então definida pelo conflito da pesquisa sobre o problema kantiano, com horizontes problemáticos de um tipo diferente: da discussão sobre o spinozismo até os questionamentos metafilosóficos acerca dos métodos a serem implementados na exposição de uma *Grundsatzphilosophie* (Henrich, 1991, p. 233-234).

A reconstrução de uma constelação requer, em primeiro lugar, a aquisição de uma visão mais ampla sobre as linhas problemáticas que identificam os participantes de um debate filosófico. É necessário compreender os métodos de comunicação (direta e indireta) que cada membro de uma constelação pode usar ou sofrer. A certificação total do contexto é uma condição necessária para enxergar uma constelação. Mas, por si só, não é suficiente. Uma

constelação é certamente um grupo de estrelas, mas nem todos os grupos de estrelas formam uma constelação. Na verdade, trata-se de um grupo de estrelas que se delineia em função de estrelas fixas e representa uma formação que mantém constantes as relações espaciais entre as diferentes estrelas que a compõem.[11] Da mesma forma, a *Kostellationsforschung* requer uma investigação sobre os laços pessoais entre os diferentes membros de cada constelação, cujo objetivo é estabelecer os limites histórico-factuais de um espaço de pensamento (*Denkraum*, Henrich, 1991, p. 221). Aqui também a *Quellenforschung* desempenha um papel decisivo. Mas, mesmo neste caminho, a definição ampliada e precisa do objeto a ser recebido não esgota o problema da recepção. A filosofia pós-kantiana deve ser recebida no mesmo sentido em que uma constelação deve ser observada e qualificada, a partir de um modelo. O *Denkraum* de uma constelação deve, portanto, também ser revelado por meio de um desenvolvimento completo do "potencial sistemático" de fontes empiricamente identificáveis. É um "feixe" de questões e tarefas a serem compreendidas, a partir de um deslocamento diferente, analítico e autônomo, da ordem dos problemas que emergem da fonte considerada. Aqueles que praticam a *Konstellationsforschung* devem: observar os limites histórico-factuais de uma constelação; pesquisar analiticamente seu potencial problemático; formar um arranjo conceitual capaz de abarcar as forças de uma constelação inteira e, por fim, aplicar, sinteticamente, o modelo conceitual formado pela avaliação da

[11] Cf. Ritter-Gründer, 1976, *ad vocem*.

contribuição de cada texto para a exploração das diferentes possibilidades de desenvolvimento teórico da filosofia (Henrich, 1991, p. 220).[12]

Retomando elementos da hermenêutica de Schleiermacher,[13] Henrich argumenta que a *Konstellationsforschung* pode compreender o pensamento de cada membro de uma constelação melhor do que ele próprio, na medida em que o desenvolvimento completo da pesquisa historiográfica deve, inevitavelmente, referir-se a "problemas vitais que legitimam a evidência de perspectivas sistematicas" (Henrich, 1991, p. 221). Recepcionar um autor não significa devolver passivamente ideias que vêm do passado. A recepção é uma compreensão que é, ao mesmo tempo, uma atualização (*Aktualisierung*) da posição filosófica recepcionada (Henrich, 1991, p. 20, p. 42).

Essa passagem complica o problema da recepção – e da *Konstellationsforschung* – tanto em um sentido "sincrônico" quanto "diacrônico". De fato, o esclarecimento do problema da atualização da perspectiva percebida implica a elaboração de uma perspectiva que não pode ser separada de uma tematização da criatividade individual. No nível sincrônico, o arranjo de múltiplas linhas de pensamento, no único *Denkraum* de uma constelação, envolve a discussão da originalidade de um autor que entende e se adapta às perspectivas filosóficas contemporâneas. Isto é especialmente verdadeiro para Fichte, cujo pensamento é simultaneamente qualificado por uma concepção da unilateralidade e singularidade da visão

[12] Sobre o potencial analítico-sintético da *Kostellationforschung* cf. Stamm, 2006.

[13] Cf. Frank, 2006.

filosófica e por uma prática de adaptação, comparação e assimilação de diferentes posições (Reinhold, Jacobi, Schelling).[14] No caso do desenvolvimento "diacrônico" de uma questão sistemática, por outro lado, trata-se de inserir a constelação em uma galáxia, ou melhor, de compreender como é possível configurar uma questão sistemática homogênea tanto à constelação observada quanto às questões urgentes na época presente. Este nível temático cativa o desdobramento de um conceito de comunicação que penetra na criatividade individual e a entende, em função do seu envolvimento em uma implicação que vai além dos órgãos de transmissão empírica do pensamento. Mais uma vez, é a visão de Fichte que dá ideias para esclarecer o problema. Já em 1804, mas com maior insistência a partir de 1810, o filósofo de Rammenau chega a pensar o problema do *Darstellung* da WL em função de uma dialética entre comunicabilidade e incomunicabilidade da filosofia. Ao tomar uma posição implicitamente contra Scheleiermacher, e talvez também contra Fries, Fichte argumenta que a filosofia não pode ser comunicada, porque a formulação de seu conteúdo requer uma cognição autônoma (*Einsicht*) por parte de quem quer chegar a seu ponto de vista. A filosofia é incomunicável apenas porque não pode ser transmitida. Em vez disso, a comunicação pode ocorrer em nível de um comunicar-se (*Sichmitteilen*) da própria ciência. O comunicar-se da ciência, mais do que indicar uma forma de passividade mística, exige que a formulação concreta de um problema e o problema formulado sejam verificados por uma lei que se manifes-

[14] A respeito cf. Zöller, 2012, p. 183.

ta na legitimidade da própria formulação. A lei, como a ciência, não é transmitida. É vivida como um acordo entre "dizer" e "fazer", entre a formulação de um pensamento e o pensamento formulado. Da mesma forma, a recepção do idealismo à luz da *Konstellationsforschung* não desenvolve os conteúdos do idealismo aperfeiçoando-os progressivamente. A pesquisa sobre as constelações explicita o pensamento do idealismo e, dessa forma, busca esclarecer a legitimidade da formulação factual de um problema (o que é historicamente "dito" no idealismo), em função de uma estrutura universal de pensamento que a transcende (o modelo sistemático que a *Konstellationsforschung* "faz"). Se a concepção fichteana da comunicabilidade da filosofia pode ser legítima à luz da estrutura da *Konstellationforschung,* pode ser opinável. Mas um pensamento que reconfigura o objeto de recepção como elo entre a formulação particular de um problema e uma estrutura conceitual que vai além da facticidade e a integra, parece ser um elemento que une ambas as perspectivas.

3 *VERGEGENWÄRTIGUNG*

A *Konstellationsforschung* desempenha papel essencial no processo de esclarecimento do conceito de "moderno". Segundo Henrich, o traço essencial da modernidade consiste em colocar a questão do "quem" do sujeito. Em particular, o questionamento filosófico de Kant, que identifica o espectro da metafísica moderna, está relacionado ao pensamento de uma autocompreensão do ser humano, que não pode ser separada do esforço de dar

à sua vida a forma de "vida consciente" (*Bewusstes Leben*, Henrich, 1987, p. 14). A fundação kantiana tem antes um caráter sintético. Ao colocar o problema da possibilidade de uma autodescrição de quem se apresenta como sujeito de um discurso racional, diante e para além das diferentes descrições possíveis, surge a necessidade de um *Abschulussgedanke*, de um pensamento da conclusão. Este último marca os limites da reflexão argumentativa. O pensamento da conclusão, de fato, não revela nem um *Hinterwelt*, que transcende a vida consciente, nem um mundo de objetualidade em relação ao qual a consciência deve permanecer passiva. A realização se dá pelo próprio pensamento, uma vez que é apenas através do pensamento consciente que podem ser abraçados, por um lado, os níveis de vida que estão em conflito entre si e, por outro lado, um fundamento (*Grund*) como uma razão para a resolução desses conflitos. Mesmo no caso particular da filosofia clássica alemã, o problema que determina suas orientações não é o de uma metafísica do Absoluto. Em vez disso, a época inaugurada por Kant empenha-se com intensidade significativa na determinação de uma ideia que permite esclarecer os conflitos que surgem em uma vida orientada pela razão (Henrich, 1987, p. 21).

Um pensamento desse tipo desempenha papel essencial, especialmente na defínção do problema da autocompreensão da filosofia como metafísica. A tentativa kantiana de pensar o *Bewusstes Leben* e o *Abschlussgedanke* juntos abre o espaço para se relacionar com duas alternativas igualmente legítimas no pensamento sobre o *status* de um saber consciente (Henrich, 2001, p. 85). Todo saber,

como tal, é uma perda, ou um afastamento (*Abschied*) da sua origem. A filosofia, como saber de si próprio, é saber acerca dessa perda e, ao mesmo tempo, uma tentativa de restabelecer o vínculo com a origem. O *Abschied* pode, portanto, ser elaborado em duas direções. A primeira é aquela que parte da afirmação fundacional do conhecimento: a origem pode ser restaurada como o lugar argumentativo que permite conectar diferentes ilhas de conhecimento. Neste caminho, a restauração é apenas negativa: a origem é declarada como não essencial para o sucesso efetivo da fundação. A segunda diz respeito a um pensamento que "explora" as questões-limite do conhecimento. O saber exploratório certamente pode se valer de uma relação direta com sua origem. No entanto, também deve desvalorizar os portos seguros da fundação. Ambas as formas, se tomadas como alternativas, tornam inviável o acesso à verdade. O conhecimento fundacional rejeita a verdade como uma pretensão de realização e visão total do conhecimento. O conhecimento exploratório rejeita a verdade como produto de um argumento bem fundamentado e justificativo de suas próprias afirmações. A fundação kantiana, por outro lado, permite encontrar no *Bewusstes Leben* o horizonte de um pensamento exploratório que não desvaloriza a fundação, mas a entende como um momento essencial para uma visão metafísica, ou seja, para um olhar especulativo, que oferece uma visão totalizadora acerca dos conflitos da vida consciente sem cancelá-los (Henrich, 2001, p. 91-92). De fato, Kant inaugura um novo conceito de filosofia que é, ao mesmo tempo, "fundamentalista" e

"minimalista" (Henrich, 2001, p. 102). Com Kant, o saber é certamente visto, em sua dimensão fundacional, como o produto de uma série de operações para as quais é dada uma justificativa. As operações do saber, entretanto, não são ordenadas hierarquicamente, mas coordenadas. Deste ponto de vista, a fundação não é nem uma produção nem uma construção, das operações de sentido, mas sim uma operacionalidade integral (Henrich, 2001, p. 102). O correlato dessa operação é expresso, no contexto do pensamento kantiano, pelas ideias que Henrich entende como autênticos *Abschlussgedanken*. De uma perspectiva kantiana, de fato, as ideias representam saídas possíveis – mas não pontos de fuga – da esfera fundacional do pensamento que, ao contrário, encontram seu acesso apenas no próprio pensamento. O fundamento kantiano, portanto, permite-nos esclarecer como o pensamento da conclusão não encontra seu caminho, em uma visão que se opõe ao pensamento. O pensamento e a saída do pensamento são expressões diferentes do mesmo fenômeno (Henrich, 2001, p. 103).

Precisamente porque nele esses dois aspectos conflitam, o *Bewusstes Leben* não pode ser entendido como um horizonte complexo que se esgota na vida empírica da consciência. A vida consciente também se desenvolve a distância de si mesma, segundo uma dinâmica que vai ao encontro do primado da reflexão decretado pela filosofia moderna, na definição do processo cognitivo (Henrich, 1987, p. 25). O termo "reflexão" contém pelo menos duas dimensões. A primeira é aquela relacionada à percepção das operações da vida consciente. Na reflexão, se sabe

o que se faz. Quem reflete entende que não é passivamente entregue ao mundo, mas é ligado a ele e dele dissolvido como que por uma falha (Henrich, 1987, p. 18). Por isso, e em uma segunda dimensão, refletir significa tomar distância das tendências primárias que identificam nossa relação com o mundo, para compreendê-las em um pensamento integral (Henrich, 2006, p. 231). O distanciamento provocado pela reflexão não corresponde, portanto, a um acidente da consciência e talvez nem mesmo à sua possibilidade essencial. A distância é a mesma estrutura ontológica da vida consciente como uma unidade de componente fenomênica e numênica, síntese de fundação e concretização, complicação entre o distanciamento do empírico e a abertura de um horizonte universal.

O autodistanciamento reflexivo, precisamente como uma projeção da vida consciente, em uma esfera de pensamento não empírica e universal, representa o núcleo a partir do qual Henrich acredita que uma *Vergegenwärtigung* de idealismo seja legitimamente pensável (Henrich, 2001, p. 117). A *Vergegenwärtigung*, de fato, não é dispersão em um conhecimento impessoal separado da vida consciente. Ela é, pode-se dizer, o correlato noético da implicação mútua do pensamento especulativo e da vida consciente. Da mesma forma, a *Vergegenwärtigung* não pode ser vista como a transmissão de um determinado conteúdo de pensamento. A dinâmica da presentificação, ou reatualização, como tomada de distância da consciência de si mesma, só recupera o pensamento especulativo graças aos conflitos que

demarcam a complexidade da vida consciente. A expressão destes conflitos, entretanto, não pode ser reduzida a um pressuposto empírico e irredutível. Eles podem se resolver em experiências-chave (*Schlüsselerfahrungen*), que revelam a dimensão da realização. Aqui, o sujeito se abre para o mundo e, simultaneamente, testemunha a plena reunião da consciência em si mesma (Henrich, 2006, p. 241). Essa passagem é bem expressa, segundo Henrich, pelo pensamento de Hölderlin e, em particular, pela noção de *Innigkeit* que está sempre ligada a uma experiência do fim (*Nichtigkeit*) e à memória da origem, para a qual a consciência é *dankbar* (Henrich, 2006, p. 244).

Estes elementos representam os motivos daquela época conhecida como "idealismo alemão" (Henrich, 2006, p. 235). No entanto, eles também estão na base da pesquisa historiográfica sobre esta mesma época e definem a estrutura ontológica do tema que justifica a pesquisa sobre as constelações: a vida consciente. O idealismo, nessa perspectiva, pode se fazer presente, na medida em que já é sempre uma expressão da vida consciente como lugar onde se produz uma visão metafísica, no sentido em que ela é caraterizada a partir de Kant. Incorporar o idealismo, ou compreender como o idealismo pode ser organizado em constelações, não significa enveredá-lo. A "inseparabilidade" entre *Konstellationsforschung* e *Vergegenwärtigung* marca sempre de novo o alcance de um pensamento no qual a observação de uma distância cronológica se torna um limite produtivo para uma reapropriação viva e presente do passado. Nesse sentido, é o próprio objeto a ser com-

preendido – o idealismo – a exibir os critérios formais e materiais da sua recepção. Desse ponto de vista, o critério para que uma interpretação do pensamento kantiano seja legítima, ou pelo menos aberta à discussão, não é sua fidelidade à "letra" de Kant. É a sua "justificabilidade" interna diante de um pensamento fundamental: subjetividade como vida consciente, como *Bewusst-Sein*, unidade de ser consciente e ser. Precisamente por esta razão, o ponto de vista da *Konstellationsforschung* não reflete uma simples abordagem metodológica da história da filosofia clássica alemã, mas permite, por meio da investigação das diferentes linhas de discussão do pensamento fundamental da vida consciente, tematizar duas grandes questões de forma unitária: aquela sobre o sentido da vida e aquela sobre as condições em que nossos discursos sobre a realidade podem ser justificados. Onde "sentido" não significa correspondência com algum objeto ou entidade representada ou representável, nem significa conformidade com um fim imposto exteriormente. O "sentido" em questão aqui diz respeito ao problema da unidade de ser e valor e refere-se à possibilidade de descobrir no que é – ou no que se é – o que deve ser, ou seja, o conjunto de potencialidades que constituem o pano de fundo do estabelecimento de uma compreensão e de uma modificação racional da realidade.[15]

Em suma, por meio do estudo das constelações em que se desenvolve a discussão em torno da filosofia de Kant, nos últimos dez anos do século XVIII podemos en-

[15] Sobre uma investigação, desenvolvida do ponto de vista transcendental, sobre o problema do "sentido" como unidade entre ser e valor, cf. Lauth, 1953.

contrar elementos significativos para legitimar a ideia de que justificar as nossas afirmações sobre o mundo reflete uma postura moral e existencialmente qualificada.

Nas páginas a seguir, tentaremos mostrar como essa questão se aprofunda na constelação de Jena, através do estudo de alguns momentos da parábola filosófica de K.L. Reinhold, e através da descrição de alguns momentos de sua interlocução crítica com a versão idealista de a da filosofia transcendental dada, em especial, por Fichte e Schelling.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA ELEMENTAR ENTRE CRÍTICA E METAFÍSICA

1 A CASA E A TORRE

Nos últimos vinte anos do século XVIII, a filosofia de Kant não é entendida apenas como uma visão possível do mundo. Depois de uma perplexidade inicial, os conceitos, a linguagem e os problemas da crítica kantiana tornam-se o horizonte da discussão filosófica da época. Os diversos autores que os assimilam desenvolvem sua reflexão com Kant, para além de Kant, em direções originais e nem sempre em consonância com as intenções explícitas de Kant. Dentre os primeiros leitores, há alguns que buscam explicar e simplificar o que foi exposto nas *Críticas* em uma linguagem técnica, aparentemente distante da linguagem ordinária. Outros tentam mostrar como o que Kant concebeu, na complexa construção do criticismo, pode condicionar nossa visão da moralidade, da política e da religião. Outros ainda, entretanto, assumem apenas alguns conceitos do pensamento kantiano e, a partir de elementos de uma teoria do sujeito, os transformam em forças e elementos constitutivos do mundo material.

Em geral, a "revolução copernicana" de Kant nos permite mudar o foco da pesquisa filosófica dos conteúdos do conhecimento – variáveis, mutáveis e contingentes – para suas formas constantes e suas leis universais. Mas essa mudança não tem apenas um significado epis-

temológico. Ela envolve uma compreensão diferente da concretude do ser humano e de sua relação com o mundo ao seu redor. Formular discursos coerentes e justificados ou, na linguagem da época, fundar e justificar rigorosamente nosso conhecimento, a partir de um único princípio e em suas condições de possibilidade, significa valorizar o potencial da razão humana e afirmar sua liberdade de qualquer lei ou dado preestabelecido. Desse modo, a crítica parece refletir as mais altas demandas da humanidade e se mostra capaz, como pensava Reinhold, de lhe assegurar "o que ela mais precisa".

Na construção de uma filosofia, que dê conta dessas duas dimensões, a teórica (filosofia como ciência rigorosa) e a prática (filosofia como algo capaz de assegurar à humanidade o que ela mais precisa), há pelo menos três momentos da *Doutrina transcendental do método,* que desempenham papel decisivo.[16] O primeiro, envolve a limitação crítica das reivindicações da razão e a possibilidade de traduzi-las em conhecimentos válidos para além de suas possíveis formulações individuais. Os resultados preparados pela crítica nos permitem construir um sistema de raciocínio. Mas esta construção produz mais uma "casa de habitação" do que a torre que se eleva ao céu esperado. A casa, é claro, será espaçosa o suficiente para nossas necessidades, mas não alta o suficiente para dissolver todo aquele "sistema de ilusões e sofismas" (B, p. 739), que deriva de sua tendência natural de se empurrar para além dos limites da experiência possível. Os

[16] Uma contextualização do debate pós-kantiano do ponto de vista metodológico è dada por Förster, 2018, p. 162 e seg.

materiais preparados pela investigação da razão, "no que diz respeito a qualquer conhecimento puro a priori" (B, p. 869), são limitados. A "confusão das línguas" e a divergência entre os trabalhadores acerca do projeto da obra impõem a construção de uma "doutrina negativa", ou de uma disciplina capaz de "erguer um sistema de precaução, ou autoexame, ao qual nenhuma aparência ilusória de sofisticação é capaz de resistir, mas seja desmascarado, imediatamente, apesar de todo expediente para escapar dela" (B, p. 740).

O segundo momento envolve a possibilidade, rejeitada por Kant, de determinar os conteúdos da filosofia, independentemente da experiência e, apesar disso, para a experiência. Segundo Kant, a disciplina da razão deve ser exercida, sobretudo, no que diz respeito à vã esperança de que a filosofia se identifique com a matemática, tornando apodítica uma certeza que, em filosofia, só pode ser dogmática. Na filosofia não é possível, como na matemática, "construir". Ou seja, não é possível derivar seu objeto de um determinado conceito. Essa derivação pressupõe uma intuição não empírica. Mas em filosofia, "de todas as intuições, apenas a forma simples dos fenômenos é dada *a priori*, ou seja, o espaço e o tempo". A matéria, por outro lado, "só pode ser representada na percepção, portanto *a posteriori*".

A única exceção que diz respeito ao conceito em geral, "nos dá apenas a simples regra da síntese do que a percepção pode oferecer *a posteriori*; nunca, portanto, a intuição do objeto real, que deve ser necessariamente empírica" (B, p. 748).

O terceiro elemento tem a ver com a validade da aplicação desta conclusão em âmbito arquitetônico e envolve a necessidade de uma compreensão orgânica da relação entre a consciência do potencial da razão e a realização desta, em um sistema do conhecimento capaz de satisfazer também as aspirações práticas do ser humano. É verdade que, "no domínio da razão, o nosso saber em geral não pode constituir uma rapsódia, mas sim um sistema", isto é, "a unidade de um múltiplo do saber sob uma única ideia" (B, p. 860). Mas a articulação do sistema, a partir de uma ideia, fornece "*a priori* apenas o esboço (monograma)" que regula a multiplicidade essencial dos elementos da ideia. A existência desses elementos está, entretanto, sujeita à investigação da faculdade da razão, em relação a qualquer conhecimento puro *a priori*. A realização do sistema pressupõe uma preparação preliminar para o próprio sistema. Uma vez atuado o esquema, este deixa de funcionar e é reabsorvido na articulação das partes da ideia.[17] Ou seja, a definição do esquema parece colocar, para além da distinção entre propedêutica e realização do sistema, ou entre crítica e metafísica, uma terceira dimensão: a própria definição da regra que justifica uma fusão da crítica e da metafísica na filosofia pura.

[17] "A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático c chama-se *metafísica*; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão" (B, p. 869).

As passagens da *Doutrina transcendental do método* definem três constantes, em torno das quais se formam diferentes modelos de recepção do kantismo,[18] mas também momentos no desenvolvimento de pensadores específicos.[19] Prova disso é a oscilação interna do pensamento reinholdiano, segundo o qual, por um lado, a crítica de Kant teria resolvido todos os equívocos possíveis entre os filósofos, e descoberto princípios nos quais todas as dúvidas filosóficas encontrassem "uma resposta [...], que satisfaz, perfeitamente, a mente e o coração" (VNTVV, p. 57), mas, por outro lado, não teria sido capaz de fornecer um fundamento autêntico para a ciência filosófica (FS, XIV-XV).

Esse fundamento só pode ser obtido por outra ciência, a filosofia elementar, capaz de fundar a relação de reciprocidade entre a investigação dos instrumentos com os quais a razão pode ser realizada (crítica) e a realização da própria razão (metafísica). A criação desta nova ciência, no entanto, leva à descoberta de um fundamento que nos permite construir, para além de Kant, uma filosofia sobre o modelo da matemática, ou seja, a construção de um sistema de filosofia cujo princípio determina e coloca, através de si mesmo, os elementos que permitem o seu desenvolvimento concreto.[20]

A interpretação da definição kantiana da relação entre crítica e metafísica, que Reinhold irá oferecer segundo

[18] Uma apresentação mais ampla da questão é dada por De Boer, 2015.

[19] Uma leitura neste sentido com foco especial na questão do início da filosofia encontra-se em Asmuth, 2000. Sobre a primeira recepção de Kant cf. Bonelli Munegato, 1992.

[20] Cf. por exemplo, FS, p. 103. Sobre a importância deste aspecto na reflexão pós-kantiana cf. Breazeale, 2005; Breazeale, 1998; Wood, 2012.

tomo dos *Beyträge* de 1801-1802 (mas expressões semelhantes também são encontradas no *Beyträge* jenenses), é sintomática deste contexto e identifica retrospectivamente uma tomada de posição substancial. Com sua concepção da relação entre crítica e metafísica, Kant "permite que a crítica anteceda toda ciência verdadeira como sua condição". Segundo Reinhold este seria o motivo pelo qual a própria crítica "suscitou a necessidade de um primeiro princípio, sem o qual nenhuma ciência é possível e não se deve pensar" (BLU, II, p. 9). No entanto, apesar de ter recolhido os materiais que permitem satisfazer esta necessidade, não teria definido de forma clara e justificada sua utilização e disposição orgânica. Assim, ele teria paradoxalmente alimentado a tendência da filosofia de construir seus argumentos sobre fundamentos não suficientemente sólidos, sobre as quais filósofos de abordagens diferentes não chegaram a um acordo, pois os entendem conforme significados diferentes e arbitrários. E, assim, teria se colocado no ápice da filosofia eclética e popular (BLU, II, p. 1) caraterizada por uma identificação dos "oráculos" do entendimento comum, com o juízo filosófico, que, ao invés, teria que justificá-los e dar conta deles (FS, p. 53).

Alegações deste tipo, lidas à luz do desenvolvimento do pensamento jenense de Reinhold, põem pelo menos três níveis nos quais pode ser investigada a relação entre crítica e metafísica: (a) uma identificação entre investigação preliminar e *Crítica da razão pura*, que caracteriza sobretudo a introdução e o primeiro livro do *Versuch*, em que a *Crítica* é vista como o lugar fundamental para esclarecer a função do criticismo, na recomposição das

controvérsias filosóficas, mas também como um instrumento filosófico provisório fadado a uma sublimação, no desenvolvimento da filosofia elementar; (b) uma reformulação dos pressupostos da crítica à luz da filosofia elementar, entendida como *Philosophie ohne Beynahmen*, uma filosofia sem atributos, e como ciência capaz de explicar a relação entre crítica e metafísica estabelecida por Kant, típica sobretudo nos *Beiträge* de 1790; (c) uma revisão desta reformulação à luz de um aprofundamento da filosofia elementar que leva à tona a função constitutiva do senso comum, que emerge em especial no II tomo dos *Beiträge* de 1794.

Estas diferentes dimensões da relação entre crítica e metafísica (na filosofia elementar), que são esclarecidas repetidamente e de diferentes pontos de vista no Reinhold jenense, não eliminam a tensão gerada entre crítica, metafísica e filosofia elementar. Mais do que isso, eles a constituem como uma força motriz, que tem duas saídas não necessariamente contrapostas: uma virada da crítica filosófica para uma crítica da filosofia e uma necessidade mais marcada de diferenciar e ao mesmo tempo entrelaçar razão, filosofia e entendimento comum.

2 A SUBLIMAÇÃO DA CRÍTICA NA FILOSOFIA ELEMENTAR

Reinhold, como se sabe, representa um ponto de inflexão na recepção da primeira crítica, libertando-a dos preconceitos ligados aos seus tecnicismos e mostrando seu impacto na reconfiguração da vida, em virtude das

ideias da metafísica.[21] Acima de tudo, ele esclarece como a construção de discursos justificados ou, melhor, fundamentados, representa a base de uma conduta existencial e eticamente qualificada, que transcenda os limites do filosofar teórico e se torne uma atitude fundamental perante o mundo que conhecemos e no qual atuamos.[22] Este mérito está intrinsecamente ligado à sua ideia de filosofia, que oscila entre a necessidade manifestada, sobretudo, nos primeiros escritos, e típica da *Aufklärung,* ou seja*, a* de esclarecer os conceitos fundamentais de direito, religião e moralidade, e a que aparece desde os inícios de Jena, de construir uma filosofia como ciência rigorosa. Nesse contexto, o filósofo parece partir do primeiro dos pontos da doutrina transcendental do método que mencionamos: a confusão das linguagens e o desacordo entre os trabalhadores acerca do projeto de um grande edifício filosófico universal. Kant havia limitado esse empreendimento por meio de uma disciplina da razão. Reinhold não recusa esta limitação. No entanto, a desenvolve-a em um sentido diferente. Ele se propõe como objetivo "fazer total justiça a todas as seitas filosóficas do passado", entendendo aquela "verdade que está contida nos respectivos princípios fundamentais de cada sistema, excluindo o falso" e erigindo assim "um sistema que faria tornar possível encontrar para cada pensador o que ele viu corretamente do seu ponto de observação" (VNTVV,

[21] Sobre a primeira recepção reinholdiana de Kant cf. Pupi, 1964; Fabbianelli 2011; Marx, 2014.

[22] Cf. a respeito Ivaldo, 2012, que reconstrói o percurso de formação da visão reinholdiana à luz da unidade entre atuação prática e justificação teórica da estrutura da razão. Sobre a dimensão prática da filosofia elementar cf. também Lazzari, 2003.

p. 22-23). A crítica kantiana da razão certamente desempenha um papel decisivo nesse sentido. Na verdade, certamente, tem a função de despertar a necessidade da construção de um edifício filosófico capaz de fazer todas elas chegarem a um acordo. Ele satisfaz as demandas do ceticismo, na medida em que declara que a representação depende da sensação. Atende às necessidades do empirismo, na medida em que fundamenta a realidade da representação na experiência. E atende às necessidades do racionalismo, na medida em que declara que o elemento universal do conhecimento não pode provir da experiência, mas deve ser, em certo sentido, inato ou *a priori* (FS, p. 66).

No entanto, não é suficiente destacar os resultados da crítica kantiana da razão como um lugar onde todas as dúvidas filosóficas são resolvidas "de uma forma que satisfaça a mente e o coração e como uma revolução imparável no campo da filosofia" (VNTVV, p. 57). A tentativa de fixar os resultados da revolução kantiana, independentemente de suas premissas, "para religá-los a convicções já presentes e tornar visível sua conexão com as necessidades científicas e morais mais essenciais de nosso tempo", realizada, sobretudo, no primeiro tomo das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, parece chegar a um impasse. Paradoxalmente, as próprias formulações kantianas alimentariam esses mal-entendidos. A ambiguidade da linguagem utilizada na *Crítica*, de fato, pode ser dobrada de acordo com os pressupostos das diferentes seitas filosóficas, que seriam capazes de dar-lhe uma interpretação coerente, sem com isso se livrar da visão

parcial que, necessariamente, colocá-la-ia em oposição a todos os outros (VNTVV, p. 62, 3, 43).

A crítica kantiana teria, portanto, uma função provisória. É, certamente, uma "primeira tentativa", e bem-sucedida, "de formular princípios universalmente válidos para toda a filosofia". Apresenta todos os sinais exteriores que podem ser atribuídos àquela filosofia que reforma as restantes. Mas que o seja de verdade tem que ser demonstrado (VNTVV, p. 40-41). E isso é possível por meio de uma "nova tentativa" na direção oposta. Não descendo "fácil e hilariamente do universal para o particular [...] de princípios fundamentais, não investigados, mas tomados como certos", mas "partindo de afirmações que nenhuma seita pode duvidar", para que o elemento "*mais universal* disponível para a filosofia do passado" se torne um ponto de partida, a partir do qual se eleve "[...] até a *fronteira de tudo o que é compreensível*" (VNTVV, p. 24-25).[23] Desse modo, a reformulação dos pressupostos da crítica da razão implicaria a transformação dos princípios universalmente válidos, aos quais alude em *princípios universalmente compreendidos como válidos* (VNTVV, p. 62), independentemente da especificidade de cada grupo filosófico e capaz de fazer "justiça completa a cada seita filosófica do passado", até a construção de um "sistema" que permite a cada pensador redescobrir o que "viu bem desde o seu ponto de observação" (VNTVV, p. 22).

Essa construção passa, antes de tudo, por um esclarecimento imanente das estruturas internas da *bisherigen*

[23] Sobre este aspecto do método reinholdiano e sobre a sua relação crítica com Kant cf. Baum, 2004.

Metaphysik, que tem como objetivo pôr a questão acerca do que um princípio da filosofia pode significar para si mesmo. Entre o *Versuch* e a *Fundamentschrift*, Reinhold desenvolve esse ponto constantemente. No escrito de 1791, ele traz a crítica da razão novamente à necessidade de um fundamento adicional na filosofia elementar, como uma ciência capaz de encontrar os princípios comuns a todas as ciências particulares. O "fundamento" do conhecimento filosófico, de fato, só pode ser articulado por meio de um *Grundsatz*, ou seja, através de um princípio. Este princípio deve explicar como a tese kantiana, de acordo com a qual a investigação dos princípios da faculdade do conhecimento deve ser imanente a esta e nada pressupor externo a ela (VNTVV, p. 48), pode ser justificado, com base em um conceito de representação (VNTVV, p. 62), entendido não como reprodução das características do objeto nem como o resultado de uma elaboração subjetiva ou de uma força representativa (FS, p. 16). Mais do que isso, a representação é a pura forma pela qual o sujeito acessa o mundo, definida pela consciência como lugar em que os elementos que a caracterizam (sujeito, objeto e própria representação) são postos em relação (VNTVV, p. 66).[24]

O pressuposto para alcançar essa ascensão, para além da *Crítica da razão*, às suas premissas é a compreensão da forma da filosofia como produto do espírito humano e, em particular, como um conceito que engloba apenas o que lhe é verdadeiramente universal e necessário a ele

[24] A respeito Selling, 1938, p. 58-59 e a reconstrução da gênese do princípio de consciência na reflexão filosófica de Reinhold entre 1785 e 1789 dada por Lazzari, 2004.

(VNTVV, p. 23-24), e como expressão de tudo o que acontece na consciência (VNTVV, p. 110). Até porque "antes da consciência não existem conceitos de representação, objeto e sujeito; e esses conceitos são originalmente possíveis apenas por meio da consciência" (VNTVV, p. 113). Mas essa ascensão implica uma compreensão da crítica como o produto de uma manifestação histórica da ciência filosófica, na qual, entretanto, a teoria da representação deve afixar seu próprio e independente selo de autenticidade e legitimidade (VNTVV, p. 67). A *Crítica* passa assim a ocupar uma posição intermediária entre a teoria da representação e a metafísica, mas, ao mesmo tempo, é posta em uma dimensão que as precede. O desenvolvimento da teoria da representação, de fato, não pode ocorrer, "em termos de hiperfísica ou metafísica, mas, sim, de crítica" (VNTVV, p. 48). Ou seja, não deve "ser realizado através de dados a serem buscados fora do âmbito do cognoscível, nem dentro dele [...] mas no território que se estende ao seu redor", que é justamente aquele descoberto por Kant, mas no qual "até agora não se trabalhou o suficiente" (VNTVV, p. 47-48). A *Crítica da razão*, de fato, resolve o problema da possibilidade de experiência por meio de uma investigação da "possibilidade da ciência *dos objetos em sentido próprio*, isto é, daqueles objetos que, na consciência, se distinguem de todas as representações simples" (FS, p. 63). Mas com a resolução do problema da correspondência entre objeto e representação, Kant só encontraria a possibilidade de uma metafísica das coisas, restringindo o campo da metafísica ao de uma metafísica de natureza sensível, ou

seja, de uma ciência dos traços necessários e universais de experiência (FS, p. 64).[25] Sem uma adequada fundamentação dessa posição, o movimento da kantiana *Crítica da razão* se desenvolve segundo uma dinâmica que também caracteriza as seitas filosóficas que a equivocam e se apropriam dela sem entendê-la corretamente (VNTVV, p. 18). Assim, para Reinhold, a crítica é definida por dois níveis. Como produto do desenvolvimento histórico da razão, ela desempenha papel essencial.[26] Representa um momento preparatório essencial para a escavação imanente nos pressupostos da *bisherigen Metaphysik*; fornece as ferramentas para realizá-la e, acima de tudo, estimula a necessidade de realizá-la. Do ponto de vista teórico, no entanto, não oferece o desenvolvimento sistemático de uma filosofia consequente, fundada em um único princípio. Se é verdade que sem a crítica da razão "a filosofia elementar nunca teria sido descoberta", é igualmente verdade que "o trabalho da filosofia crítica só poderia,

[25] Zöller, 2000, p. 133 justifica a possibilidade de repensar Kant na forma a seguir: "A restrição originaria do idealismo transcendental à teoria da sensibilidade em Kant é, então, evidente no fato de que ele não recorre a formulações, tais como 'sistema do idealismo transcendental´, para caracterizar seu projeto geral de uma crítica da razão. As reflexões extensas de Kant acerca da arquitetônica da filosofia em geral e a sobre a filosofia crítica em particular não reportam uma específica terminologia idealista. Para Kant, o idealismo transcendental é um´conceito doutrinal´ (*Lehrbegriff*), que objetiva dar conta do estatuto peculiar do espaço e do tempo como formas representativas não discursivas e mesmo assim a priori".

[26] A função essencial do momento histórico-factual é sublinhada por Reinhold já em abertura da *Fundamentschrift*, ao alegar que "a filosofia não precede o empreendimento da razão, mas o segue" (FS, p. 10), a ser interpretado, não apenas como expressão de uma ideia de progresso linear, mas, como reflexo de uma concepção da razão como operacionalidade que precisa ser articula concretamente, em tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia. Uma interpretação teórica desta articulação foi dada por Lauth, 1984, p. 17. Sobre a história da filosofia em Reinhold cf. Valenza, 2018 e Valenza, 1994.

e também deveria, ser encerrado com o pensamento fundamental da representação", o que, ao mesmo tempo, remove a crítica enquanto tal e a sublima na "ciência dos fundamentos da filosofia ou filosofia elementar", que a precede (FS, p. 104-105).

3 A ASSIMILAÇÃO DA CRÍTICA NA FILOSOFIA ELEMENTAR

Na verdade, a parcialidade teórica da *Crítica da razão* estaria implícita justamente na definição kantiana da relação entre crítica e metafísica, dada na *Doutrina transcendental do método*. A famosa passagem de B, 869 em que Kant integra no "sistema da razão pura" a propedêutica, entendida como um exercício preliminar, e "todo o conhecimento filosófico (verdadeiro ou aparente) em sua conexão sistemática" (isto é, metafísica) deixaria em aberto dois problemas. O primeiro tem a ver exatamente com a possibilidade de assimilar, uma vez realizado, um sistema de filosofia pura, crítica e metafísica na própria metafísica. Kant argumenta que o termo *metafísica* "pode ser dado a toda a filosofia pura, incluindo a crítica, para reunir em um todo a busca do que é cognoscível a priori e a exposição do que constitui o sistema de conhecimento filosófico puro desta espécie, distinta de qualquer uso empírico da razão, bem como de qualquer uso matemático" (B, p. 869). O segundo problema tem a ver com a maneira como Kant deseja alcançar essa integração. Já mencionamos o fato de que, na linguagem da *Arquitetônica,* a realização de um sistema da razão é possível, por meio de um monograma, como a realização de uma ideia (B, p. 833), ou seja, de uma imagem ou de um "esquema de

conceitos sensíveis" (B, p. 181). Mas esta imagem é apenas provisória, na medida em que, no caso de um monograma, e ao contrário dos esquemas de conceitos puros, as imagens definidas "devem estar sempre ligadas a conceitos por meio de um esquema que designam e ao qual, por si mesmas, não são completamente adequadas".[27] Este caráter provisório do monograma justificaria a crítica reinholdiana feita na *Fundamentschrift*. Na perspectiva de Kant, a constituição da metafísica ficaria em aberto, limitando-se à mera apresentação de um projeto que não conhece uma realização efetiva.

Não é por acaso que, ainda na *Fundamentschrift*, Reinhold afirme que "a fundação de um edifício deve, sem dúvida, ser precedida pela ideia da finalidade e do caráter, determinados por esta finalidade, do próprio edifício. Este último, porém, não pode ser construído, muito menos habitado, antes da fundação" (FS, XV). Na verdade, até a filosofia não conhecer um fundamento autêntico, "o curso da razão filosófica" permanece "um procedimento sem conhecimento da meta que poderia alcançar" e se reduz a uma "descoberta geral de um último e sólido elo que sustenta tudo o que tem que ser concordado ou é concordado, sujeito à instabilidade incessante", assim como ao "dogmatismo dos pensadores individuais" (FS, p. 10-11). O que o modelo kantiano de uma metafísica formada a partir de um monograma parece deixar em aberto é justamente a possibilidade de construí-la não mais a partir do "objeto da experiência, que é cognoscível

[27] Em outras palavras, no monograma estariam exemplificados, apenas, o procedimento ou a regra para a realização da ideia. A respeito cf. Eco, 1997, p. 76-78.

a posteriori, na medida em que é representado por meio de determinadas formas a priori de representações e conceitos sensíveis", mas "a partir dessas próprias formas, como o que é originalmente cognoscível a priori e, portanto, não mais a partir de uma metafísica de natureza sensível, mas de uma ciência da faculdade que a constitui" (FS, p. 71). A ideia kantiana de metafísica, de fato, pressupõe a dimensão empírica do conhecimento objetivo. Sentimos a necessidade de constituir uma metafísica, na medida em que sentimos a necessidade de transcender a dimensão empírica.

Por isso "a metafísica da razão especulativa é à qual se dá, em sentido estrito, o nome de metafísica". A metafísica dos costumes, na medida em que "nenhuma antropologia (isto é, nenhuma condição empírica) se encontra em sua base", seria metafísica em si mesma e não precisaria, pelo menos "por enquanto", de uma limitação de suas reivindicações, no que diz respeito ao uso da razão a ela ligada (B, p. 870). Assim, Reinhold pode argumentar, no ensaio "Sobre a relação da teoria da faculdade representativa com a crítica da razão pura", publicado no primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790, que a identificação da metafísica e da ciência do supersensível pressupõe uma diferenciação deste último, do sensível e do intelectual, ele também teria delimitado implícita e indevidamente o objetivo kantiano. Kant teria descoberto as formas das representações, mas as teria desenvolvido, ou seja, teria definido suas implicações analíticas, exclusivamente de acordo com sua finalidade, limitando-se a encontrar na representação um instrumento para distinguir o fenôme-

no da coisa em si (BBMP, I, p. 191). No entanto, "na medida em que ultrapassava o seu âmbito", a *Crítica da razão* não teria se questionado sobre o que teriam em comum o conhecimento *a priori* e o conhecimento a *posteriori* e, consequentemente, não teria sido capaz de determinar a diferença total entre a capacidade de conhecer *a priori* e a de conhecer *a posteriori*, ou entre a faculdade de conhecer o puro e o sensível, isto é, "entre aquela faculdade de saber que recebe sua matéria da sensibilidade e aquela que a recebe da razão". Todas essas questões, para Reinhold, podem ser respondidas em uma "ciência do futuro", isto é, na filosofia elementar (BBMP, I, p. 192). Partindo de uma extensão da análise kantiana do conceito de representação, esta reconfigura o "monograma" que regula a relação entre crítica e metafísica, como esquema. Em outras palavras, a relação entre crítica e metafísica não seria regulada apenas provisoriamente, mas deduzida de uma unidade original e puramente formal, e definida em função de determinações do sentido interno.[28]

[28] Cf. BBMP, I, p. 172-173. Trata-se de um movimento que reflete a forma como Kant diferencia entre esquema e monograma em B, 181: "Só poderemos dizer que *a imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e que o *esquema* de conceitos sensíveis (como das I figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens; estas, porém, têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas inteiramente adequadas. Pelo contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme à unidade da apercepção".

A filosofia elementar exibe assim um fundamento do conhecimento filosófico e consegue obter antes de tudo uma metafísica como filosofia teórica, que mostra como os objetos que podem ser conhecidos *a posteriori* são fenômenos, e aqueles que podem ser conhecidos *a priori* são formas da representação, colocando, respectivamente, as formas de cognoscibilidade e as formas das ideias. E, a partir das formas das ideias, conseguiria derivar tanto as especificações da metafísica superior (psicologia racional, cosmologia, teologia e ontologia), como a maneira pela qual as ideias podem ser usadas tanto no campo da experiência quanto no campo da moralidade. Desse modo, a filosofia elementar vai além do ponto de vista da crítica da razão, chegando a estabelecer "os princípios fundamentais não apenas da *metafísica da natureza* – que sob esta denominação os kantianos não se distinguem suficientemente da metafísica dos sensíveis e natureza supra-sensível, contrastando-a com a única metafísica dos costumes e limitando-a aos objetos ou fenômenos cognoscíveis – mas também da metafísica em geral, da metafísica dos objetos cognoscíveis e da metafísica dos objetos supra-sensíveis que certamente são apenas pensáveis, e, contudo, necessariamente pensável" (FS, p. 121-122).

Não animada pelo objetivo de definir as condições de possibilidade do conhecimento, mas por determinar a representabilidade dos objetos, a teoria da faculdade representativa define um espectro mais amplo e profundo do que o determinado pela crítica da razão. Mais amplo, porque a teoria da faculdade representativa pesquisa

"sensibilidade, entendimento e razão, absolutamente não no que diz respeito ao que pode ser conhecido por meio deles, e menos ainda no que diz respeito ao que só pode ser conhecido objetivamente por meio deles, mas no que diz respeito ao que pode ser representado por eles". Isso significa que as formas representativas são formas de conhecer apenas, se colocadas em relação ao objeto a elas ligado, enquanto "se relacionadas ao *sujeito*, são *formas determinadas do desejar*" (BBMP, I, p. 192), com a possibilidade imediata de incluir no horizonte da metafísica também a metafísica dos costumes que Kant havia, ainda que temporariamente, excluído do âmbito da filosofia pura. Mais profundo, porque o dispositivo da filosofia elementar, caracterizado pela dupla referência da representação ao sujeito e ao objeto,[29] permite que a teoria que a tematiza "desenvolva" três lados: o ligado ao seu objeto, o ligado ao seu sujeito e o ligado à relação de ambos na consciência. Assim, enquanto o princípio kantiano da possibilidade da experiência pressupõe o que a constitui (ou seja, o dar-se de um objeto na intuição sensível), e apenas indiretamente coloca o problema da natureza da representação, o princípio da filosofia elementar leva de volta à constituição de formas representativas de ações

[29] Sobre a impossibilidade de reconduzir o conceito de representação a um efeito do seu sujeito ou do seu objeto, e sobre a necessidade de entendê-la como forma que permite chegar à consciência de ambos, Reinhold é muito claro no § 5 da *Fundamentallehre* (BBMP, I, 117-119). De forma igualmente clara, respectivamente no § 2 (BBMP, I, p. 114) e no § 8 (BBMP, I, p. 122-123), Reinhold explica que o conceito de mera representação, posto na base da filosofia elementar, não pode ser obtido, nem por abstração de representações dadas, nem compreendido como efeito de uma força representativa. A força representativa se expressaria (ou seja, chegaria à consciência) através do seu efeito (ou seja, através da representação) e não antes disso.

dadas imediatamente com a consciência: referir, conectar e distinguir, a partir do qual a possibilidade da experiência pode, em um momento posterior, ser deduzida. Segue-se que o princípio da filosofia elementar é imediatamente fundado na possibilidade da consciência: é baseado em ações que definem a própria consciência, e as quais fundaram a experiência, mas não a pressupõem. O fato de essas ações serem imediatas e se apresentarem na consciência, sem a necessidade de recorrerem à intuição empírica, torna o princípio da consciência, bem como seus componentes, imediatamente evidentes (BBMP, I, p. 195-196).[30] Até esse ponto, a filosofia elementar teria assimilado plenamente em si as descobertas da crítica da razão, a teria incluído e integrado como um momento essencial no desenvolvimento da razão e teria organizado seus resultados em um sistema unitário e plenamente fundado.

Obviamente, esse desenvolvimento se baseia, por sua vez, em um pressuposto, que não é transcendental, mas histórico: "antes que o conceito de representação em geral possa ser desenvolvido", escreve Reinhold no ensaio sobre a *Relação da teoria da faculdade representativa com a crítica da razão pura*, "os conceitos de representação sensível, de conceito e da ideia devem ser desenvolvidos; e só por isso se pode dizer que esses conceitos o precedem e tornam possível a sua descoberta e desenvolvimento" (BBMP, I, p. 189-190). Mas, para que esses conceitos se desenvolvam e, a partir destes, cheguem ao conceito de representação, eles devem, em certo sentido,

[30] A respeito cf. Breazeale, 2005.

ser oferecidos à reflexão filosófica. É verdade, portanto, que "a Crítica da razão, não apenas não proporcionou um primeiro princípio à filosofia, à ciência da faculdade representativa" e nem mesmo à teoria da faculdade cognitiva, bem como à "da sensibilidade, do entendimento e da razão "(BBMP, I, p. 190).

Assim como é verdade que Kant, não tendo definido o gênero "representação", deixou indeterminado o que tornaria entendimento, conceito e ideia espécies dela (BBMP, I, p. 187). Mas é igualmente verdade que apenas sua operação de purificação preliminar oferece todos os elementos para efetivar aquela "decomposição", a partir da qual o desenvolvimento do conceito de representação pode acontecer (BBMP, I, p. 189-190). Embora a filosofia elementar consiga fundar as premissas da crítica da razão (B, I, p. 225), sua assimilação da crítica é estimulada pelo próprio fato da crítica, que, em certo sentido, a torna possível.

4 O ESCLARECIMENTO DA METAFÍSICA

Também poder-se-ia dizer que esta conclusão de Reinhold representa uma crítica moderada de Kant, ao invés de uma verdadeira superação.[31] Entretanto, mais do que uma expressão do respeito de Reinhold por Kant, ou um reconhecimento da insuperabilidade teórica da perspectiva da crítica constituída por este, trata-se de uma tomada de posição diante das questões sintetizadas de forma mais clara em 1795 por Niethammer no ensaio, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an*

[31] Esta é a opinião de Bondeli, 2011, p. XVI.

die Philosophie.[32] Aqui, o diretor do *Philosophische Journal*, no qual o texto aparece, explica como "os defensores da crítica" tentaram demonstrar de um ponto de vista superior a premissa fundamental da crítica, ou seja, "que a experiência é". No entanto, "exatamente no momento em que a filosofia teria desejado elevar-se a um ponto de vista superior", ela foi mais uma vez mergulhada no abismo do ceticismo, que, de acordo com Niethammer, se enraíza onde a filosofia falha em demonstrar a integridade de suas deduções e a necessidade dos elementos que emergem de suas descrições. A fundação realizada pela crítica busca assimilar a crítica à metafísica. Porém, uma filosofia incapaz de justificar os pressupostos factuais do filosofar, expressos pelas exigências do senso comum, "senão subordinando-os a uma ou a outra [isto é, assimilando a filosofia ao senso comum, ou assimilando este último à filosofia, F. F.] e quer forçar o entendimento a representar esta primeira metade, para o benefício do outro, como inválida, sem sentido e assim por diante, não desfez o nó que os amarra", mas o cortou. Em outras palavras, ela não deu unidade ao nosso conhecimento científico, "apenas violentamente categorizou as suas diversas partes, sem fazer o que é prescrito ou imaginado que ela faça" (Niethammer, 1795, p. 11-12).

É uma passagem muito fecunda que, para além das referências explícitas a Fichte e das dificuldades da reflexão de Reinhold, destacadas por Diez,[33] parece sintetizar

[32] A respeito e sobre este texto de Niethammer cf. Fincham, 2005 e Franks, 2005.

[33] Cf. para entender o sentido dessas objeções, a carta de Reinhold a Erhard, do 18 de junho de 1792, in Diez, 1997, p. 911-914, em especial p. 912-913. Para uma discussão aprofundada deste trecho cf. Henrich, 1991, p. 242;

o ponto de vista a partir do qual se move o segundo tomo dos *Beiträge* reinholdianos de 1794. Precisamente no ensaio de abertura, dedicado à relação entre o entendimento comum e a razão filosofante, aparece clara a tendência de Reinhold a compreender a filosofia elementar como uma ferramenta para entender a raiz que une o entendimento comum e a reflexão filosófica.[34] Entre a razão filosófica e o entendimento comum não haveria separação ou subordinação. Ambos remeteriam a uma origem comum, atestada justamente pela expressão *gemeiner Verstand*, que os determinaria como diferentes faculdades, para articular as leis de uma única força de pensamento (BBMP, II, p. 9). O entendimento seria, a rigor, definido pela faculdade de criar, a partir da relação imediata com as representações sensíveis, novas representações, que têm o poder de ligá-las.

A razão seria essencialmente compreensível como aquela faculdade da força do pensamento que lida com representações supersensíveis e produz novas representações, chamadas de ideias, que podem ser colocadas em uma relação indireta ou com objetos externos, através das formas de sensibilidade, ou com o sujeito representante, através de um fato de experiência interna. Posta em relação à experiência, a razão, que a ela se vincula por meio de conceitos, é indevidamente definida como entendimento, comum ao não filósofo e ao filósofo, mas vulgar, e utilizada pelo não filósofo em função da busca

---

Fincham, 2005, p. 308-309, que retoma as considerações de Henrich e Stamm, 1995, p. 219-223.

[34] Cf. para uma reconstrução detalhada deste texto de Reinhold, Imhof, 2018.

de fundamentos de experiência sem sair deste último. A razão em sentido pleno, de fato, se eleva acima da experiência e busca seus fundamentos, sem se deter nas causas próximas. Nesse sentido, a razão não é "entendimento em sentido estrito, ligado à sensibilidade", mas "depende exclusivamente de sua autonomia" e só neste sentido pode ser chamada de razão filosófica (BBMP, II, p. 10). Em sua busca, a razão pode, portanto, se esforçar para encontrar tais fundamentos no sujeito representante e, assim, obter fundamentos compreensíveis e transcendentais, ou nas coisas que constituem a própria experiência, e conseguir fundamentos incompreensíveis e transcendentes (BBMP, II, p. 11). Os fundamentos transcendentais podem, portanto, ser definidos como fundamentos absolutos da experiência, já que escapam ao regresso ao infinito que caracteriza o empirismo e são dados antes e, independentemente, deste e o constituem como dependente de formas puramente subjetivas. Enquanto os fundamentos relativos são tais, na medida em que são encontrados na experiência e aparecem como consequência ou dos fundamentos transcendentais dados *a priori* no sujeito ou como fundamentos empíricos externos ao sujeito. Finalmente, os últimos são compreensíveis como fundamentos *a posteriori* últimos ou *a priori* como consequências dos fundamentos transcendentais (BBMP, II, p. 13). Assim, enquanto o entendimento, por conta da sua própria estrutura, se contenta em ficar nos fundamentos próximos, em buscar os fundamentos últimos e evitar proceder ao acaso, a razão deve determinar sua forma de antemão. E, por isso, "às vezes os trocou por outros

transcendentes e empíricos", dando origem a grupos filosóficos diferentes e conflitantes. Mas, precisamente porque os diferentes grupos filosóficos estavam em conflito e divergiam uns com os outros, eles não teriam fornecido fundamentos autênticos. Se os grupos filosóficos são diferentes, os fundamentos que aduzem são relativos. Se eles estão em conflito os uns com os outros, os fundamentos que aduzem não podem ser totalmente justificados e, portanto, são transcendentes. Em ambos os casos, a trajetória filosófica destes grupos não reflete um uso autêntico da razão filosófica. Assim, enquanto as seitas filosóficas perdem de vista os fundamentos últimos concebíveis (fundamentos transcendentais), estes sempre estiveram presentes no espírito humano, ou seja, não dependem de um cenário ou de uma visão filosófica específica que os compreenda e indicam a razão do que é imutável e puramente verdadeiro no espírito humano, além de interpretações, mal-entendidos, imperfeições ou erros. Mais do que subordinado à razão filosófica, o entendimento comum parece ao mesmo tempo ignorar e preservar os fundamentos transcendentais (BBMP, II, p. 17). Ele os ignora, porque não sente a necessidade de se elevar a eles. Ele os guarda porque essa ignorância o impede de confiar em todas as artimanhas filosóficas, na base da sua compreensão falha. Na medida em que é saudável (ou seja, expressa uma força de pensamento ligada à busca das leis imutáveis da experiência), o entendimento comum tem mais sentido da razão filosófica (ou seja, da aplicação desta força de pensamento na busca de fundamentos além da experiência), pelo menos até

que essa aplicação do pensamento tenha sido garantida por princípios estritamente científicos, que não deixam espaço para mal-entendidos. Também nesse perfil, o primeiro passo para a descoberta de autênticos fundamentos transcendentais teria sido dado por Kant. Ele teria a capacidade de diferenciar fundamentos concebíveis dos transcendentes e encontrá-los, não na própria experiência, nem fora de qualquer experiência possível, mas no sujeito representante "e, portanto, na possibilidade muito determinada da experiência, na medida em que isso depende do sujeito" (BBMP, II, p. 15). De fato, na *Crítica da razão pura,* as formas das representações sensíveis, do entendimento e da razão como "dependentes do sujeito" teriam sido descobertas e teriam sido trazidas de volta às leis imutáveis da faculdade da sensibilidade, do entendimento e da razão, a serem pressupostos para a possibilidade da experiência (BBMP, II, p. 16). No entanto, Kant teria apenas "descoberto" essas formas,[35] porque, firme no pressuposto da experiência sensível, ele apenas as teria tornado explícitas como operações do entendimento comum, mas não teria sido capaz de trazê-las de volta ao fundamento original da consciência. Em particular, e como Reinhold explica no ensaio de *Beiyträge* II sobre os fundamentos da metafísica, a descoberta kantiana deve ser integrada e confirmada por uma teoria da faculdade representativa que reconstrói as formas de representações à luz da forma da representação em geral, entendida como a unidade produzida pelo múltiplo dado, respectivamente nas impressões sensíveis, das represen-

[35] Cf. Imhof, 2018, p. 580.

tações e das ações sensíveis do espírito humano (BBMP, II, p. 65) e que permita reconstruir, do ponto de vista da teoria da representação, esse conjunto de "cosmogonías" que caracterizaram as diversas tentativas da *bisherigen Metaphysik* (BBMP, II, p. 51), com base, não em uma ordem arbitrária, ditada, não pelos fins pessoais do filósofo, mas sim pela "ordem real das coisas" (BBMP, II, p. 52-53).

No que diz respeito à possibilidade dessa configuração, é a própria descoberta de Kant que indica que a metafísica resultante "não é a filosofia primeira, isto é, a ciência dos fundamentos cognitivos últimos do conhecimento humano", mas que esta "pressupõe outra ciência [...] que tem por objeto a faculdade transcendental do espírito e que é [...] pura *filosofia elementar*" (BBMP, II, p. 96). Do ponto de vista deste último, "a metafísica não é mais a [...] ciência das coisas" como são em si mesmas, mas, sim, a ciência das coisas como se configuram à luz da faculdade transcendental de representação e para esta ciência dos traços transcendentais dos fenômenos e dos entes pensáveis", ou seja, ciência das determinações que tornam a experiência possível, mas ao mesmo tempo, antecipando-a, não são dadas com ela (BBMP, II, p. 97). Em qualquer caso, isso não é o resultado de abstrações arbitrárias ou inventadas pelo sujeito, mas o resultado de uma decomposição e de um desenvolvimento da estrutura originalmente representativa da consciência (BBMP, II, p. 97). Assim, uma vez que os traços metafísicos a que Reinhold se refere nada mais são do que "as formas das representações fundadas na faculdade representativa", "mesmo a ciência dessas formas, apresentadas tanto

na *Crítica da Razão Pura* como na filosofia elementar, pode ser chamada de metafísica em um sentido amplo e, então, metafísica significa *filosofia transcendental em geral*" (BBMP, II, p. 98). Estritamente falando, entretanto, tanto a crítica da razão quanto a filosofia elementar são *propedêuticas*. A metafísica é a ciência do objeto real (BBMP, II, p. 98) e a representabilidade deste é apenas um traço acidental (BBMP, II, p. 98-99).

E o são porque a filosofia crítica e, ainda mais, a filosofia elementar contribuem, através do desenvolvimento da forma representativa, a definir a constituição necessária do objeto que, entendido em função da sua representabilidade, pode ser visto não apenas como objeto físico, mas também como objeto numênico, superando assim a limitação da metafísica àquela do objeto sensível imposta por Kant (B, II, p. 99-100).

Nesse sentido, não se pode dizer que a reflexão de Reinhold sobre a consciência comum possa ter representado uma mudança radical na metodologia de Reinhold nos anos de Jena. O entendimento comum fornece um material com o qual a crítica da razão e a filosofia elementar são capazes de explicitar as estruturas de uma maneira progressivamente justificada. Nesse perfil, a relação entre crítica e filosofia elementar parece ser, ao invés de subordinada, coordenada.

Esta conclusão não parece eliminar o problema da circularidade que se gera, para usar uma expressão reinholdiana, entre uma concepção da crítica como uma reforma da metafísica e uma concepção da crítica como

uma revolução na metafísica (*Auswahl*, II, p. 245), isto é, entre a necessidade sentida a nível pré-filosófico de uma filosofia como uma ciência rigorosa (ou seja, da relevância existencial de um argumentar justificado) e o fato de que essa necessidade encontra seu significado e legitimidade apenas à luz de uma filosofia desenvolvida, que reflete, justamente, um uso da razão distinto do empírico. Ao manter viva esta circularidade, mesmo cruzando o senso comum, Reinhold certamente estabelece as bases para uma marginalização da crítica, em relação ao desenvolvimento da filosofia elementar, que tem como resultado a identificação da filosofia com a ciência das representações acompanhadas pelo sentimento de necessidade, que encontramos no Fichte na *Erste Einleitung* (GA, I, 4, p. 187) e que implica uma limitação metacrítica das reivindicações da filosofia na definição das condições do conhecimento, em função de algo que o sustenta, mas que, ao mesmo tempo, resiste a ele (Zöller, 2000, p. 143). Por outro lado, porém, e precisamente neste sentido, essa abertura parece apontar, já na fase jenense do pensamento de Reinhold, a necessidade de diferenciar, no desenvolvimento da ciência filosófica, a especulação do senso comum em função de uma mais clara harmonização das convicções deste último com os resultados da filosofia. A partir da adesão de Reinhold ao realismo racional, esse aspecto aparece com toda sua clareza.[36] Mas o estudo das oscilações reinholdianas, na definição da relação entre crítica e metafísica (e filosofia elemen-

[36] Esta temática foi desenvolvida com o intuito de investigar as razões do afastamento reinholdiano da doutrina da ciência de Fichte, por Valenza, 2003, p. 145-160 e p. 161-176 e Valenza, 2005.

tar), nos permite construir um horizonte mais amplo, no qual podemos inseri-lo.

5 FILOSOFIA E CONSCIÊNCIA COMUM

De fato, atribuir ao entendimento comum um conteúdo, por assim dizer, positivo em relação à filosofia significa torná-lo garantia ontológica de todo nosso acesso ao real. Por outro lado, atribuir à filosofia a capacidade e a tarefa fundamental de explicar o real a que é possível acessar, pelo entendimento comum também, significa atribuir a ela uma função epistemológica fundamental: a filosofia não tem nada a ver com a estrutura ontológica do que ela compreende, mas apenas com a acessibilidade da consciência ao mundo, com as suas condições de possibilidade. Isto leva Reinhold para uma revisão do sistema da filosofia elementar. "Me dei conta", escreve o filósofo a Baggesen em 3 de fevereiro de 1797, "que estava deixando que o transcendental e o empírico se pressupusessem reciprocamente, sem ter pensado ao princípio da conexão entre eles e da diferenciação de que depende toda a forma da filosofia como ciência". Fichte teria, neste sentido, realizado a maior revolução na sua mente não sistemática levando-o à aniquilação do edifício da filosofia elementar, para refundá-lo a partir de premissas completamente novas (FG, I, p. 402-403). Não é por acaso que Reinhold amadureça esta perspectiva através da leitura e a interpretação da segunda parte da *Grundlage des Naturrechts* fichteana. Aqui, de fato, Reinhold pode encontrar uma transição do âmbito dos princípios da doutrina da ciência à filosofia concretamen-

te prática, na medida em que o conceito de direito não é entendido como um ideal a ser realizado ao infinito, mas como uma estrutura conaturada à própria consciência, de que a filosofia oferece uma dedução (Radrizzani, 2003, p. 247). A partir desta reconstrução Reinhold aproveita as leituras fichteanas que tinham preparado a resenha de 1797: a *Begriffschrift*, a *Grundlage*, o *Grundriss* e o conjunto de ensaios publicados no *Philosophisches Journal*.

Não é o nosso objetivo realizar um estudo completo da recepção reinholdiana de Fichte. É suficiente aqui observar como, no escrito que reflete de forma mais evidente a adesão de Reinhold à doutrina da ciência fichteana, o segundo tomo da *Auswahl vermischter Schriften*, o filósofo aprofunde e entrelace de forma mais explícita estes dois elementos. No tratamento, ampliado e aprofundado, sobre os progressos da metafísica que carateriza os escritos publicados em 1797, Reinhold esclarece com precisão que, à época da *Crítica da razão pura,* tinha que seguir a da doutrina da ciência, entendida como "a tentativa bem sucedida de deduzir do mero sujeito da consciência as leis transcendentais do conhecer e do querer, ou a matéria da filosofia pura em uma forma cientifica" (*Auswahl*, II, VI). Reinhold considera um passo para frente em relação à filosofia elementar o fato de a busca filosófica começar pelo mero sujeito da consciência. A filosofia elementar, de fato, não deduzia, como Fichte faz, a consciência de uma atividade mais originária, mas a considerava como uma estrutura composta, tanto pela atividade subjetiva, como por uma coisa em si pressuposta, de que a sensação era considerada um "representante" (*Auswahl*, II, VII-VIII).

Isto significa, segundo Reinhold, que "a minha filosofia elementar tomava o empírico como condição de possibilidade do transcendental e isto como possibilidade dela sem um fundamento superior para ambos" (*Auswahl*, II, IX; *Auswahl*, II, p. 336-337). O eu puro de Fichte, como princípio da doutrina da ciência não seria, ao invés, o mero sujeito da consciência, que pode ser pensado apenas em relação à própria consciência. O eu puro não é o eu empírico, mas a "pura atividade que se anuncia na reflexão sobre a autoconsciência, como pondo a si mesma e, portanto, como sujeito e objeto ao mesmo tempo" (*Auswahl*, II, X) e que pode ser visto como o "fundamento imanente da distinção entre empírico e transcendental".

De fato, é partir dele que é possível esclarecer tese, antítese a síntese como funções originárias do conhecer. Nesse sentido, "o princípio a partir do qual a doutrina da ciência começa e estabelece a filosofia pura tanto segundo o seu conteúdo como segundo a sua forma, não é apenas um fundamento cognitivo, mas também um fundamento real do transcendental como tal, pois estabelece e explica o empírico apenas na medida em que, não apenas é possível, mas também necessário na filosofia transcendental, ou seja, a respeito e em conexão com o transcendental" (*Auswahl*, II, p. 339). Possível, visto que somente à luz das funções originais da razão pode um fato empírico ser admitido como algo diferente de um pressuposto que não pode ser mais explicado. Necessário, na medida em que a filosofia transcendental não situa e não produz o empírico, mas o reconfigura em sua facticidade.

Assim, a doutrina da ciência torna-se coerente, não apenas com o uso filosófico da razão, mas também com o que caracteriza o entendimento comum. Na verdade, seria impróprio distinguir radicalmente esses dois domínios da razão, na medida em que a razão "de acordo com sua essência, é uma". Mas sempre é possível determinar características diferentes de acordo com o seu uso. Assim, o uso natural da razão relaciona-se com o da filosofia como "a natureza à arte". Da mesma forma que a natureza "liga inseparavelmente a matéria e a forma de seus efeitos, e a arte produz a mera forma de suas obras, o conteúdo e a forma não estão de forma alguma divididos nas convicções do entendimento comum. No nível da consciência natural, a realidade não se diferencia da possibilidade, que não precisa necessariamente precedê-la. Desse modo, a razão em seu uso natural apresenta suas convicções como meros fatos, enquanto a razão filosófica apresenta apenas o que é unicamente possível, o necessário ou, em uma palavra, os princípios. "Assim, quando a razão natural quer dar conta de suas convicções, ela se fixa nos fatos, como nos seus fundamentos próximos, enquanto a razão filosofante vai além da possibilidade determinada no que diz respeito aos fundamentos últimos" (*Auswahl*, II, p. 18-19). Justamente por isso, as crenças do entendimento natural já devem estar presentes, quando a filosofia começa a se desenvolver e, portanto, o progresso da filosofia pressupõe a coerência do entendimento natural. Para a filosofia, essa coerência é uma garantia necessária e pressuposta, enquanto para o entendimento natural a aspiração à totalidade típica da

filosofia é o pré-requisito para a compreensão completa e orgânica da forma como ela se desenvolve (*Auswahl*, II, p. 20-21). Assim, se é verdade que existe um pressuposto mútuo, em seu desenvolvimento concreto o entendimento natural e a razão filosófica não podem se misturar. A filosofia aspira a uma realidade absoluta pressuposta em cada experiência e em cada ação (*Auswahl*, II, p. 37). Essa realidade não pode ser a da consciência afirmada pela filosofia elementar, nem a da teoria do ponto de vista de Beck. Em ambos, de fato, um objeto externo é pressuposto como um dado, e esse pressuposto permite fundamentar apenas a parte teórica da filosofia. O único absoluto real que a filosofia pode consistentemente encontrar é, em vez disso, o da própria razão, entendida como uma atividade absoluta, como uma postura que nada pressupõe e que, por isso, pode ser entendida como a identidade de sujeito e objeto. É importante notar que para Reinhold, "discípulo" da doutrina da ciência, o objeto externo não é real mas interpretável como o fato absoluto da razão em sua dimensão prático-teórica.

Justamente a respeito desta diferença entre realidade e objetividade os rumos de Reihold e Fichte divergem. Fichte procura estender a esfera da objetividade além da realidade fenomênica, na dimensão nûmenuca e busca entender o objeto como realização de uma regra determinada da razão. Reinhold busca unificar objetividade e realidade no "real efetivo do entendimento natural", não lacerado pela tentativa filosófica de explicá-lo, mas que o "pressupõe... como o que tem que ser explicado, sem pressupo-lo ao mesmo tempo também como o

de que e através do qual expilcação tem que ser dada" (*Sendschreiben*, p. 142). Esta conclusão da *Carta a Lavater e Fichte* representa uma despedida do ponto de vista da doutrina da ciência. Para mediar entre a posição de Fichte e a de Jacobi, de fato, Reinhold assume uma realidade irreduzível ao saber filosófico, e inexplicável por ele, mas que a própria filosofia tem que levar à tona como um dado, acessível apenas de modo extradiscursivo e não "integrável" na dinâmica recursiva típica da filosofia transcendental. Reinhold põe também a exigência de um estilo filosófico diferente em que a filosofia não apenas se afasta do entemdimento natural para explicá-lo, nem simplesmente justifica de forma descritiva suas tomadas de posição. A filosofia tem que se tornar capaz de enxergar no entendimento natural e mostrar em que sentido as prestações reflexivas do sujeito se integram em uma totalidade mais ampla, que não é apenas o conjunto das ações possíveis do espírito humano, mas uma realidade, cujas possíveis determinações lógicas remetem à sua coerência e consistência ontológica.

CAPÍTULO III

IDEALISMO RACIONAL. A APROXIMAÇÃO REINHOLDIANA DO REALISMO LÓGICO

1 UM JUNCO AO VENTO

Justamente as oscilações imanentes à filosofia elementar e, em especial a relação entre dimensão fatual e histórica e exigência de uma fundação transcendental, mostram como é impossível reduzir o pensamento reinholdiano a uma versão mais atualizada e mais fundamentada do kantismo, assim como a uma simples preparação da doutrina da ciência.[37] Trata-se de uma consideração banal que, mesmo assim, tem que continuar lidando com a ideia clássica de que Reinhold seria um "junco ao vento", e que as mudanças de perspectiva no pensamento dele seriam devidas à incapacidade de compreender, de modo aprofundado, as perspectivas sistemáticas que ele abraça, até passar no terreno da filosofia popular e do ecletismo.[38] Na verdade, as diversas mudanças no pensamento de Reinhold nunca são imediatas e desacompanhadas de certo tormento. Reinhold é um autor muito sensível aos deslocamentos da discussão pós-kantiana e um verdadeiro termômetro do debate

[37] O primeiro responsável por este esquema interpretativo foi o próprio Fichte, que continuou sendo válido até os últimos anos, logo no começo da *Begriffschrift* de 1794. Cf. GA, I, 2, p. 109-110. Uma descrição das linhas de desenvolvimento da pesquisa sobre Reinhold, que mostra como este estereótipo não faça mais sentido, foi dada por Ivaldo, 2008 e Valenza, 2005.

[38] Este juízo também foi formulado por Fichte, no *Antwortschreiben* de 1801. Cf. por ex.: GA, I, 7, p. 209 e 217.

sobre as implicações do criticismo. Autêntico historiador da filosofia, de fato, ele toma distância dos sistemas filosóficos que ele aborda, para avaliá-los não com base na evidência que certo sistema possui aos olhos de quem o cria, mas em relação à "possibilidade e à peculiaridade autêntica de um outro descoberto depois do deles" (BLU, V, p. 28). Tudo em função de uma única tarefa, comum a toda pesquisa filosófica. Esta tarefa seria a mesma daquela que Reinhold apresenta no começo dos *Beyträge* de 1801, sobre a verificação e o acerto da realidade do conhecimento, a partir da sua fundação (BLU, V, p. 45). Tal tarefa permite justificar as mudanças do sistema filosófico e também alegar que nem Kant nem Fichte e, tampouco, Schelling teriam conseguido fundar o conhecimento sobre uma base incontestável de realidade,[39] a qual não tem que ser demonstrada na filosofia, mas sentida no horizonte definido pelo entendimento natural.

O realismo bardiliano conseguiria realizar esta fundação. De fato, no seu *Grundriss der ersten Logik* (1800), Bardili propõe uma reinterpretação do kantismo, em que a relação da razão com um objeto não é descrita a partir da síntese entre mente e mundo, mas sim da relação da razão com si mesma, que ele esclarece como relação entre pensamento absoluto e aplicação do pensamento a si mesmo. A proposta filosófica de Bardili foca-se em uma concepção da filosofia como *Vernunftlehre*, isto é, como doutrina da razão e do pensamento. Bardili restitui, assim, uma noção de pensamento depurada de toda

[39] De fato, a filosofia de Schelling está entendida como uma espécie de regressão na resolução da tarefa fundamental da filosofia (BLU, V, p. 45). Sobre as críticas de Reinhold a Schelling cf. Bondeli, 1995, p. 323-329.

interferência psicológica, representacionalista, empirista e subjetivista.

O pensamento é, em verdade, idêntico ao contar, consiste no repetir-se infinito de uma unidade sempre idêntica a si mesma; e a própria repetição de tal unidade em cada pensamento concreto – tornada possível pela cópula (o é, *ist*) e pela conclusão lógico-formal (*ergo*) imanentes à própria estrutura do pensamento – é o critério que permite determinar a validade objetiva dele. A fundação, portanto, não aconteceria na forma de uma descrição dos elementos em função dos quais o sujeito doa sentido à realidade, mas na forma de uma evidenciação da identidade fundamental comum, que a realidade compartilha com o indivíduo e que se manifesta na dimensão lógica irrecusável do pensamento, representada pelo princípio de identidade.

Bardili busca, assim, sobrepor lógica e ontologia: as formas e as determinações do pensamento fazem corresponder formas e determinações do ser. A independência do pensamento da subjetividade concreta tem como sua consequência a impossibilidade de admitir, na interioridade do próprio pensamento, uma negação, uma limitação e, como consequência, uma síntese que proceda desde a intuição empírica (GEL, p. 25-26; GEL, p. 342). Não é possível obter uma "limitação (*Einschränkung*) ou uma extensão [da consciência, F. F.] mediante uma mudança do pensamento, enquanto pensamento, porque assim seria um não-mais-pensar e, portanto, uma contradição" (GEL, p. 26).

Em uma palavra, e contra Kant, a *erste Logik* bardiliana nega a possibilidade de uma lógica transcendental e reduz a filosofia crítica a psicologismo (GEL, p. 358-359). Isto significa que tanto mais uma filosofia baseia-se na subjetividade, definida essencialmente pela relação com o que é alheio ao pensamento, tanto mais ela é empírica. É, ao contrário, a aplicação (*Anwendung*) do pensamento a tornar possível "todo nosso conhecer, todo conceito, todo juízo, categórico e hipotético, todo silogismo" (GEL, p. 69), em que, por aplicação se entende a particularização do pensamento em uma matéria postulada pelo próprio pensamento e não fantasiada pelo sujeito pensante. Nesta particularização, a matéria se anula enquanto tal no próprio pensamento e se compenetra com este último, sendo ele a sua forma. Só assim a matéria torna-se objeto: síntese de possibilidade (enquanto a forma é qualquer coisa puramente pensável e universal) e realidade (porque a matéria concretiza a forma e a determina) (GEL, p. 69). Na ótica de Bardili, portanto, o pensamento expressa uma estrutura racional geral da realidade, que independe da consciência individual.

Mesmo apoiando esta perspectiva, para Reinhold, ela deixaria em aberto duas questões: a primeira tem a ver com o processo fundacional da filosofia. Para Reinhold, de fato, a tarefa primeira da filosofia não envolve a realidade em si do conhecimento, mas sua averiguação e justificação. Mas, como pode acontecer uma justificação deste tipo, sem uma prévia justificação do ato epistemológico do conhecer? (BW, p. 116). A segunda questão é sobre a relação da filosofia com o senso comum. Mesmo

que uma descontinuidade tenha que ser admitida entre o percurso da filosofia e a imediata percepção da realidade, que se encontra no senso comum, como não entender a filosofia como uma atividade enraizada no próprio senso comum? São estes dois problemas que definem a apropriação reinholdiana do realismo lógico, a partir de 1799. Esta apropriação é preparada por uma revisão do transcendentalismo fichteano à luz da relação entre filosofia e senso comum e, ao longo das cartas trocadas com Bardili nos primeiros meses de 1800, se concretiza no projeto dos *Beyträge* de 1801-1803, como "realismo racional", ou seja, como uma forma de realismo que busca ganhar uma aderência transcendental à proposta bardiliana.

2 O PARADOXO DA FILOSOFIA

É notório que, com a adesão à doutrina da ciência de Fichte, a partir de 1795 Reinhold pretende oferecer à filosofia uma base prática mais rigorosa e, por outro lado, avançar na dedução genética do próprio princípio do saber contra as objeções levantadas pelo próprio Fichte, mas também por Schulze e Maimon. A fundação prática da doutrina da ciência tinha que satisfazer a exigência de conciliar a imediatidade das convicções do entendimento natural e o aspecto genético típico da fundação de uma ciência filosófica baseada em um princípio, como aquele que Reinhold já tinha admitido no ensaio "Sobre a diferença entre o entendimento comum e a razão filosofante", que abria os *Beiträge* de 1794. Para Reinhold, a filosofia seria autêntica apenas à medida que prova o sentimento de universalidade e necessidade, que identi-

fica o entendimento natural e o distingue da investigação filosófica (BBMP, II, p. 25-26). A filosofia tem que mostrar, com provas irrefutáveis, a universalidade e a necessidade dos sentimentos do entendimento comum, mas não os produzir. Entendimento comum e filosofia procedem até um fim comum, o alcance do qual implica a impossibilidade de uma ilegitimação recíproca. O nó que as liga pode ser dissolvido, ou seja, tornado invisível perante os ataques dos céticos, mas não pode ser trancado.[40] Na fase de adesão à doutrina da ciência, e em especial nos escritos sobre os *Paradoxos da filosofia mais recente*, Reinhold, ao tentar esclarecer esta diferença a torna ainda mais complexa. Para o filósofo, de fato, todo o desenvolvimento da filosofia crítica, inclusive a de Fichte, seria caraterizado por um paradoxo. A filosofia apresenta-se como especulativa, ou seja, como produto artificial do entendimento. Mas, ao mesmo tempo, ela assume a liberdade como princípio fundamental. A liberdade, porém, não pode ser produzida e alcançada através de uma dedução. Ela tem que ser imediatamente sentida e alcançada pelo próprio sujeito (PNP, p. 29-30). Assim, ou se entende a liberdade de um ponto de vista intelectualista, e ela permanece um arbítrio egoístico, ou se admite que a liberdade é indemonstrável na filosofia, quebrando a coerência e a unidade desta última (PNP, p. 34). "Paradoxo", de fato, é um termo equívoco, refletido por um acordo falho em si mesmo (PNP, p. 43) e, ainda, um juízo em que a verdade e aparência da verdade estão misturadas (PNP, p. 43-44).

[40] Reinhold, 2004, p. 4 e p. 6, onde parece evidente uma referência para Schulze. Sobre o impacto do ceticismo no desenvolvimento da filosofia elementar cf. Fincham, 2000.

Estas afirmações não têm que ser entendidas apenas em um sentido negativo, mas como expressões de uma abertura estrutural do entendimento natural. Este último, de fato, não concebe essas expressões como completamente verdadeiras, pois não refletem uma convicção imediata. Por outro lado, não as concebe como completamente falsas, uma vez que consegue pensá-las. Uma autêntica filosofia, contudo, tem de conseguir ultrapassar este paradoxo e dissolvê-lo por meio de um progresso reflexivo (PNP, p. 46). A filosofia não visa fundar uma convicção diferente daquela do entendimento natural. Ela tem que voltar para a convicção dele e reconstruí-la como expressão de um pensar autônomo, da liberdade do nosso querer e, por fim, não como expressão daquilo que é, mas do que tem que ser (PNP, p. 52-53). De fato, tanto a convicção que caracteriza o entendimento natural como a que fica na base da especulação têm uma raiz comum, ou seja, um sentimento moral que liberta o homem dos vínculos naturais e o torna consciente de sua liberdade (PNP, p. 60).

No entanto, enquanto a consciência natural se liberta da natureza por um sentimento imediato, a filosofia é carateterizada por um movimento duplo: a) olha e percebe o mundo e b) intuiciona-o pela abstração da percepção. A convicção típica da especulação não estaria baseada na superação da experiência, mas na dupla operação de sua abstração e reflexão. A liberdade da filosofia, por conseguinte, não surgiria da experiência para atuar sobre ela, como liberdade do querer, mas apenas como liberdade de construir um saber puro, por si mesma e a partir de si

mesma. Assim, através da autodeterminação absoluta da liberdade, o filósofo realiza um pensamento autônomo e artificial, o que não pode ser realizado no âmbito do entendimento natural, que se apoia apenas nos conceitos tirados da própria experiência. Mas o filósofo não pode se esquecer de que ele permanece sempre um indivíduo. "Não pode se esquecer que em todo o tempo futuro, nem ele, ou qualquer outra pessoa poderia esgotar o saber puro; e o que está pressuposto na realização de todo puro saber, nunca poderia ser obtido por meio do seu saber puro" (PNP, p. 87-88). Portanto, no perfil especulativo, nunca se poderá considerar completamente livre. Apenas do ponto de vista prático a liberdade pode ser afirmada. Nesta perspectiva, não é possível abstrair infinitivamente da experiência de objetos. A consciência estaria vinculada a um único "objeto absoluto", mas não através da percepção, senão por meio da fé. Isso significa que, do ponto de vista da filosofia, esse objeto tem que ficar no plano ideal, assim como a verdade à que essa certeza está ligada. A filosofia, porém, nunca pode ser puramente idealista nem puramente realista. Não pode ser realista porque ela tem que olhar além da experiência. E não pode ser idealista porque, mesmo abstraindo da experiência, a liberdade que a torna possível ou a afirma o faz imediatamente pela consciência natural. Assim, do mesmo modo, também a expressão "idealismo transcendental" só pode ser um paradoxo, pois ela faz sentido apenas em relação ao que é absolutamente diferente dela, isto é, ao entendimento natural. Entretanto, a natureza paradoxal da filosofia não pode significar que ela tenha de ser negada; nem se pode

alegar que, em nome da certeza imediata garantida pelo entendimento natural, Reinhold esteja se afastando da anterior exigência expressa na filosofia elementar, a saber, a de fornecer uma visão filosófica da realidade fundada em um princípio único. É verdade que Reinhold, no mesmo período em que escreve as *Paradoxien,* diz, em uma carta a Baggesen, que sua aproximação à filosofia de Fichte seria apenas expressão de uma exigência de fundação formal, enquanto a verdade material, que a fundamenta e que coincide com a certeza imediata do entendimento natural, tem que ser separada da consciência filosófica, assim como os valores morais que a definem (Baggesen, 1831, p. 166-167). Mas, igualmente, o próprio Fichte, tanto nos primeiros escritos da época de Jena como na *Primeira e segunda introdução à doutrina da ciência*, escreve que a filosofia tem que se fundamentar em um pressuposto extrafilosófico, tanto do ponto de vista formal como do material. Do ponto de vista formal, o fundamento da filosofia fica sempre fora da própria filosofia, que tem a tarefa não de reduzi-lo a si mesma, mas de desenvolvê-lo a partir de si mesma, tirando todas as implicações envolvidas nele (GA, I, 2, p. 115); e, do ponto de vista material, não é possível realizar uma compreensão filosófica sem uma convicção puramente subjetiva e individual, que tem a ver justamente com os valores que a orientam, já que, como sabemos, para Fichte, "a filosofia que se faz depende do homem que se é" (GA, I, 4, p. 195). Para ele, essa realidade é garantida pela intuição imediata da autoatividade do sujeito. Mas para Reinhold esta conclusão não parece ser suficiente, pois a intuição da autoatividade

é entendida como um fato da consciência (*Thatsache des Bewustseins*), no qual se anuncia a lei moral. E este fato da consciência é a realidade fundamental em que a filosofia tem que se basear, porque a filosofia não é senão uma decomposição deste fato no conjunto das operações da própria consciência concreta. Para Reinhold, a conclusão de Fichte possui duas consequências: uma é que a intuição da autoatividade da consciência pressupõe uma intuição sensível, o que tornaria a afirmação da realidade básica do pensamento algo que não ultrapassa a experiência, mas apenas a pressupõe. A outra é porque a apresentação da lei moral, que há na intuição intelectual, só diz respeito à coerência e à autonomia da consciência concreta, mas não indicaria a realidade fundamental que fica por trás da própria lei moral. Portanto, deixar coincidir o princípio da realidade com a autoatividade do sujeito significaria pôr as bases para uma dedução da liberdade admitida pelo entendimento natural, a partir de determinações tiradas do saber puro. Isto indicaria justamente uma troca entre a exigência de ir além da experiência através da afirmação da liberdade como princípio do real, e a de tirar desta afirmação um conjunto de determinações necessárias, que fazem sentido apenas no próprio saber, perdendo, de antemão, a origem real do próprio saber filosófico. Os dois planos deveriam ser conciliados, mas não misturados. É justamente esta possibilidade que Reinhold pensa encontrar no realismo lógico de Bardili, um realismo baseado na negação da legitimidade da síntese entre pensamento e intuição.

3 IDEALISMO RACIONAL

Sem recusar completamente sua adesão inicial ao kantismo, Reinhold busca, então, uma posição intermediária entre o realismo de Jacobi e as tendências supostamente idealistas, em que o kantismo estava se desenvolvendo, ou seja, entre a valorização do senso comum e a exaltação das potencialidades da razão, encontrando um ponto de apoio fundamental no *Grundriss* bardiliano. Baseando-se no realismo lógico de Bardili, Reinhold pretende conciliar a espontaneidade do pensamento e a realidade absoluta do seu objeto em um conceito unitário, extenso e pré-subjetivo da razão. Apesar das formulações mais explícitas, que há nos *Beyträge* de 1801-1803, a aproximação de Reinhold ao realismo lógico só aparentemente é uma crítica à doutrina da ciência de Fichte. Tanto na autointerpretação que Reinhold oferece do seu pensamento no Tomo V, como na interpretação da filosofia crítica oferecida nas *Paradoxien,* podemos encontrar elementos que permitem entender a operação filosófica reinholdiana, como uma tentativa de conciliar o realismo do entendimento natural sistematizado pelo realismo lógico bardiliano, e o idealismo que, para Reinhold, assim como para Fichte, representa o marco fundamental de todo empreendimento filosófico. Esta ideia encontra-se confirmada também nas cartas trocadas por Reinhold e Bardili entre 1800 e 1803, e publicadas pelo próprio Reinhold em 1804, com o título de *Briefwechsel* über *das Wesen der Philosophie*. Estas cartas representam um verdadeiro laboratório em que, por um lado, Reinhold elabora o seu repensamento do realismo

lógico bardiliano e, por outro, Bardili reivindica uma impostação filosófica contra toda possibilidade de aproximá-lo do idealismo da doutrina da ciência. Justamente em uma destas cartas (janeiro de 1800), Reinhold copia para Bardili trecho de uma carta anterior endereçada a Fichte, em que alega que o próprio Bardili não seria um adversário da doutrina da ciência. De fato, na visão de Bardili, haveria "elementos específicos" com os quais ele "vagueia apenas nos conceitos fundamentais", mas, assim que fossem sistematizados de modo mais claro, dariam uma "exposição completamente nova do idealismo transcendental ou, mais apropriadamente, a sua criação (*Erfindung*) em uma via nova e completamente diferente" (BW, p. 82-83).

Não é por acaso que, logo depois de ter afirmado a proximidade entre o realismo lógico e a doutrina da ciência, Reinhold acrescente que o próprio Fichte justificaria a possibilidade de re-inventar ou recriar o sistema da doutrina da ciência, de um ponto de vista completamente diferente, pois "esclareceu as variadas exposições da essência da especulação, como algo valioso para o desenvolvimento da ciência" (BW, p. 83). Ademais, o filosofar não é apenas um exercício que pode ficar sedimentado em um livro ou em palavras, mas representa o fruto de uma ação ou de uma prática reflexiva que tem que se renovar constantemente, e que, mesmo mantendo os seus objetivos e suas regras fundamentais, sempre pode encontrar formulações diferentes (GA, I, 2, p. 143-145). O realismo lógico e bardiliano, portanto, teria o mesmo objetivo e respeitaria as mesmas regras de todo empre-

endimento filosófico rigoroso e coerente (inclusive o da doutrina da ciência).

Antecipando uma crítica de Fichte, Reinhold escreve que o ponto central, pelo qual o sistema bardiliano pode ser entendido, consiste na sua "nova definição do pensar como pensar", que certamente tem "desvelado as contradições da lógica que tivemos até agora". Porém, ao mesmo tempo, é também verdade que o conceito pressuposto na fórmula "pensamento como pensamento (*Denken als Denken*)", não foi entendido na sua relação com o conceito ordinário de pensar como uma mera atuação subjetiva, baseada nas ações do refletir e abstrair (BW, p. 71). Não obstante, uma identificação do conceito bardiliano de pensar com o ordinário implicaria uma identificação incorreta entre pensar e contar, uma impossibilidade de entender a verdadeira natureza da repetição, que caracteriza o próprio pensar e, por fim, uma confusão entre o infinito teorizado no âmbito do realismo lógico e o teorizado pela matemática. Ao mesmo tempo, as ações do refletir e do abstrair, que são necessárias também pelo desenvolvimento do realismo, ficariam identificadas com o produto de uma mera atuação subjetiva (BW, p. 73). Torna-se, portanto, necessário repensar os elementos fundamentais do realismo racional e mostrar como ele, mais do que uma contraposição radical, representaria uma espécie de superação ou suprassunção da filosofia crítica.

Este "re-pensamento" do realismo lógico, cuja primeira versão Reinhold oferece a Bardili na carta de janeiro de 1800, refere-se justamente ao estatuto de reflexão e

abstração. No mesmo sentido, defendidas por Fichte na *Begriffschrift*, a reflexão e a abstração são vistas como duas atividades inseparáveis da consciência (BW, p. 78; GA, I, 2, p. 143). Em Reinhold, a identidade fundamental do pensamento é, por assim dizer, levada à consciência por meio da reflexão e da abstração. Ele diz: "Não tem visão do uno como uno sem um desviar o olhar do outro, na consciência" (BW, p. 78). Isto significa que, entre a unidade do pensamento e sua tradução na consciência reflexiva e abstrativa, há um deslocamento que marca uma diferença fundamental entre a perspectiva de Bardili e a fichteana. O pensamento não é definido pela reflexão e abstração. Ao contrário, são elas que permitem que todo acesso à unidade da consciência seja apenas relativo e que ocorra pela relação entre um em-si e um outro. Em outras palavras, a filosofia não pode ter um acesso direto à unidade fundamental que justifique e motive suas aplicações teóricas e práticas (BW, p. 78). Assim como Fichte tem sustentado que a filosofia é apenas atuação limitada de uma vitalidade intrínseca ao espírito humano (GA, I, 5, p. 426), o realismo, assim que é tornado objeto de um olhar abrangente pela reflexão filosófica, pressuporia um deslocamento fundamental no cerne da realidade. A abstração e a reflexão representam, portanto, a mera forma externa do pensamento. Supondo que deste ponto de vista se pudesse falar algo a respeito do próprio pensar, ter-se-ia que se supor também a necessidade de sempre fazê-lo pressupor que a língua que o expressa reflita apenas sua constituição exterior, e não sua essência interior. Em termos ainda mais específicos: toda afirmação

sobre a constituição interna do pensamento pressupõe que ele não fora formulado a partir do ponto de vista do próprio pensamento, mas da sua aplicação, ou seja, da sua inclusão em uma dinâmica relativa e reflexiva que, por assim dizer, torna-o conteúdo de uma consciência.

Para compreender o inteiro processo de repetição do pensamento-uno nos atos concretos de pensamento, Reinhold considera essencial diferenciar entre forma interna e forma externa do pensamento. De fato, uma coisa é compreender a unidade que doa sentido ao pensar como pensar; outra coisa é concretizar esta unidade através da abstração e da reflexão em tomadas de posição efetivas e juízos específicos. A possibilidade de encontrar a unidade fundamental que doa sentido a todo ato subjetivo – e arbitrário – de tematização de um objeto (ou de um certo aspecto de um objeto), representa a resposta e a aplicação reinholdiana da identificação entre construção de uma metafísica e satisfação das necessidades do senso comum, que Bardili, na segunda carta do *Epistolário,* considera o pressuposto fundamental para a formação da perspectiva realista. Para Bardili, o realismo, ou seja, a demonstração de um nível de realidade não contraditório e extrasubjetivo, está relacionado a uma "lei fundamental do ser", que permitiria afirmar o ser de um objeto para além de toda interpretação subjetiva (BW, p. 41-42), e satisfazer uma pretensão de alcance da realidade, que não pertence ao entendimento, mas a uma necessidade do coração (BW, p. 18). Para Reinhold, trata-se de evitar uma troca entre a pressuposição justificada de um ser interior a todo ato de pensamento e a forma externa em que

este ser interior fica exposto. De fato, trocar uma coisa por outra significaria "cometer o mesmo erro fatal que a filosofia vinha cometendo até agora".

É justamente esta distinção que, para Reinhold, forneceria um critério para diferenciar o conhecimento natural e o saber filosófico. O primeiro consiste em uma reflexão sobre algo dado e se desenvolve no âmbito da aplicação do pensamento, isto é, do pensar como pensar. O pensamento lógico, expresso por Kant, na primeira *Crítica* (B, p. IX), representa o conjunto (ou o cânon, B, p. 26) com o qual este pensamento natural possa se desenvolver (BW, p. 80). Diferentemente seria com o saber filosófico, que surge a partir do pensamento como pensamento e busca, por meio da reflexão e da abstração sobre o que é dado pela aplicação do pensamento, o "puro verdadeiro", logo, no conhecimento natural.

Alinhado com a perspectiva das *Paradoxien*, Reinhold caracteriza o conhecimento filosófico com o que tem que se desvencilhar de um dado pressuposto, e com o que tem de se desenvolver, "através da fantasia", em um horizonte ignoto, por assim dizer. Assim, "por meio da fantasia, o pensamento filosófico tem que anular tudo o que há na aplicação originária do pensamento, que não é pensamento, para chegar à forma do pensamento". E, através desta variação fantástica, conseguir uma multiplicidade baseada na pura forma do pensamento. Então, o pensamento filosófico tem que tematizar o que o conhecimento natural apenas sente, e o guia nas suas tomadas de posição. Já o saber filosófico não sente nada, mas leva à consciência a própria unidade absoluta do saber natu-

ral: "O idealista, enquanto tal, conhece a verdade apenas em abstrato, enquanto o realista a conhece em concreto. Contudo, certamente o filósofo tem que pressupor um sentimento da verdade. Mas, por outro lado, o realista, que se deixa conduzir por este sentimento, tem que apreender a reconhecê-lo" (BW, p. 82).

O ganho de Reinhold com esta diferenciação se apresenta em duas consequências fundamentais. A primeira, e mais uma vez na mesma linha das *Paradoxien*, é que esta dinâmica permite esclarecer de qual maneira é possível passar do pensamento para o pensamento como pensamento e ainda esclarecer a raiz dos erros que permitem a troca entre filosofia e consciência natural. A segunda consiste no fato de que, uma vez definida uma continuidade entre pensamento e aplicação, ou entre idealismo e realismo, não haveria mais necessidade de contrapô-los. Mais do que uma contraposição, tratar-se-ia de formar uma coalisão entre as duas abordagens, a realista e a transcendental. Por conseguinte, não parece necessário propor mais uma alternativa entre realismo lógico e idealismo transcendental, mas sim conceituar uma síntese dos dois em um "idealismo racional", ou seja, em um idealismo consciente dos seus limites, que respeite a pretensão de realidade típica do realismo da consciência natural e, ao mesmo tempo, permita visualizar esta pretensão por meio das faculdades de variação fantástica, isto é, da abertura de um horizonte infinito e desvencilhado de toda vinculação sensível, próprio da filosofia (BW, p. 83).

4 DO IDEALISMO RACIONAL AO REALISMO RACIONAL

A crítica de Fichte na resenha do *Grundriss*, assim como a discussão com Bardili a respeito do próprio *Grundriss* e a influência de Jacobi, motiva a reação de Reinhold diante do posicionamento do autor da doutrina da ciência.[41] Esta reação tem implicações ligadas tanto à colocação da perspectiva reinholdiana no debate sobre a filosofia de Kant, no limiar do século XIX, quanto no que diz respeito ao desenvolvimento de questões teóricas específicas envolvidas no realismo lógico-bardiliano.

No entanto, as expectativas de Reinhold acerca de uma possível conciliação entre realismo bardiliano e doutrina da ciência são bem cedo decepcionadas. Por um lado, a reação de Fichte à perspectiva do realismo racional parece ser tudo menos conciliadora. Muito cedo Fichte irá se direcionar com veemência contra a perspectiva, tanto do realismo lógico-bardiliano, como do pretendido idealismo racional de Reinhold. Além da ironia das formulações fichteanas, as tomadas de posição do filósofo de Rammenau conceituam elementos especulativos que Fichte irá aprofundar ao longo da sua reflexão filosófica chamada de mediana, pelo menos até o 1807. Por outro lado, Bardili também irá excluir de modo radical a possibilidade de aproximar idealismo da doutrina da ciência e realismo lógico. O autor

[41] Cf. sobre isso, a interpretação de Valenza, 2003, p. 145-160. Valenza tende a acentuar a motivação prática que leva Reinhold a tomar distância da doutrina da ciência. No entanto, conforme buscaremos mostrar neste parágrafo, Reinhold parece intentar um "re-pensamento" da doutrina da ciência que tem, ao mesmo tempo, uma base teórica e prática, justamente no sentido de Fichte, conforme não é possível separar dimensão teórica e dimensão prática da reflexão filosófica.

do *Grundriss* decepciona as expectativas de Reinhold, inicialmente refutando a distinção reinholdiana entre consciência natural e entendimento comum. Aliás, Bardili alega que todas as consequências por assim dizer meta-filosóficas que Reinhold tira da sua síntese dos pontos fundamentais do realismo racional, representaria um conjunto de "equívocos… apenas instrumentais" para criar, mesmo com argumentos rigorosos e pertinentes "uma identidade de pensamento entre nós" (BW, p. 88). Esta distinção, cuja importância já foi destacada, de fato representaria apenas uma nova versão de um conjunto de tentativas que caracterizam a natureza humana. De fato, o paralelismo entre consciência natural e conhecimento filosófico caracteriza a filosofia, desde as primeiras expressões no pensamento antigo, que seria expressão de uma combinação entre filosofia e tendências naturais, que só pode ficar até o ser humano não ter se levantado a uma racionalidade pura, que Bardili identifica com isto que é próprio da humanidade (BW, p. 88). Neste sentido, considerar o paralelismo entre conhecimento artificial da filosofia e tendências naturais da consciência comum, como algo inevitável e afirmar uma continuidade entre essas duas dimensões da existência humana, só seria expressão de uma *metabasis eis allos genos*, ou seja, de uma reviravolta nas categorias do pensamento, que produz uma "concrescência heterônoma entre pensamento e representação", que caracterizaria a filosofia alemã em geral e o kantismo em especial. Este marco fundamental da filosofia kantiana seria compreensível, além, como o resultado de um desenvolvimento histórico de longo

prazo, em que se subseguem dialeticamente modelos de compreensão da verdade caraterizados pela paralelização (ou pelas diversas combinações) entre compreensão da verdade em geral e em particular. Pitágoras, Platão ou os estoicos, e na época moderna Leibniz, seriam exponentes de uma compreensão universal da verdade. Eles, contudo, teriam "paralelizado" a verdade universal com as tendências naturais do indivíduo, buscando definir a maneira como a verdade universal se manifesta na consciência particular. A filosofia atomística (Demócrito, Leucipo), os sensualistas franceses e os intelectualistas encarnariam uma segunda possibilidade, conforme a qual a realidade não poderia ser reconduzida a uma lógica universal, mas ser compreendida como agregado de uma "miríada" de partes, sendo que o suposto sistema da realidade, pesquisado pela filosofia, coincidiria com um sistema das coisas. Uma síntese entre compreensão universal e particular da verdade seria realizada na filosofia antiga pelas duas perversões máximas da filosofia, ou seja, pelos sofistas e pelos céticos. Os sofistas em especial construiriam uma filosofia apenas a partir da individualidade. Por um lado, eles tornariam "a condição, fundamento", ou seja, tornariam a empiria o ponto de partida fático, para desenvolver uma especulação-fundamento desta última. Por outro lado, eles tornariam o fundamento condição, ou seja, tornariam a empiria o único horizonte possível da compreensão filosófica. Às vezes, portanto, eles tornariam a empiria uma desvantagem para a especulação. Às vezes eles tornariam a especulação como uma desvantagem da empiria, ou seja, apenas como a expressão

de uma compreensão errada ou insuficiente da realidade empírica, assim como ela é. Para Bardili, portanto, o que chamamos de consciência natural

> É apenas algo artificial, pois artificial é isto que esconde o fundamento dele e isto que acontece de modo apenas instintivo esconde o seu fundamento à filosofia, ao invés revela o seu fundamento e a sua base. Ela não é artificial, e sim humana, natural e divina. Aquele entendimento natural... é um idealismo vaguejado pela imaginação, na medida em que ele toma a expressão ideia conforme o uso ordinário (e em especial como representação) e inclui a possibilidade do contrário. A filosofia, que tem fundamento e base, e não perde a matéria, que está compreendida como impulso *sob* um fundamento e empregada sob um *prius kat'exoken*, esta filosofia é mais alta e é possível apenas como realismo! (BW, p. 91-92).

Então, ou a consciência natural tem uma consistência filosófica e, mais do que isso, é idêntica com a filosofia, sendo que a filosofia é expressão mais natural da humanidade, ou a consciência natural é um absurdo, sendo que ela é expressão de uma troca entre raciocinar e representar e, logo, de uma confusão entre o que é primeiro na consciência humana e o que só pode ser compreendido em função dele. De fato, enquanto na visão dos sofistas a matéria é algo dado e algo que representa o ponto de partida de toda a reflexão filosófica, na ótica do realismo a matéria é apenas um impulso, ou seja, algo que faz sentido à luz de um fundamento superior, ou primeiro (o *prius*), que se dá imediatamente na consciência (*kat'exoken*), pois ela é a autêntica realidade que a define enquanto tal. Na medida em que a filosofia só parte desta realidade fundamental e imediata, ela só pode ser realismo, e nunca

pode coincidir com um idealismo que se levantaria para além desta realidade originária. A hipótese de Reinhold, de sintetizar em um idealismo racional o idealismo transcendental e o realismo lógico tem que ser refutada, pois todo idealismo não pode não pressupor a empiria como algo dado, e o fundamento que ela busca como algo que fica além da datidade empírica pressuposta.

Portanto, não é possível misturar o realismo com a doutrina da ciência de Fichte, pois

> o idealismo de Fichte simplesmente contrasta com o entendimento humano...na medida em que ele quer afirmar de volta, contra Kant, o universal, mas, ao mesmo tempo, quer liga-lo de modo absoluto (e exclusivamente) à mais palpável individualidade – e na medida em que desta maneira ele faz algo que nenhum grego nem conseguiu tentar, ou seja deixar começar a filosofia com um fato e, em especial, com um fato sem alguém ativo, com um fato sem um ser, ele torna a ciência do fundamento sem fundamento, enquanto os gregos, mesmo ficando em ações indiferentes e arbitrarias, admitiram pelo menos uma *rationem probabilem* (BW, p. 92).

Nesta interpretação de Bardili tem uma fundamentação por assim dizer técnica e uma implicação axiológica. Do ponto de vista técnico, a perplexidade de Bardili tem a ver com a identificação entre fundamento da filosofia e *Tathandlung*. Também na definição dada por Fichte, a *Tathandlung* é ação em ato, que determina puramente a si mesma e que, portanto, não pressupõe um ser. Ao mesmo tempo esta atividade seria algo absolutamente efetivo, na medida em que é o próprio fato de ela se autodeterminar que se apresenta imediatamente à consciência e se torna, justamente por causa disso, algo existente de modo

efetivo (*wirklich*).[42] Então, a *Tathandlung* fichteana não seria algo efetivo (*wirklich*), pois ela *se torna* efetiva apenas na consciência. Mas não seria nem algo possível, pois só tem consciência da possibilidade dela uma vez que ela é efetiva na imediatidade da consciência. Neste sentido, a *Tathandlung* fichteana seria e não seria ao mesmo tempo. Ela seria, ou seja, existiria como algo sensato apenas em virtude dela se apresentar na consciência individual. Por outro lado, como ela não pode ser por si mesma, pois é algo puramente subjetivo, ela não é, não tem ser. Em outras palavras, a *Tathandlung* de Fichte escaparia a todo princípio de razão ou a toda dinâmica fundacional tornando-se algo puramente fantasiado pelo sujeito filosofante (BW, p. 93n). Traduzidas na linguagem de Bardili, estas duas consequências refletem duas das condições de um raciocínio errado: o fato de ela não respeitar o princípio de identidade e, logo, de postular um princípio da realidade intimamente contraditório e, em segundo lugar, o fato

[42] Na *Resenha Enesidemo,* Fichte usa o termo *Tathandlung* para criticar a afirmação reinholdiana; conforme o princípio fundamental da filosofia, "não precisa de raciocínio nenhum para ser encontrado como verdadeiro e, na medida em que este princípio pode expressar apenas um fato, ele mesmo tem que expressar um fato" (BBMP, p. 143). Na sua referência para Fichte, Bardili poderia estar parafraseando o trecho da *Segunda introdução à doutrina da ciência,* de 1798, em que Fichte escreve: "Não é tão irrelevante assim que alguém leve em conta, se a filosofia inicie com um fato (*Tatsache*) ou com uma atividade que é fato (*Tathandulung*), ou seja, com uma atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, e sim o produz, e onde, portanto, o *agir* se torna imediatamente um fato. Caso ela inicie por um fato, ela se põe no mundo do ser e da finitude, e ficará difícil encontrar nesta via o infinito e o suprassensível; caso inicie com a *Tathandlung*, ela estaria no ponto em que os dois mundos estariam ligados, que ela pode abranger em um único olhar". Não é este o lugar para determinar em qual medida a interpretação de Bardili poderia estar justificada à luz do desenvolvimento da doutrina da ciência, ou se ela só está baseada na ´letra´ do texto fichteano. Para aprofundamentos sobre este conceito fundamental do pensamento de Fichte cf. entre outros: Duso, 1974; Stolzenberg, 1986; Tilliette, 1995; Breazeale, 2013; Mittmann, 1992.

de postular uma realidade (a efetividade da *Tathandlung*) sem um *Prius* dela (de fato, a *Tathandlung* não pressupõe um ser que a fundamente, BW, p. 105). O erro de Reinhold em interpretar a *Tathandlung* da doutrina da ciência e o pensamento teorizado por Bardili estaria enraizado na formação kantiana e transcendental dele. Reinhold consideraria o princípio de identidade como algo que tem validade puramente formal e, neste sentido, a identidade absoluta afirmada pelo princípio da doutrina da ciência, conforme Eu é igual a Eu, e identidade do pensamento bardiliano, conforme o pensamento é idêntico com si mesmo, teriam o mesmo significado e não poderiam ser reconduzidas ao exercício de faculdades psicológicas do sujeito individual. No entanto, para Bardili o princípio de identidade tem um significado material também. Ou seja, a identidade lógica tem uma implicação axiológica fundamental. Para Bardili, o princípio de identidade

> é manifestação da essência na essência das coisas e através desta essência das coisas é dada para mim a possibilidade de que eu possa em geral saber algo. Até o momento em que Deus queira reger o mundo por meio desta lei de identidade, em que ele se manifesta para mim, irá existir o ritmo pelo que ele se revela nas coisas. Caso Deus queira fazer diferente, o ritmo irá também ser diferente. Mas até aquele momento tudo é determinado de modo necessário e sábio em virtude da lei de identidade, sem permitir o pensamento do seu contrário. Apenas em Deus, e fora do ritmo do mundo, tem que existir um arbítrio absoluto, posto que exista (BW, p. 105-106).

Mas com certeza, continua Bardili, este arbítrio não pode ser legitimado por um sistema filosófico, tal como a

doutrina da ciência fichteana. O princípio de identidade não é apenas um princípio logico-formal. Por trás de uma reelaboração da lógica formal há a necessidade prática e axiológica de encontrar um sentido da realidade e definir o lugar onde este sentido pode ser formado. Para Bardili este sentido não se forma no espaço de uma elaboração subjetiva, e de certo modo arbitrária, de algo dado e pressuposto. O princípio de identidade indica um fundamento que transcende as interpretações particulares da realidade, assim como as formulações destas interpretações por um sujeito ou um indivíduo específico. Ele indica um horizonte estável que aparece na coerência lógica de um discurso e se revela em geral nas conexões de elementos que definem a natureza como um organismo, em que podemos encontrar uma razão ou, mais especificamente, um ritmo, ou seja, uma coerência que não pode ser objeto de percepção sensível, mesmo que tenha a ver com a regularidade das nossas percepções. Esta ordem não é apenas deduzida a partir das leis do espírito humano, como queria Fichte, mas é algo que há na realidade, que transcende o espírito humano e o inclui em um horizonte mais amplo. Tal horizonte, portanto, não é virtual, ou seja, independe de uma atuação do eu, mas é real e universal, ou seja, existe independentemente de toda compreensão concreta dele. E justamente para satisfazer esta exigência de um sentido real da realidade, que Bardili pode rejeitar completamente a possibilidade de aproximar-se à doutrina da ciência, ficando, conforme ele responde para Reinhold, longe de todo idealismo e

"vou continuar ficando realista, no sentido mais estrito deste termo!"

5 *QUI SE CREDEBAT MIROS AUDIRE TRAGODEOS*

A rejeição bardiliana sobre a possibilidade de coalizar o idealismo da doutrina da ciência e do realismo lógico encontra seu revés na reação de Fichte aos intuitos apresentados por Reinhold nas suas cartas. Com certeza, a irrupção do realismo lógico bardiliano, na discussão pós-kantiana, cria um debate novo e abre novos horizontes, não apenas para interpretar, mas também para desenvolver os elementos típicos da doutrina da ciência, pelo menos até o 1799. De fato, nesta época Fichte está jogando em dois campos. Por um lado, ele tem que limitar uma tendência em desenvolver a abordagem crítica kantiana, em um sentido que possa prescindir do papel-chave desenvolvido pela consciência concreta. Tentativas neste sentido estavam sendo realizadas no âmbito da filosofia da natureza de Schelling, que, afastando-se gradativamente da perspectiva transcendental da doutrina da ciência, pretende ampliar a filosofia transcendental "nos seus princípios", entendendo a natureza como um horizonte estruturado, da mesma forma em que estaria estruturada a subjetividade, ou seja, como um horizonte fornecido de um dinamismo interior e consciente de si mesmo, mesmo que não em termos lógico-discursivos.[43]

[43] Em uma carta de 18.11.1800, Schelling sintetiza esta possibilidade alegando que o fundamento dela reside no fato de que "justamente aquele eu ideal-real meramente objetivo e ao mesmo tempo produtivo, neste seu próprio produzir não seria nada senão *natureza*, de que o eu da intuição intelectual, ou da consciência seria apenas a potência superior" (GA, III, 4, p. 363). Fichte irá recusar esta possibilidade em uma carta de dezembro de 1800, reivindicando justamente a imprescindibilidade da

Por outro lado, Fichte precisa credenciar a doutrina da ciência diante das críticas que surgem a partir do mesmo horizonte da *Carta sobre o niilismo* de Jacobi escrita em 1799, que não está limitada apenas à relação entre Fichte e Jacobi, mas envolve uma discussão ampla e não localizada apenas a respeito da recepção da doutrina da ciência a partir de 1799, mas ligado aos equívocos potenciais

consciência concreta como algo que dê sentido à própria natureza. De fato, para Fichte a ulterior "ampliação da filosofia transcendental nos seus próprios princípios" deve levar à formação de um "sistema transcendental do mundo inteligível", que permita "considerar correta a sua [de Schelling] proposição, que o *indivíduo* seja só uma potência superior da natureza, mas somente sob as condições de não pôr a natureza como fenômeno, e portanto flagrantemente gerada pela inteligência finita (portanto não susceptível de gerá-la, por sua vez), mas de *encontrar nessa uma inteligibilidade*, de que em *geral* o indivíduo é a potência inferior, enquanto a potência superior é o determinado de qualquer coisa presente nisso (como só determinável). Só neste sistema do inteligível podemos nos compreender completamente a propósito desta e de outras diferenças, e chegar a um acordo" (GA, III, 4, p. 406-407). Além da interlocução crítica entre Fichte e Schelling a respeito, vale a pena ressaltar aqui a tendência de Fichte em não recusar a necessidade de uma visão transcendental da natureza, a qual, no entanto, não consistiria em uma compreensão da natureza como um *analogon* do eu (GA, III, 4, p. 400). Conforme Fichte explica, nos *Sätze* über *die Erläuternung der Wesen der Thiere* de 1800, a perspectiva divulgada pela doutrina da ciência impede de considerar a natureza como dotada de uma razão imanente e independente de um sujeito que a compreende. A inteligência como potência superior da natureza tem sentido, portanto, somente "em um sistema do mundo inteligível. A inteligência finita é, em verdade, a potência inferior daquela infinita. Mas nesta se dá um mero *determinável*, de que essa é a potência superior. Este [determinável] é a natureza nos seus elementos inexplicáveis e não conceitualizáveis" (GA, II, 5, p. 422). Na perspectiva fichtiana, a natureza resulta, então, ser, em parte, "reduzíve" ao eu, enquanto retorna ao percurso de determinação da razão mediante a inteligência finita. Em parte, contudo, enquanto *determinável* pelo eu e não como determinada pelo eu, deve manter uma relativa autonomia. Em outros termos, inteligência finita e natureza devem poder ser compreendidas como dois momentos, diversos, mas interconectados, da dinâmica de desenvolvimento da inteligência infinita mesma, ou seja, da razão na sua articulação fundamental. Para aprofundamentos sobre esta questão, sobre que iremos voltar mais a frente, cf. Ferraguto, 2015b (a questão da filosofia da natureza à beira do século XIX) e Lauth, 1984 (sobre a possibilidade de uma filosofia transcendental da natureza); Lauth, 1975 (sobre a relação entre o primeiro Schelling e Fichte, no que diz respeito à filosofia da natureza); Vater-Wood, 2012 (sobre a troca epistolar entre Fichte e Schelling entre 1798 e 1800).

da compreensão da doutrina da ciência desde 1797.[44] A estratégia de Fichte, de resto muito clara nos escritos em que ele se defende da acusação de ateísmo, consiste em reivindicar uma coincidência de conteúdo entre a perspectiva aberta pela doutrina da ciência e a conceituada por Jacobi a partir de um pressuposto fundamental, isto é, a separação radical entre filosofia e vida. "O filósofo não tem um Deus e não pode tê-lo; ele tem, tão somente, um conceito do conceito da ideia de Deus. Deus e a religião existem apenas na vida [...] e é impossível que qualquer um seja apenas filósofo", escreve Fichte nas anotações conhecidas como *Rückerinnerung, Antworten, Fragen* (GA, II, 5, p. 130), visando mostrar que a filosofia apenas seria expressão de uma atividade parcial e fictícia do espírito humano e que ela não pode de modo nenhum esgotar o

[44] Já no suposto prefácio da exposição de doutrina da ciência *nova methodo*, que remonta aos anos 1796-1799, Fichte refuta a possibilidade de identificar doutrina da ciência e niilismo, alegando que as acusações de niilismo têm a ver com o escasso conhecimento de parte dos primeiros leitores da parte prática da *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*. Os pressupostos da interpretação da doutrina da ciência, como tricô, se amarra sobre si mesmo e se tira de si mesmo, despreocupado da necessidade de um acesso concreto e perceptivo do individuo à transcendência, que caracteriza que a *Carta* jacobiana tem a ver com a interpretação da doutrina da ciência que há tanto na troca epistolar entre Jacobi e Baggesen, em que este último entende a Wissenschaftslehre como expressão de um monismo e de um entusiasmo lógico (Baggesen, 1831, p. 216-217), como nas acusações de 'ateísmo prático´ formuladas por Friedrich Nicolai contra Fichte e Kant no escrito de 1797 intitulado *Schreiben eines Vaters an seinem Sohn* über *den fichteschen und forbergischen Atheismus*. Para uma reconstrução do contexto da *Carta de* Jacobi, veja Iacovacci, 1992; para uma reconstrução da interpretação jacobiana das filosofias de Kant e Fichte, veja Olivetti, 1980; para uma visão panorâmica do problema do niilismo à beira do XIX século, veja Aarendt, 1970, Aarendt, 1974, Volpi, 1996, p. 11-20; para uma reconstrução das implicações filosóficas do niilismo entre Fichte e Jacobi, veja Valenza, 2002, p. 266 ss. Uma reflexão sobre as implicações da acusação de niilismo no pensamento de Fichte, após de 1800, está em Ferraguto, 2017.

inteiro espetro do homem. Aliás, justamente no sentido de Jacobi,

> se, portanto, a realidade de um conhecimento deve ser demonstrada pela filosofia ou pelo raciocínio, é preciso que seja indicado um sentimento [...] ao qual este conhecimento se vincule diretamente. O raciocínio livre pode somente penetrar, esclarecer o conteúdo, dividir e coligar a multiplicidade [...], mas não pode acrescentá-la, ampliar e tornar diversa a matéria (GA, II, 5, p. 138).

Só que, diferentemente de Jacobi, esta separação entre filosofia e vida não pode ficar apenas em um âmbito fático. A filosofia tem que compreender a si mesma como raciocínio desligado da concretude do homem e diferenciar-se a partir dos seus próprios princípios da própria concretude. Diferentemente, a separação entre filosofia e vida só ficaria em um âmbito fático e logo se tornaria dogmática e não justificada de modo claro. Mesmo que com conteúdos idênticos, a doutrina da ciência, portanto, só se limitaria complementar e repensar o realismo jacobiano. A filosofia não deveria consistir nem em um idealismo niilista, nem em um realismo dogmatista, mas em uma justificação acabada das operações do espírito humano que independe dele e, mesmo assim, só se torna compreensível por meio dele,[45] Portanto, não é por acaso que Reinhold entrevia uma possível conciliação entre o realismo bardiliano e o idealismo de Fichte. O realismo de Bardili teria satisfeito a pretensão fichteana e jacobiana

[45] Fichte esclarece este ponto na conclusão do longo parágrafo 6 da *Segunda introdução à doutrina da ciência* (GA, I, 4, p. 243-244) conceituando a doutrina da ciência como síntese entre o realismo empírico e o idealismo transcendental teorizados por Kant, na primeira crítica (cf. por ex.: A, 375).

de uma afirmação de uma realidade fora do sujeito, que constitui a raiz autêntica de todo pensar e agir humano. O idealismo de Fichte teria justificado de modo rigoroso a imprescindibilidade da consciência (ou do pensar como pensar) e, logo, a possibilidade de encontrar um horizonte de sentido fora do sujeito, que não coincide com o mundo das coisas. Mas, ao mesmo tempo, nem é por acaso que Reinhold tenha instigado Fichte a estudar o *Grundriss* e a escrever uma resenha do livro, talvez mais positivas das primeiras que apareceram. No entanto, a reação de Fichte tanto à filosofia de Bardili como às sugestões de Reinhold, é tão veemente e irônica quanto, ou até mais, da de Bardili. A reação de Fichte à perspectiva do realismo racional, que acontece basicamente em anotações preparatórias à resenha publicada em outubro de 1800 e na própria resenha, parece ser tudo menos conciliadora.[46] Além da "fragmentariedade" e do caráter ocasional destes escritos, fica bem evidente como os pontos acerca dos quais Fichte calibra sua recusa do realismo racional irão condicionar o desenvolvimento da doutrina da ciência pelo menos até 1807, tanto de um ponto de vista teórico como em uma perspectiva linguístico-conceitual.[47]

Nas anotações preparatórias à resenha, é possível encontrar pelo menos três pontos básicos em torno dos

[46] Entre as anotações e a publicação da resenha se passa quase um ano. Fichte teria começado a ler o texto de Bardili já no inverno de 1800, enquanto a resenha foi publicada em 30 e 31 de outubro de 1800. Portanto podemos concluir que Fichte começa a confrontar o pensamento de Bardili desde o começo do ano 1800, isto que se torna muito significativo até para entender, como faremos mais a frente o ponto de vista de textos, tais como a *Neue Bearbeitung* de 1800 e a *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801.

[47] Uma discussão da recepção do realismo racional nas exposições de 1804 e 1807 encontra-se, apenas, a respeito de alguns conceitos-chave no desenvolvimento de questões ligadas à filosofia prática, em Ferraguto, 2017b.

quais Fichte constrói sua crítica, que irá aparecer em uma forma mais clara na resenha do final de 1800. O primeiro ponto envolve a própria estrutura do pensar bardiliano. Para Fichte isolar o *Denken* como princípio de todo saber e de toda a realidade e, ao mesmo tempo, entender o pensamento como algo que não pode ser reconduzido à atuação de uma faculdade subjetiva, implica a abstração de todo objeto. Acerca desta possibilidade, porém, Fichte parece ter alguma perplexidade. Não apenas por causa do psicologismo escondido no gesto bardiliano, que pressupõe ao mesmo tempo uma abstração de todo objeto do pensamento para afirmar a identidade deste último e abstrai do próprio objeto para investigar o pensamento por si só. O problema de Fichte consistiria no fato de que a tese de Bardili pressupõe, contra Kant, a possibilidade de separar pensar de ajuizar. Conforme se tem visto, para Bardili e para Reinhold, também, o juízo é apenas um momento que pertence à aplicação do pensamento e que o pressupõe à repetição do pensamento na forma do contar. Para Fichte, todavia, seria justamente a separação entre pensar e contar, de um lado, e ajuizar de de outro, a tornar contraditório o pressuposto bardiliano. Se pensar significa contar, e o contar implica uma repetição da unidade do pensar, logo a repetição implica uma determinação. O contar, de fato, se realiza como passagem de um termo para o outro. Mas esta passagem pressupõe uma alteridade, pois uma repetição sem alteridade seria um absurdo. Sem alteridade não haveria uma repetição em uma série e, logo, não teria nem um contar. O pensar, portanto, não poderia estar identificado com o apresentar-se de uma

unidade sempre idêntica consigo mesma, enquanto o seu dar-se em cada membro da série iria se tornar expressão de um "concrescer" dos variados membros da própria série (GA, II, 5, p. 244). Justamente o segundo ponto crítico ressaltado por Fichte tem a ver com a crítica de Bardili à separação kantiana entre pensamento e juízo. Bardili teria razão em criticar Kant, pois ele põe o pensamento apenas como consequência do juízo.[48] Mas Bardili falharia em reverter esta relação e derivar o juízo do pensamento. Na verdade, ambos têm errado, pois "nenhum dos dois vem primeiro: ambos [juízo e pensamento] estão ligados de modo indissolúvel". E, em especial, têm que ser reconduzidos a uma única operacionalidade da razão de que a doutrina da ciência fornece a dedução. O terceiro e último ponto relevante nas anotações fichteanas têm a ver com a complexa teoria bardiliana da matéria. Como sabemos, na economia do *Grundriss*, a definição do pensar concreto (o pensar algo) não pressupõe a matéria como um dado intuitivo. A matéria ficaria postulada, para que o pensar pudesse se determinar e se tornar concreto. No entanto, Fichte parece colocar uma questão bem simples a respeito da justificação da matéria como algo postulável. Se a matéria é postulada e não se dá intuitivamente, ela teria uma autonomia, ou seja, poderia existir, independentemente, de uma consciência que a elabora e doa sentido para ela. Isto ficaria, contudo, contra os princípios da doutrina da ciência. Desde a *Grundlage* de 1794, e de modo ainda mais explícito na *Primeira introdução* à doutrina da ciência, Fichte tem esclarecido que não seria

[48] GEL, p. 16-17; B, 140-141; GA, II, 5, p. 248.

possível falar de objetos e de matéria, independentemente de uma consciência, ou seja, fora do horizonte definido pelos limites da experiência possível (GA, I, 4, p. 186-187). Admitir um ser fora da mediação da consciência, que não seja "demonstrado na intuição", seria expressão do dogmatismo mais claro e palpável (GA, II, 5, p. 253). Ficaria possível apenas compreender a matéria como uma implicação analítica do próprio conceito de "pensar algo". Mas isto, mais do que afastar o realismo bardiliano do realismo de Kant, o aproximaria à solução dos problemas deixados em aberto pela filosofia elementar de Reinhold (GA, II, 5, p. 253). Remonta ao primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790 a afirmação que, conforme a matéria, seria uma expressão da referência da representação a um objeto e, logo, que a matéria possa ser entendida como um elemento analiticamente dedutível de uma estrutura racional.[49] O fato de a tese bardiliana a respeito da matéria "reinholdizar" envolve contradições de dois tipos.[50] O primeiro tem a ver com todos os problemas encontrados na filosofia elementar, já na época da *Resenha Enesidemo*. O princípio reinholdiano da consciência seria, de fato, expressão de uma teoria parcial e fatual. Não é possível admitir a representação como princípio do saber e como estrutura fundamental da consciência, sem por a questão acerca de "quem" representa e, logo, sem regressar da estrutura da representação à da atividade, a partir da qual a própria

[49] BBMP, I, p. 182: "Isto que na mera representação e por meio da qual a mera representação se relaciona com um objeto se chama de matéria da representação".
[50] Esta é a expressão de Fichte em GA, II, 5, p. 253.

representação se forma.[51] Por outro lado, justamente a recaída do realismo racional na filosofia elementar seria o índice de uma autocontradição performativa e, logo, do dogmatismo do realismo lógico de Bardili. Bardili, em outras palavras, limitar-se-ia apenas a dizer o que ele também deveria fazer.[52] Ele falaria ser um realista, mas, para justificar seu realismo, ele tem que remontar ao idealismo, apenas parcial, da filosofia elementar de Reinhold. Justamente por causa disso, o *Grundriss* apenas seria uma *mise en scene* do realismo, no sentido do verso de Orácio que Fichte cita logo no começo das suas anotações, *qui se credebat miros audire tragoedos*, "acreditei estar ouvindo estupendos atores trágicos":[53] o realismo bardiliano ficaria apenas prometido, mas de fato seria um "inventário de fatos da consciência comum", misturados com uma filosofia elementar de Reinhold e com o ecletismo de Nicolai (GA, I, 7, p. 436). De fato, para Fichte a filosofia de Bardili seria expressão de um pensamento baseado na empiría, cujos princípios não encontram justificação nenhuma ao longo de uma exposição arbitrária conduzida em um estilo que nem tem respeito pela paciência do seu leitor (GA, I, 6, p. 448). Em uma palavra, Bardili

> esclarece o modo *transcendente*, ficando fora de toda consciência e conforme leis que só têm validade dentro da consciência, são esclarecidos os dois pontos finais do seu sistema, o *algo que faz o impulso* e o *ser do pensamento puro*. *Transcendente* é o inteiro pensamento dele, na

[51] Cf. *Resenha Enesidemo*, GA, I, 2, p. 46 (para a tese geral) e p. 60 (para a fundamentação teórica). Para uma reconstrução geral da gênese deste pensamento de Fichte cf. Ferreira da Silva, 2015.

[52] Sobre o significado de coerência entre dizer e fazer cf. Bertinetto, 2001; Bertinetto 2011.

[53] Oracio, *Epistulae*, II, 2, 129.

> medida em que ao longo de todo o livro ele não entende o fato de que só tem pensamento onde ele constrói o seu sistema (GA, I, 6, p. 445).

Para Fichte a obra de Bardili seria um traço dos seus tempos, caraterizados por uma indiferença radical diante da verdade.[54] Nesta época, o pensamento está, sim, reconduzido a uma atividade. Só que esta atividade fica uma atividade abstrata, indiferente e afastada de toda concretude do sujeito. Expressões desta tendência seriam justamente os autores para os quais Bardili dedica seu livro: Herder, Schlosser e, sobretudo, Nicolai (GA, I, 7, p. 380). Não é por acaso que Fichte encontra no texto de Bardili uma contradição fundamental, devida ao fato de ele não ter entendido o escopo específico da filosofia kantiana, que elabora apenas uma teoria ligada à relação entre espírito humano e realidade, mas não estaria interessada em deduzir "um objeto puro" a partir da lógica. De resto, o dogmatismo de Bardili ficaria evidente, como temos visto, pois, para explicar a conexão entre pensamento e realidade, ele tem que remontar na teoria do *influxus physicus*, ou seja, na possibilidade de transferir as determinações de algo ativo (no caso específico do *Grundriss* o pensamento) para algo completamente passivo, capaz de receber estas determinações, isto que, no caso de Bardili seria a matéria. Trata-se de uma teoria que remonta a Tomas de Aquino e que já foi rejeitada por Kant na *Dissertatio* de 1770 como expressão de um *próton pseudos*, ou seja, uma sobreposição injustificada de uma teoria filosófica à própria constituição da rea-

[54] Cuja descrição clara é dada por Fichte nos *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, por exemplo em GA, I, 8, p. 250.

lidade, o conhecimento da qual ficaria fora dos nossos limites.[55] De fato, em Bardili encontraríamos uma analogia entre a atividade do pensamento puro e o impulso que define o estruturar-se progressivo da vida animal, o que significaria, justamente, a postulação de uma "alma" nas substâncias exteriores, cuja admissão fica para além dos limites do conhecimento humano. Mas este erro só seria uma consequência de outro erro ainda mais grave cometido por Bardili, no conceito de aplicação do pensamento. A avaliação fichteana dessa dinâmica é interessante e ambígua. Por um lado, de fato, Fichte esclarece que o modelo bardiliano de aplicação não chega a explicar de maneira extensa o que torna possível a autorrelação do pensamento absoluto, isto é, a consciência concreta. O modelo de racionalidade pensado por Bardili rebaixa a reflexão ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de um impulso natural, o que, para Fichte, não permitiria distinguir entre homem e animal (GA, I, 6, p. 439-440). Mais do que uma explicação do sujeito individual que reflete sobre a estrutura do pensamento, a questão seria, para Fichte, esclarecer as condições de possibilidade da própria autorrelação do pensamento. Na linguagem de Bardili, posteriormente retomada pelo próprio Fichte, trata-se de esclarecer como é possível a passagem do pensamento para o pensamento *como* pensamento. Ou, mais ainda, como seria possível uma autorrelação do pensamento que não precisa sair do próprio pensamento.

[55] Kant, 1902, I, p. 415. Para uma contextualização histórica da teoria do *influxus physicus* cf. Kanterian, 2018, p. 141-143.

Bardili teria razão em associar pensamento, repetição e contar, conforme há já na *Grundlage* (GA, I, 2, p. 255-256). Mas isto não tornaria, como pensaria Reinhold, o *Grundriss* uma nova filosofia transcendental. De fato, na teoria bardiliana do pensamento não tem vestígio de uma autorreflexão do próprio pensamento, a partir da atividade da consciência concreta. Bardili apresentaria seu pensamento e suas leis como algo que é, sem outra demonstração. E, além disso, ele continuaria afirmando que estas leis valem, na medida em que nós "temos necessariamente que pensar assim, pois é assim que pensamos" (GA, I, 6, p. 438). Assim como a teoria da relação entre pensamento e matéria, porém, também a afirmação do pensamento seria expressão de uma "concrescência", ou seja, de um conjunto de afirmações que não tem demonstração. Deste modo, toda operação filosófica de Bardili teria que responder à pergunta a seguir:

> Bardili não deveria ter entendido que o seu pensamento nunca seria pensado, se ele não se determina através da *reflexão livre* ao pensamento do mesmo, pois apenas através da reflexão livre ele pode se tornar um objeto para ele e Bardili não deveria ter entendido que, portanto, o pensamento tem, todavia, que poder ser pensado de volta, mas não o deve de modo necessário? (GA, I, 6, p. 438).

Por falar do pensamento, de fato, Bardili não entende que é ele próprio a tê-lo tornado objeto do seu olhar específico e, então, a tê-lo tornado algo muito diferente do ser puro que ele tem postulado. O ser do pensamento bardiliano é um ser particular, no mesmo sentido de um objeto da nossa percepção. Ao invés, quem possui senso

transcendental tem que se tornar consciente da operação de objetivação e entender que só é possível afirmar um ser puro do pensamento pela mediação de um "pensamento humano", que se torna instrumento fundamental para que o pensamento possa ser levado à consciência. Esta dinâmica não apenas permite levar à consciência o pensamento puro, mas, como ela define o perímetro geral de toda consciência concreta, ela permite também que a consciência se relacione para um objeto empírico qualquer, justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência, apresentado, dentre outros textos, na *Primeira introdução* de 1797.[56] O pensamento bardiliano, admitido como o ser absoluto, é tratado com o mesmo instrumento que ele deveria fundamentar, ou seja, o saber constituído. Por outro lado e, com efeito, o realismo bardiliano não esclarece a necessidade da mediação autorreflexiva realizada pela consciência. Então, não seria o princípio (ou seja, o ser), mas o saber (isto é, a existência) que deveria desenvolver-se na forma de uma auto-relação que evidencia o ser como aquilo que o fundamenta.

Também, no sentido desenvolvido na *Primeira introdução*, a filosofia de Bardili seria dogmática, ou seja, assumiria como ponto de partida um ser externo à consciência humana, de que não conseguiria dar conta a partir das leis e dos princípios que a definem como lugar em que só pode acontecer um saber e uma reflexão. E, ainda mais grave, Bardili seria dogmático em dois sentidos diferentes. A primeira vez o seria em afirmar o ser puro do pensa-

[56] Justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência apresentado, entre outros textos, na *Primeira introdução à doutrina da ciência* (GA, I, 4, p. 186-187). O dogmatismo de Bardili é sintetizado por Fichte na p. 441.

mento como algo que é antes e fora da reflexão livre dele. A segunda vez o seria em construir a teoria da aplicação do pensamento, ou seja, da manifestação do pensamento puro na consciência concreta, a partir de uma matéria, cujo ser é postulado e não demonstrado, no sentido da teoria do *influxus physicus*. É claro que estas duas formas de dogmatismo são interconectadas. Na medida em que Bardili afirma um ser puro do pensamento, como algo que é e tem que ser, independentemente da consciência que o pensa, ele exclui o fato de que ele possa se traduzir na experiência concreta pela mediação da consciência. Para construir um conceito de experiência, ele precisaria então de outra dimensão ontológica, que ainda prescinde da consciência humana e que poderia ser assumida hipoteticamente, a partir da própria estrutura do ser puro.[57] No entanto, além das críticas mais explícitas, Fichte parece repensar a estrutura da aplicação conceituada por Bardili. O problema de Bardili não seria a relação entre ser puro e realidade concreta, mas o modo como ele os relaciona por meio de um conceito de aplicação errado, que não destaca a função fundamental da consciência. De fato, a aplicação poderia acontecer de modo correto apenas se Bardili fosse repensar a identidade do pensamento, não apenas como uma simples repetição, mas como uma atividade em que o pensamento *põe a si mesmo* como pensamento, e logo como uma atividade de reflexão sobre o ser posto do pensamento, o que pode acontecer apenas na forma da consciência ou de um eu.

[57] Trata-se de uma concepção aparententemente pre-kantiana, de resto, valorizada pelo próprio Bardili, por exemplo na carta a Reinhold de Janeiro de 1800, em BW, p. 41-42.

É à luz dessas considerações que podemos compreender o sentido não apenas retórico da crítica que conclui a resenha do *Grundriss*, segundo a qual "deve estar claro para os leitores o fato de que Bardili não tomou consciência do que ele mesmo fez no seu próprio livro" (GA, I, 6, p. 447). Esta recusa do realismo bardiliano, na verdade, põe as bases para reflexões ulteriores. Fichte não apenas recusa o realismo de Bardili como uma perspectiva totalmente oposta à da doutrina da ciência. Ele mostra as contradições da perspectiva bardiliana e indica uma solução para elas. Só que esta solução, na verdade, parece coincidir com o desenvolvimento imanente da própria doutrina da ciência, ou seja, com o aprofundamento das condições de possibilidade para uma atuação concreta da razão, entendida como operacionalidade geral da razão, através do eu da consciência efetiva. Isto faz com que a interpretação da resposta fichteana às sugestões de Reinhold, acerca de uma proximidade entre doutrina da ciência e realismo lógico, possa ser desenvolvida em duas direções. Por um lado, Fichte recusa toda aproximação possível, alegando até que quem buscaria aproximar doutrina da ciência e realismo lógico, na verdade, não teria entendido nada acerca da própria *Wissenschaftslehre* (GA, I, 6, p. 445). Por outro lado, destacando o que Bardili não tem conseguido pensar na construção do seu realismo lógico, Fichte indica também o horizonte em que seria preciso aprofundar, ou melhor, divulgar de maneira mais eficaz os conteúdos específicos da sua proposta filosófica. A crítica de Fichte, na verdade, poderia ser enquadrada na perspectiva bardiliana e ser refutada, inteiramente, a

partir de um elemento que o próprio Fichte, pelo menos na resenha de outubro de 1800 e nas anotações de alguns meses antecedentes, declara, de forma explícita, o fato de o realismo ser uma filosofia do senso comum. De fato, Fichte parece considerar como pressuposta esta distinção e considerar pelo menos implicitamente, como algo negativo, o fato de uma filosofia se colocar do ponto de vista da consciência comum. Já na carta a Reinhold de fevereiro de 1800, temos visto como Bardili, na verdade, considera toda filosofia, que pretenda se estender além do entendimento natural para uma região desconhecida, uma ilusão. Toda filosofia tem que ficar fiel ao entendimento natural e, de fato, não seria nada senão a expressão mais afinada dele. Fichte, claro, não podia conhecer o conteúdo desta troca epistolar entre Bardili e Reinhold. Mas com certeza irá conhecer as críticas formuladas por Reinhold à sua intepretação do realismo e à sua concepção de filosofia, formulada nos primeiros dois tomos dos *Beyträge* de 1801, que representam uma reação ulterior às críticas que Fichte tem publicado, na resenha ao *Compendio* bardiliano.

6 DO IDEALISMO RACIONAL AO REALISMO RACIONAL

Para Reinhold, a reação de Bardili com o desprezo de Fichte para toda aproximação com o realismo lançam uma luz nova ao seu pensamento a respeito da relação entre realidade e especulação. Ele próprio admite ter se acostumado demais com a especulação fichteana, de cuja reflexão se entende "uma forma de fazer que retorna em si mesmo e como *reflexão filosófica* justamente sobre

aquele fazer, à medida que aparece na consciência do filósofo pela autonomia absoluta" (BW, p. 111). Apenas depois da leitura do *Grundriss* e dos esclarecimentos fornecidos pelo próprio Bardili, Reinhold teria chegado à conclusão de que um conceito de reflexão deste tipo não seria senão um "absurdo filosófico, através do qual teria sido possível a passagem da *Wissenschaftslehre* à lógica primeira" (BW, p. 116). Ao explicar esta sua tomada de posição, Reinhold admite que seu conceito de reflexão precedente teria sido vicejado por uma "concrescência" e, em especial, por uma troca imperceptível entre o pensar e o representar, e que teria condicionado sua distinção entre aplicação originária (o pensar enquanto pensar) e a aplicação filosófica (pensar enquanto pensar aberto pela reflexão). Mas não seria possível, pergunta Reinhold, diferenciar ainda a aplicação como aplicação, tematizada pelo discurso filosófico e aplicação em si própria, válida tanto para a consciência comum como para a filosofia?

Em outras palavras, se a aplicação é apenas uma, como diferenciar o nível de conhecimento oferecido pela filosofia e o da fé do entendimento natural? Para Reinhold, não haveria diferença qualitativa entre eles de modo algum, uma vez que o conhecimento filosófico seria superior ao conhecimento oferecido pelo senso comum. Tratar-se-ia, muito mais, de uma diferença quantitativa: o que sentimos na vida ordinária, a convicção fundamental acerca do sentido da nossa própria existência, que derivamos de Deus na vida concreta, não poderia ser demonstrado na especulação? Com efeito, "o verdadeiro filósofo", "o homem cheio de respeito por

si mesmo, que não apenas conhece Deus teoricamente, mas também do ponto de vista prático, que teme a Deus e o venera, é antes de tudo um homem" (BW, p. 119). Não obstante, continua sendo verdade o fato de que, mesmo não podendo ser entendida como um traço constitutivo de uma "ideia de indivíduo" (BW, p. 120 n.), não podemos ignorar o fato de que aquela compreensão artificial, que chamamos de especulação, não deve ser entendida como instrumento que oferece o conhecimento e a consciência mais clara do pensar como pensar, como o lugar em que Deus se manifesta. E, de modo particularmente próximo do que escreve Fichte, Reinhold continua:

> Certamente, o pensar como pensar enquanto tal não é um mero *conceito de pensar*, mas ele próprio tem que ser (mediado), caro Bardili, pelo pensamento do Senhor, como algo antecedente no Senhor, como um indivíduo, como uma consciência que [...] não pode evitar a designação sensível do A, como A, e através do A (BW, p. 122).

Esta mediação inevitável deixaria o pensamento entrar no horizonte da filosofia, e também tornaria necessária a consciência de que se trata sempre e somente de uma mediação. Se o filósofo esquecer isso, perde a consciência da essência da filosofia. Ele se torna um filodoxo e, em especial, um idealista (BW, p. 122.). Esta subtração da mediação oferecida pela designação subjetiva do pensamento como pensamento tornaria possível a elevação, do ponto de vista do pensamento como pensamento, ao âmbito da religião, da fé e do amor, entendido como "emancipação gradativa do gênero humano, por meio da vontade de Deus" ou, ainda, como libertação do homem

do *arbítrio servo*, conhecido na época moderna pelo nome de "eu puro, autoatividade, liberdade, razão". Seria este elemento prático a empurrar Reinhold nos braços de Bardili, e fazer com que ele questione seu transcendentalismo inicial, que parece influenciá-lo na sua primeira recepção do realismo lógico.

Entretanto, na carta de 27 de fevereiro de 1800, Reinhold vincula sua adesão ao realismo lógico a uma pergunta retórica, para a qual entende dar uma resposta positiva. Seu raciocínio, em síntese, é o seguinte: Do ponto de vista da consciência comum, não é possível ter uma consciência clara do pensar como princípio estruturante da realidade. A filosofia, mesmo que provisória, oferece uma mediação inevitável. E esta mediação tem que se desenvolver em um sentido transcendental, na forma de uma justificação e de uma legitimação do pensamento concreto do filósofo, como instrumento para conferir à consciência clara do princípio que permite, ao mesmo tempo, a consciência do lugar em que Deus se revela, e a abertura da dimensão da fé e do amor, como elementos que libertem a escravidão diante da autonomia da razão.

Do ponto de vista bardiliano, parece evidente, mais uma vez, como o raciocínio de Reinhold espelha a sequência das suas diversas experiências filosóficas e, sobretudo, das ligadas a Fichte. Mais uma vez, de fato, na sua resposta de 27 de fevereiro, Bardili alerta Reinhold para não trocar suas experiências filosóficas precedentes pelo ponto de vista do realismo lógico (BW, p. 125). A afirmação do pensamento como princípio estruturante da realidade significa, inicialmente, a consciência de que o

pensamento individual pressupõe a consciência imediata de um ser, e que a consciência desta antecedência do ser, relacionada ao pensar subjetivo, resultaria "no mais alto realismo" (BW, p. 126).

O ser a que Bardili faz referência, todavia, não é expressão de uma determinação ou de uma possibilidade individual. Trata-se, antes, de uma totalidade (BW, p. 126), à qual é possível referir toda determinação e distinção ulterior, capaz de caracterizar o que chamamos de realidade e de mundo (BW, p. 126),[58] cuja determinação subjetiva só pode ser reconduzível a uma imagem da fantasia. O mesmo discurso pode ser estendido para o pensamento. Não se trata, para Bardili, de uma faculdade absolutamente subjetiva, mas de uma racionalidade estendida também para além da esfera humana, que abrange, inclusive, o mundo vegetal e animal (BW, p. 127). O pensamento subjetivo seria apenas o resultado de um processo em que a racionalidade se eleva à consciência acabada do princípio do real (BW, p. 130). Como salienta Bardili, trata-se de algo que se evidencia quando reconhecemos algo na vida do outro que o identifica conosco e que, no caso da comunicação intersubjetiva, torna possível uma compreensão recíproca. Esta não implica uma anulação da diversidade entre os sujeitos. "Se tem que haver uma compreensão recíproca", escreve Bardili, "então em quem fala e em quem escuta tem que haver algo pressuposto de idêntico e impenetrável, pelo menos uma palavra" (BW, p. 132-133). Por causa disso, um

[58] Trata-se de uma perspectiva desenvolvida no âmbito da discussão contemporânea por Hogrebe, 2014, p. 317.

autêntico filosofar tem que se diferenciar platonicamente da filodoxia, na medida em que não é uma visão da multiplicidade da experiência, mas uma visão da imutabilidade e verdade do ser na sua essência.[59] A partir desta resposta, Reinhold pode se tornar consciente de que o pensamento filosófico e o entendimento natural

> não são diferentes e podem ser diferenciados porque trocam as representações filosóficas da experiência e da consciência moral com a própria consciência moral. Ademais, a filosofia, que até agora as trocava com o conhecimento filosófico, tornava-as subjetivas, enquanto as representações ordinárias da experiência e da consciência moral tornam-se objetivas (BW, p. 118).

Assim, Reinhold chega a concordar com Bardili sobre o fato de que a filosofia, como representação do pensamento, não apenas não seria necessária, como também enganosa. Filosofar significa renunciar a esta representatividade, para se reconhecer como parte de uma totalidade mais ampla, como um instrumento para concretizar a representação do universo e o reconhecimento da manifestação de Deus na natureza (BW, p. 121).

No entanto, ao longo de seu "re-pensamento" e sua sistematização do realismo bardiliano, Reinhold não entende este reconhecimento como algo imediato, mas como o resultado de um desenvolvimento em que não é mais o pensamento a ser assumido como primeiro princípio real, mas como a unidade de pensamento e aplicação. Entre estes dois elementos Reinhold estabelece uma ligação indissolúvel. De fato, não poderíamos

[59] Platão, República, 480a.

apenas dizer que, sem pensamento, não poderia haver aplicação. Mas também que, sem aplicação, o caráter fundamental do pensamento nunca chegaria à manifestação como seu intermediário fundamental (BLU, I, p. 102). Em contrapartida, o pensamento, através da aplicação, volta para si mesmo e se dobra em si mesmo (BLU, IV, p. 105). Mas não encontra a si mesmo apenas como pensamento, mas como pensamento aplicado, e entende a condição da sua aplicação "não absolutamente como mera condição do mero pensamento, mas como a *condição determinada* do *Prius kat´exoken*" (BLU, IV, p. 106). Nesta estrutura, que caracteriza o conceito da análise utilizado por Reinhold nos *Beyträge* para explicar, sem recorrer à mediação representativa, a passagem do pensamento à aplicação, o pensamento não se apresenta mais como uma autoidentidade que se repete em todo pensamento concreto. Aparece, antes, como um processo de autorreconhecimento e de enriquecimento epistemológico. Não é por acaso que a passagem do pensamento à aplicação, entendida desta maneira, seja veículo também de um potencial catártico, que permite realizar uma fenomenologia capaz de diferenciar entre o fenômeno da verdade e sua aparência, ou seja, entre uma manifestação do pensamento como estrutura da realidade e a manifestação do real como produto de um pensar arbitrário e subjetivo. Porém, na definição desta estrutura, Reinhold parece não fazer mais do que usar dois termos tipicamente fichteanos. O primeiro termo é o do voltar o pensamento para si mesmo, que parece remontar o conceito fichteano de *in sich zurückgehende Tätigkeit*. É claro que Reinhold não

entende este voltar em si mesmo como a aquisição de uma consciência representativa do pensar, a partir da aplicação, mas introduzindo uma mediação na relação do pensamento com si mesmo, que não produz materialmente as determinações da realidade, mas esquemas que nos permitem compreendê-lo e interpretá-lo. Esta conclusão pode não ser idealista, mas certamente envolve uma exigência transcendental de justificação da maneira como construímos as formas de compreensão da realidade.

O segundo termo está relacionado ao fato de que este voltar em si mesmo se realiza através (*durch*) da manifestação. É notório que o "Durch" represente um elemento utilizado por Fichte para deduzir o processo de manifestação do absoluto do seu fenômeno. De acordo com Fichte, contudo, a estrutura do "Durch" implica, necessariamente, a dedução da imprescindibilidade da consciência ao estruturar a conexão entre absoluto e fenômeno, e poderia representar uma resposta indireta e de longo prazo ao realismo racional nas exposições de doutrina da ciência, entre 1801 e 1807. Ao mesmo tempo, também para Reinhold, o recurso ao "Durch" implica a referência a uma mediação que torna a repetição do pensamento também como um reconhecer-se. Desta maneira, ao abandonar a hipótese do idealismo racional em favor da perspectiva realista, Reinhold parece não conseguir se afastar completamente da perspectiva fichteana que tinha inspirado seu pensamento nos anos precedentes. Entretanto, não se trata de uma dinâmica

óbvia, mas rica em implicações para o desenvolvimento da filosofia alemã dos primeiros vinte anos do século XIX.

CAPÍTULO IV

O VERDADEIRO PARA ALÉM DO FUNDAMENTO

1 REINHOLD E O REALISMO

As questões ligadas à relação do filosofar com o entendimento comum e a necessidade de apreensão do real, fixados pela reflexão filosófica, mas não pressupostos como seu fundamento, parecem "empurra" Reinhold para o realismo bardiliano e configurá-lo como base para um projeto amplo filosófico, ao qual o filósofo dá o nome de realismo racional concretizado nos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosohie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts*, obra em seis tomos publicada pelo editor Pertes, entre 1801 e 1803.

Como em suas aproximações filosóficas anteriores à filosofia de Kant e Fichte, a adesão de Reinhold é motivada por uma descoberta filosófica capaz, em sua opinião, de cumprir toda sua parábola de pensamento. Já numa carta de 1799 ao amigo Baggesen, Reinhold interpreta o *Grundriss* bardiliano como a expressão de uma ideia fundamental capaz de gerar uma revolução e uma reforma em toda a filosofia (FG, II, p. 262 sq.) diante da qual as filosofias de Kant, Fichte e Schelling teriam apenas uma função mediadora. Daí o projeto, apresentado a Bardili em carta datada de 17 de março de 1800, mas já concebido em novembro do ano anterior, de realizar a ideia de uma "Observação de um espetador acerca

do estado da filosofia alemã ao começo do século décimo-nono" (BW, p. 141), que teria tomado uma direção e uma construção bem diferentes, justamente graças à descoberta e à apropriação da filosofia bardiliana. Antes disso, de fato, o projeto teria sido conceituado em função filosófico-popular e teria sido ligado à prossecução da pesquisa começada, como já temos visto, em 1797 sobre o *Gegenwärtigen Zustand der Metaphysik*. Porém, as questões abertas pelo realismo bardiliano teriam levado Reinhold a mudar o projeto inicial e a entendê-lo de forma, em parte especulativa e teoricamente qualificada e, em parte, apologética. Apologética, pois o objetivo dos seis tomos dos *Beyträge* é o de defender e espalhar a proposta bardiliana. Teoricamente qualificada, na medida em que Reinhold visa aprofundar e legitimar a construção teórica bardiliana, esclarecendo seus elementos fundamentais, mas também, mesmo que apenas de forma implícita, enxergando-a em continuidade com as posições tomadas precedentemente. O projeto, que em uma fase inicial devia ter sido realizado em quatro tomos, assimila o trabalho e o pensamento de vários autores e pode ser entendido, mais do que como uma obra autoral, como o resultado de uma operação cultural abrangente e antissubjetivista. O objetivo geral de Reinhold, conforme já vimos, é o de realizar as aspirações kantianas para além de sua sublimação nas filosofias transcendentais de Fichte e Schelling, ou seja, para além da exigência de justificação das modalidades subjetivas de acesso e constituição do mundo e dar conta da importância da

razão, diante de um em si que não é apenas o resultado da busca filosófica, mas é objeto de fé.

Do ponto de vista quantitativo, quase três quartos da obra são compostos por textos de Reinhold. Três são os textos de Bardili.[60] No segundo e terceiro tomos, encontramos respectivamente um ensaio de Köppen[61] e um inédito de Jacobi,[62] assim como uma republicação da resenha de Haman da *Crítica da razão pura*, escrita em 1781, mas que até o momento tinha tido uma circulação muito restrita.[63]

Em função das temáticas tratadas, podemos dividir os *Beyträge* em três núcleos temáticos. O primeiro envolve a fundação e o desenvolvimento de partes sistemáticas específicas do realismo bardiliano e com a formação da perspectiva do realismo racional, com base no princípio do *Denken als Denken*.[64] O segundo núcleo que ocupa uma parte consistente dos primeiros dois tomos da obra, tem

---

[60] *Ueber Bardilis erste – Kants transcendentale – und die bisherige allgemeine – Logik, BLU, I, 72-103; Ueber das sinkende Ansehen der Philosophie – ein Sendschreiben von Bardili* (BLU, III, 111-128)*; Ueber das Verhältniß des Verstandes zur Rechtschaffenheit* (BLU, IV, 1-101).

[61] *Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre* (BLU, II, 141-179).

[62] *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (BLU, III, 1-110).

[63] *Eine zwanzig Jahr alte, aber noch ungedruckte Recension von Kants Critik der reinen Vernunft* (BLU, II, 206-211).

[64] *Cf: Was heißt philosophiren? was war es, und was soll es seyn?* (BLU, I, p. 66-88)*; Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre* (BLU, I, p. 90-99)*; Was ist das Denken, als Denken?* (100-113)*; Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* (BLU, II, p. 179-205)*; Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus* (BLU, III, p. 128-162)*; Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* (BLU, IV, p. 105-185)*; Die Simplicität der Philosophie im Gegensatz mit der Duplicität der Philodoxie* (BLU, IV, p. 212-218)*; Populäre Darstellung des rationalen Realismus* (BLU, V, p. 1-23)*; Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie* (BLU, VI, p. 1-117).

a ver com a apresentação das formas nas quais, ao longo da filosofia moderna (de Bacon a Kant) e na discussão pós-kantiana, foi realizado o ideal de uma filosofia como pensamento da *realidade* do saber. Um terceiro núcleo temático tem a ver com a autolegitimação da posição de Reinhold e da sua transição para o realismo diante de posições concorrentes: Fichte, Schelling e Bouterweck.

Nas páginas a seguir, dedicar-nos-emos, após uma apresentação dos elementos gerais do realismo racional reinholdiano, a uma apresentação justamente destes últimos dois núcleos, com o objetivo de destacar a posição de Reinhold, entre idealismo e realismo.

Na pesquisa sobre Reinhold, a adesão ao realismo é vista como um momento de quebra radical e recusa substancial da inicial paixão transcendental.[65] Costuma-se reconduzir esta recusa a dois motivos. O primeiro é psicológico: Reinhold seria um "junco ao vento", um filósofo inconstante e voluptuoso, exposto às paixões filosóficas cegas, fugazes e mutáveis. O segundo é histórico: insatisfeito com as implicações práticas do idealismo de Fichte e, em geral, com o transcendentalismo pós-kantiano, abalado pelo *Atheismusstreit*, Reinhold resolveria abraçar o realismo de Bardili, entendido como uma versão filosoficamente aceitável da crítica jacobiana à filosofia transcendental.[66] Filosoficamente aceitável, na medida

[65] Cf. por ex. Zahn, 1965, p. 206-207.

[66] O próprio Reinhold nas *Briefe an F. H. Jacobi. Ueber das Wesen der Jacobischen, Fichteschen Schellingschen und Bardilischen Philosophie*, publicadas em BLU, V (p. 71-72), alega: "Eu sei que na sua *curtição* do pensamento, na qual, o que você chama de seu *não saber* e de sua *fé*, há *mais verdade*, do que em todo suposto *saber*, que você recusa e contra o qual polemiza. Mas eu sei também, que há um *conhecimento do pensamento*, que, com *aquele* saber não tem *absolutamente* nada em comum,

em que, sem recusar à filosofia a dimensão argumentativa que a caracteriza, Bardili conseguiria repensar os termos da filosofia kantiana e desenvolver uma investigação sobre a essência do fundamento do conhecimento no seu "ser-princípio", chegando a um resultado que poderia ser sintetizado com as palavras de Carabellese, conforme: "apenas o ontologismo é verdadeiro idealismo: pois ele admite o ser, a ideia, enquanto o idealismo fichteano é monismo, pois admite o ser apenas como objeto de representação".[67] Aqui, não podemos compreender o ser como um elemento externo, ou uma negação da consciência, mas a exigência primordial da própria consciência (Carabellese, 1940, p. 25). Mas, como entender esta exigência sem recusar a dimensão discursiva que caracteriza o filosofar, enquanto perguntar da filosofia acerca das suas condições de possibilidade?[68] Como o ontologismo, que Reinhold parece estar desenvolvendo e aprofundando, à beira do século XIX, pode se desdobrar de forma crítica e racional?

A perspectiva aberta por estas perguntas permitiria valorizar, para além de uma divisão do pensamento de Reinhold, em duas fases, uma transcendental e uma realista, o que o próprio Reinhold afirma repetidamente nos *Beyträge*: a superação da abordagem transcendental

que não pode ser atingido pelas tuas objeções e do qual você está afastado apenas porque já *considera verdadeiro pela fé*, o que pela mesma tem *sabido*". As interpretações Schrader, 1999, p. 87 e Tarli, 2016, Valenza, 2003, 149 buscam aprofundar estas indicações fornecidas por Reinhold.

[67] Carabellese, 1940, *Avvertenza*. Sobre o perfil filosófico de Pantaleo Carabellese e sobre o ontologismo crítico cf. Semerari, 1982; Finocchiaro, 1979. Sobre a função de Carabellese na recepção da filosofia clássica alemã no século XX cf. Cesa, 2001.

[68] Sobre essa dimensão intrinsicamente aporética do filosofar cf. Sasso, 1987, em especial, p. 11-22.

seria o resultado de uma meditação precisa e aprofundada acerca das exigências implícitas na própria filosofia de Kant. Isso não implicaria para Reinhold uma alternativa entre o transcendentalismo e a sua negação realista, mas uma continuidade e um aprofundamento intensivo, que visa emendar através de uma complexa jornada especulativa, baseada no conceito de um verdadeiro originário (*Urwahr*), a exigência de uma fundamentação da filosofia como ciência típica da *Elementarphilosophie*.[69]

Faz-se, portanto, necessário mostrar em que sentido e em que medida essa complementaridade torna o realismo de Reinhold "racional" e o impede de abandonar completamente a perspectiva da fundamentação filosófica que caracteriza tanto a fase da filosofia elementar, como a da adesão à doutrina da ciência de Fichte.[70] Trata-se de uma complementaridade que está enraizada nas críticas reinholdianas à suposta revolução da filosofia de Kant, que envolve a (auto)crítica reinholdiana ao conceito

[69] Muito relevante é, neste sentido, a visão geral do *Systemwechsel* oferecida por Reinhold no ensaio *Rechenschaft* über *meinen Systemwechsel*, publicado em BLU, V (p. 26-27): "De modo ainda mais expressivo tenho novamente que reconhecer: que os sistemas que encontrei no meu caminho, ou seja, o *Criticismo kantiano*, a minha *Filosofia elementar*, e a *Doutrina da ciência de Fichte* não pararam, e nunca vão parar, de ser verdadeiros, do ponto de vista de que eu os percebi, e que eu, considero cada um destes sistemas como um aspecto inevitável e indispensável para alcançar o objetivo da ciência". Cf. também BLU, I, p. 118 sg.

[70] De fato, a expressão *realismo racional*, que caracteriza a versão reinholdiana do realismo de Bardili, não aparece no *Grundriss der ersten Logik* de Bardili. O uso desta expressão por parte de Reinhold parece condicionado pela exigência de sintetizar o realismo racional e a posição da filosofia transcendental, antes de mais nada, em um "idealismo racional", ou seja, em um idealismo consciente dos seus limites, que respeite a pretensão de realidade típica do realismo da consciência natural e, ao mesmo tempo, permita visualizar esta pretensão, por meio das faculdades de variação fantástica, isto é, da abertura de um horizonte infinito e desvencilhado de toda vinculação sensível, próprio da filosofia (BW, p. 83).

de fundamento da filosofia, entendido como princípio de consciência à luz de um novo conceito de verdadeiro, anunciado pelo princípio de identidade de que Leibniz (contra Espinoza) seria o intérprete mais acreditado. Isso tudo leva à construção de uma relação entre pensamento e verdadeiro, típica do realismo reinholdiano que permite refletir sobre possíveis desdobramentos da posição transcendental alternativos a uma filosofia do sujeito.

2 O CÍRCULO E A LINHA RETA

Os *Beyträge* se abrem com o amargo reconhecimento de que a esperada revolução da filosofia alemã prometida, anunciada e promovida pelo próprio Reinhold, teve um destino completamente diferente do esperado (BLU, I, IV). A descrição das condições transcendentais da experiência, realizada por Kant, Fiche e Schelling, bem como pelo próprio Reinhold, teria terminado em uma "sublimação do idealismo" transcendental kantiano (BLU, I, V), ou seja, em um contínuo recuar em si mesma da filosofia, baseado na identificação entre subjetividade, fundamento da filosofia e verdade, na qual cada passo à frente, em direção à realização da filosofia como ciência não passaria do "ponto de partida de uma nova curva" nesse mesmo círculo e não representaria um progresso efetivo. A *Revolution* se tornaria uma *Umwälzung*: um giro em torno de um ponto fixo definido de modo vazio e arbitrário.[71] Este discurso sobre o fim da revolução kantiana parece muito diferente do desenvolvido por Reinhold ao longo da última década do século XVIII.

[71] Para uma diferenciação dos termos *Revolution* e *Umwälzung*, cf. Grimm, 1854, *ad vocem*.

Tanto na fase da *Elementarphilosophie*, como nos anos da sua aproximação a Fichte, a perspectiva transcendental era considerada como um instrumento para a abertura de uma via completamente nova, na busca filosófica, capaz de garantir uma reforma gradativa da metafísica. Nesta dinâmica, apenas a subversão inicial seria circular. A apresentação do fundamento da filosofia elementar inverte a ordem das representações da ciência filosófica atual. Ela torna "primeiro o que na descoberta dos princípios das ciências subordinadas é o último, o que é sumo no plano da abstração, o mais baixo na ciência, e o que é o mais significativo entre os filósofos, o mais importante na filosofia".[72]

Em 1801, a revolução iniciada pela filosofia kantiana acabou. Suas premissas teriam sido efetivadas. Mas esta efetivação teria sido insatisfatória. Não houve uma reforma da metafísica, mas uma reconstrução desta última, baseada em pressupostos consolidados e não suficientemente esclarecidos. Esses pressupostos não pertencem à própria metafísica, mas à lógica que a funda.[73] O gesto kantiano nesse sentido é crucial: Kant separa a metafísica e a lógica formal, considera esta última como uma representação abstrata das leis do pensamento, mas não se dá conta de ter equivocado a natureza do próprio pensamento, assim como ele resulta desta separação (BLU, I, VI). Reduzido à expressão da espontaneidade do sujeito, o pensamento excede os limites apresentados pela lógica formal e se define a partir da sua função sintética.[74] Entretanto, para

[72] Cf. o que Reinhold apresenta no prefacio da *Fundamentschrift*, FS, p. 10.
[73] Cf. a respeito a posição de Reinhold em FS, p. 69.
[74] B 406; cf. a respeito Emundts, 2006; Henning, 2010.

Reinhold, o pensamento não tem que ser entendido como a expressão de uma faculdade do sujeito, mas como a racionalidade imanente à realidade, que se evidencia na repetição de um sentido fundamental (ou de uma identidade fundamental do pensar consigo mesmo) em todas as prestações teóricas e práticas do sujeito. Esta identidade não acompanha nossa compreensão da realidade, mas, como veremos melhor mais adiante, ela é a própria realidade na sua estrutura e no seu sentido mais profundo.

Essa seria a grande descoberta de Bardili.[75] Através da afirmação do pensamento como a estrutura basal, ou como o *Prius*, do conhecimento e da realidade ele teria conseguido evitar a sublimação fichteano-schellinguiana do idealismo kantiano, unificar a verdade lógica e a verdade metafísica e, finalmente, revitalizar a revolução kantiana (BLU, I, VI).

3. UM PASSO PARA TRÁS

Bardili, de fato, teria dado esse "passo para trás" necessário, para reconstituir a filosofia como ciência, unificar a lógica e a filosofia primeira e pôr as bases para responder a essa pergunta. O *Grundriss der ersten Logik* teria finalmente permitido superar a diferença entre o caráter lógico e metafísico do conhecimento e a distinção estabelecida entre a verdade formal e a material (BLU, I, VIII). Trata-se de um requisito fundamental para o realista Reinhold. De fato, o gesto bardiliano permite unificar a

[75] Uma definição geral do pensamento nesta fase da reflexão reinholdiana, junto com uma contexualização histórica, encontra-se Bondeli, 2018.

necessidade fundacional da filosofia com a ideia de que, na base da filosofia, existe um verdadeiro originário que se anuncia na consciência comum, mas que é dever da filosofia demonstrar e explicar claramente. Já na época do *Sendschreiben an Lavater und Fichte* e das *Paradoxien* de 1799, Reinhold pensa que esse verdadeiro originário tenha sido apresentado por Fichte e entendido como uma consciência imediata da existência de um Deus que é, ao mesmo tempo, ordem moral do mundo (*Sendschreiben*, p. 17-18). Mas, para Fichte, essa consciência não seria aberta e esclarecida através da filosofia, isto é, através de um discurso justificado.[76] Essa consciência seria externa à filosofia e relacionada à mera convicção da consciência comum. O resultado seria uma cisão entre filosofia e senso comum que, para Reinhold, não faz justiça ao escopo ético da fundamentação filosófica.

De fato, desde a *Fundamentschrift*, justificar e argumentar não são para Reinhold expressões de uma atitude puramente teórica, mas ações que acarretam um valor e uma atitude eticamente qualificada. O ateísmo em nível da filosofia, afirmado por Fichte, indicaria, portanto, uma falha axiológica e lógico-epistemológica ao mesmo tempo. De outro ponto de vista, a afirmação do verdadeiro originário apenas em nível da consciência comum, ou como correlato de um não filosofar no sentido jacobiano, significaria negar ao senso comum a abertura estrutural que lhe permite justificar, filosoficamente, seus pressupostos e, portanto, transcendê-los em uma verdade universal e comunicável. Isso não apenas levaria

[76] BLU, II, p. 69-70, com referência para GA, I, 5, 149.

Reinhold em direção ao realismo bardiliano,[77] como o arrastaria a conceber uma construção filosófica na qual Kant e Bardili, transcendentalismo e realismo, não se excluem reciprocamente, mas se unificam em um ponto de vista mais elevado. Isso corresponde a uma concepção nova da filosofia, conforme idealismo e realismo não são posturas filosóficas contrapostas: "o idealista enquanto tal", escreve Reinhold em uma carta para Bardili, "conhece a verdade apenas em abstrato, enquanto o realista a conhece em concreto. Com certeza, portanto, o filósofo, tem que pressupor um sentimento de verdade. Mas, por outro lado o realista, que se deixa conduzir por este sentimento, tem que apreender a reconhecê-lo" (BW, p. 82).

Trata-se de um copertencimento que, para Reinhold, foi implicitamente admitido por Kant também. Este último, escreve Reinhold no V tomo dos *Beyträge*, "estava bem ciente do que os kantianos ordinários não reconheceram, porque não estava no seu *Código*: que filosofar consiste na fundação da realidade do conhecer e do ser e que esse fundamento é possível apenas na medida em que a identidade da essência do conhecimento e do ser é mostrada, isto é, se o conhecimento e o ser são trazidos de volta às mesmas leis e se representam a única e idêntica realidade de ambos" (BLU, V, p. 30). Em outras palavras: se as formas conceituais pelas quais entendemos o mundo não possuem uma constituição puramente psicológica, isto é, não são uma invenção arbitrária do indivíduo, devem ter algo em comum com as mesmas coisas que

[77] Cf. Imhof, 2018, p. 593 só indica este ponto, mas não o desenvolve com referência à questão da adesão de Reinhold ao realismo racional.

entendemos (B, p. 266). O problema, porém, é: Como entender este 'algo'?

O fim da revolução kantiana não deslegitima nem enfraquece esta pergunta. No entanto, muda a maneira de respondê-la. Não se trata mais de definir um *Grundsatz*, ou seja, uma tese fundamental cujas determinações analíticas e sintéticas formam a construção da filosofia e podem ser reconduzidas a uma função subjetiva que unifica as suas partes. Trata-se, ao invés, de efetivar um "esforço para verificar (*bewähren*) e averiguar, através do fundamento, a realidade do conhecimento" (BLU, I, p. 1), ou definir, em uma perspectiva justificada, as condições para atribuir ao ser e ao conhecer uma raiz unitária ou, o que é o mesmo, para determinar sua identidade original e real.

4 O FUNDAMENTO E A TAREFA DA FILOSOFIA

E essa mudança, envolvida na formulação da tarefa fundamental da filosofia, parece clara ao considerarmos como a concepção amadurecida pelo filósofo, em 1801, se diferencia da desenvolvida na época da filosofia elementar. De fato, em Jena, Reinhold entende os fundamentos da filosofia como a tradução discursiva do fato de representar. A filosofia elementar é "a ciência das funções (das formas, das representações), que são o lugar onde o objeto é constituído com os seus traços a priori" (FS, p. 71). Na (auto)interpretação da filosofia elementar fornecida em BLU, II, contudo, Reinhold aponta como o modelo de filosofia concebido dez anos antes que se baseava em uma identificação indevida entre fundamento da filoso-

fia e subjetividade absoluta. Essa identificação devia ter unificado a mera experiência, princípio da filosofia crítica, do ponto de vista teórico e a consciência moral, princípio da filosofia crítica do ponto de vista prático, em um único fato fundamental: "a consciência" intrinsecamente ligada ao ato de representar.[78]

De fato, "tanto a consciência moral como a experiência são consciência. E este é o primeiro entre os demais fatos que podem ser objeto de abstração e reflexão de um pensamento autônomo que se encontra mais próximo da reflexão, na medida em que todos os demais, que devem ser constituídos pela reflexão, devem ser contidos na consciência" (BLU, II, p. 36-37). No entanto, o subjetivismo da filosofia elementar já teria sido minado pelas críticas de Maimon (Maimon, 1965, II, p. 187). É este último que mostra como a filosofia transcendental, entendida como uma ciência pura se anula. Para legitimar seus princípios, deveria pressupor algo empírico. Mas, com isso, renunciaria a demonstrar sua realidade objetiva, que é sua pura determinabilidade *a priori*. A filosofia transcendental (tanto de Kant quanto de Reinhold) quer ser pura e com-

[78] BLU, II, 36; cf. a respeito *Fundamentschirft*, p. 50: "O conceito da representação pode ser conseguido apenas a partir da *consciência*, de um *fato* que *enquanto tal* tem que *fundar* apenas o fundamento da filosofia elementar, o qual não pode se apoiar sem circularidade, a nenhum princípio demonstrável filosoficamente. Não através de um silogismo racional, mas por meio da simples *reflexão* acerca do fato da consciência, quer dizer através da conferência (*Vergleichung*) do que acontece na consciência, nós sabemos que *por obra do sujeito, a representação é distinta na consciência do objeto e do sujeito e referida a* ambos". Para um tratamento da relação entre fundamento e sujeito, na fase da filosofia elementar reinholdiana cf. Fabbianelli, 2011, em especial as páginas 110-113.

pleta. Mas permanece empírica e estruturalmente aberta ao outro de si.[79]

Para Reinhold, o problema dessa abordagem filosófica não é, mais uma vez, o fato de ela ser contraditória. O transcendentalismo embasado na filosofia crítica poderia rejeitar sua ambição de atuar como filosofia fundamental, reduzindo-se à propedêutica: representação e exposição preliminar da forma pura do pensamento e das suas leis. O problema surge quando essa filosofia preliminar pretende se apresentar como uma filosofia primeira.[80] De um ponto de vista epistemológico, de fato, ao assumir um elemento empírico para determinar a objetividade do conhecimento, a filosofia transcendental é reduzida a mero

[79] As questões que caracterizam a interpretação de Maimon são, neste sentido, basicamente duas: a) a possibilidade de conceituar a coerência entre formas *a priori* do entendimento e dado *a posteriori* e b) em qual sentido algo puramente dado pode ser conceituado por meio da inteligência, sendo que dado e inteligência são heterogêneos (Maimon, 1965, IV, p. 35). Maimon acredita que o ganho metodológico kantiano seja o de investigar o problema das condições *a priori* da compreensão dos objetos reais. Maimon alega, porém, que o dualismo kantiano expresso na distinção radical, entre sensibilidade e o entendimento, tornaria o problema irresolúvel, pois entendimento e sensibilidade são duas faculdades distintas e garantiriam apenas uma modalidade de conhecimento, mas não poderiam ser sintetizadas (Maimon, 1965, II, p. 63). Para Maimon, esta argumentação traria à luz a fraqueza da dedução transcendental kantiana. Kant, de fato, teria respondido à questão *quid juris*, alegando que a aplicação das formas *a priori* do entendimento à sensibilidade é uma condição necessária para a possibilidade da experiência. Contudo, ele simplesmente daria uma resposta afirmativa (e não legitimada) à questão *quid facti*, quer dizer, à questão relativa ao fato específico da experiência (Maimon, 1965, p. IV, 465). Então, para Maimon, ou a filosofia transcendental seria uma investigação *a priori*, que dá conta da estrutura formal do conhecimento, sem dar conta do próprio fato da experiência, ou ela focaria no fato da experiência, mas sua compreensão continuará sendo irracional. Uma interpretação da filosofia transcendental como uma posição que não consegue dar conta da relação entre o que pode ser chamado de racional e o que excede a razão caracteriza o ceticismo de G.E. Schulze e, em especial do apresentado na obra *Aenesidemus* (1792). Esta interpretação fica evidente em Schulze, 1912, p. 202-206 e p. 295-296.

[80] Trata-se de uma crítica já apresentada em FS, p. 68-69.

empirismo e psicologismo. Do ponto de vista axiológico, este psicologismo só poderia reduzir a liberdade e a autonomia, colocadas no centro da filosofia prática kantiana, à mera expressão de um impulso em busca do prazer da independência do prazer e do desprazer, causado precisamente por esse objeto (BLU, II, p. 117-118).

Assim, "se o filosofar, já na resolução de sua tarefa primeira, não se eleva além da objetividade e da subjetividade, e não se orienta, como no *Grundriss der ersten Logik* de Bardili, no originário absoluto e verdadeiro, que exclui objetividade e subjetividade, como *prius Kat'exoken* [...] o verdadeiro originário ou o absoluto, que a filosofia não pode evitar, devem ser representados ou pela subjetividade de Fichte ou, com Spinoza, pela objetividade absoluta, que é, portanto, também a extensão infinita".[81] Nesse panteísmo a filosofia perderia sua dinâmica fundamental e seria reduzida à mera posse de um conceito adequado do objeto absoluto, do qual, no entanto, não poderia fornecer nenhuma explicação exaustiva. Assim, o filosofar se tornaria uma arte de viver. E a metafísica se tornaria uma ética (BLU, I, p. 25-26).

5 LEIBNIZ, PARA ALÉM DE ESPINOSA

Assim, por um lado, o pensamento de Espinosa é visto como o exemplo fundamental de uma filosofia que ultrapassa a subjetividade e alcança o ser absoluto ou o verdadeiro originário. Para Reinhold, Espinosa desenvol-

[81] BLU, I, 24. Para uma contextualização da recepção de Espinoza na filosofia clássica alemã cf. Walter, 1992; Olivetti, 1978. Mesmo tratando-se de análises aprofundadas, estes estudos não tratam dos rumos da recepção do pensamento espinoziano, no contexto do realismo racional.

ve a intuição fundamental de Descartes, que qualifica o conhecimento filosófico como conhecimento real, visto platonicamente como percepção no pensamento e através do pensamento (BLU, I, p. 14-15). A fundação do conhecimento real em uma verdade original torna possível ir para além da consciência finita e defendê-la diante de tomadas de posição arbitrárias, permitindo justificar suas afirmações, tanto do ponto de vista ontológico quanto do epistemológico. No entanto, Spinoza deixaria coincidir o verdadeiro originário com um objeto absoluto, apenas revirando o cenário da filosofia transcendental. O filósofo holandês entende que o absoluto deve qualificar uma totalidade absolutamente real, da qual o próprio sujeito faz parte. No entanto, ao interpretar esse objeto como infinitamente modificável, ele o teria assimilado a um objeto determinável, como "complexo infinito de meras modificações de um e o mesmo ser infinito" (BLU, I, p. 23).

O absoluto, como absolutamente determinável, incluiria uma negação e, consequentemente, uma limitação. E, portanto, não seria mais absoluto. Do mesmo modo como o sujeito transcendental típico das filosofias de Fichte e Schelling é apenas uma aparência (*Schein*) do absoluto e não ele próprio.

Um passo adiante na definição do verdadeiro originário teria sido dado nessa direção por Leibniz. A filosofia leibniziana funda a realidade do conhecimento através da sua recondução à divindade. Leibniz também deduz, como Descartes, o verdadeiro enquanto tal, a partir do verdadeiro originário, fonte de toda verdade ulterior e do

conhecimento verdadeiro. Ao contrário de Espinoza, ele conseguiria pensar esse verdadeiro originário através de uma monadologia, purificando-o de qualquer característica objetiva ou subjetiva. O verdadeiro não seria sujeito, sendo ele posto como uma substância absoluta e infinita. E não seria objeto porque não tem extensão e forma. A simplicidade da mônada envolve uma qualidade que é entendida como o elemento simples, real e positivo.[82]

[82] A importância do pensamento leibniziano para a formação da perspectiva do realismo racional foi destacada por Valenza, 2018, p. 739 e, no que diz respeito à construção da perspectiva do realismo racional por Bondeli, 1995, p. 278 e 285; Peimann, 2009 e Tognini, 1987, mais focados em ressaltar o impacto do pensamento leibniziano na formação do realismo de Bardili. A importância do pensamento leibniziano para o desenvolvimento do debate pós-kantiano foi destacada por exemplo por Lauer, 2010, p. 28, que levanta a importância do conceito de Mônada para o desenvolvimento de um princípio capaz de ultrapassar a distinção moderna entre sujeito e objeto, assim como acontece, por exemplo, com o primeiro princípio da doutrina da ciência de Fichte. Uma análoga interpretação é a dada por Franks, 2005, que ressalta a complementaridade do ponto de vista espinosiano e do leibniziano, na formação da perspectiva monista que carateriza o desenvolvimento da filosofia clássica alemã (p. 84 e sq.) a partir de um estudo da recepção de Espinosa e Leibniz, que há nas *Cartas Jacobianas sobre a doutrina de Espinosa* e em especial nos apêndices V e VI, nos quais o próprio Jacobi, por um lado, ressalta a importância de Leibniz ter suprassumido o dualismo entre alma e corpo no conceito de mônada e, por outro lado, valoriza a pergunta leibniziana sobre as condições para a coexistência das substâncias particulares no *continuum da substância* (Jacobi, 1969, p. 198). Em função deste contexto, Franks mostra como a perspectiva do monismo pós-kantiano pode ser entendida: a mediação entre uma exigência olística, ligada ao pensamento de Espinosa, conforme as determinações empíricas, que têm suas propriedades determinadas apenas dentro do contexto definido por uma totalidade que é, ao mesmo tempo, princípio do sistema filosófico, e do individualismo monadológico leibniziano, conforme o qual as propriedades de um objeto pressupõem o fato de elas pertencerem a uma individualidade (p. 85-86). A interpretação de Franks, contudo, leva em consideração duas possibilidades exclusivas do desenvolvimento desta problemática. A primeira é a jacobiana, crítica diante da possibilidade de sintetizar monadologia e espinosismo, pois, na verdade, eles são dois modelos filosóficos especulares. A segunda seria a especificamente pós-kantiana, que pode ser encontrada em Fichte ou em Schelling, em que o kantismo e o espinosismo são sintetizados na construção de um olismo filosófico. Franks, de fato, não leva em conta a possibilidade de uma terceira opção, que é a justamente oferecida pelo realismo racional. Conforme a perspectiva bar-

Esta qualidade, ou para falar com Lebiniz, este "detalhe" (*istud*), se torna sua *Wirklichkeit*, mas também o princípio da sua individualidade, além de toda determinação subjetiva e objetiva. Isso significa que a determinação qualitativa torna uma mônada diferente de todas as demais e, ao mesmo tempo, também a torna diferente de um mero objeto. De fato, a individualidade da mônada seria dada pela autodeterminação do seu princípio interno, que é específico, pois a mônada é uma entidade criada. Mas, também, é absoluto na medida em que não pode ser influenciado por uma causa externa. A mônada leibniziana é, portanto, expressão de uma espontaneidade, um espelho do Universo e, ao mesmo tempo, uma entidade que possui em si um princípio de diferenciação interna que a torna não apenas substância, mas também substância finita.[83] Como é uma essência finita, a substância também é viva e, portanto, representativa e pensante. Mas, como representativa e pensante, a atividade da mônada tem que se desenvolver em função de dois princípios fundamentais: o princípio de contradição e o da razão suficiente (*Monadologia*, §§ 31-32). Essas duas leis fundamentais levam à admissão necessária

diliana e reinholdiana, a construção de um sistema filosófico não acontece através da mediação representativa entre a exigência de uma totalidade e as propriedades empíricas e sensíveis, mas a partir de um esclarecimento do sentido fundamental da realidade que se apresenta, de modo imediato na consciência natural e que define uma identidade geral da realidade, além de toda possibilidade de um sujeito doar sentido para ela. Esta verdade universal, que teria sido teorizada na época moderna pelo próprio Leibniz (BW, 89), permitiria pensar a substancialidade e a espontaneidade da mônada não do ponto de vista ontológico, como um ente particular contraposto a uma substância geral, mas como portadores de uma lei lógica e metafísica mais abrangente. Sobre o monismo na filosofia clássica alemã cf. as recentes apresentações de Lorini, 2015 e Theilke, 2013.

[83] BLU, I, p. 26-27; cf. *Monadologia*, § 62.

de ter um fundamento absoluto, suficiente a si mesmo e completamente fora da série do mecanismo natural. Esse fundamento, incondicionado, imutável, necessário e infinito, seria "a fonte de todas as coisas contingentes e finitas e é o que se chama Deus" (BLU, I, p. 35). Como não existe outra essência fora dessa, Deus pode ser assumido como uma essência ilimitada e absolutamente perfeita, absolutamente positiva.

Essa descoberta leibniziana já havia sido avaliada positivamente na *Fundamentschrift*.[84] Em 1791, Reinhold considera a emergência do princípio de contradição em função da necessidade de encontrar um critério que permita explicar a coexistência de representações inatas. Se em Locke, por exemplo, o critério era a experiência (ou seja, nenhum critério, devido ao fato de que a experiência não explica a origem do conhecimento), em Leibniz esse critério teria sido *a priori*.[85] Sua vantagem seria a de apresentar-se como um *Satz*, ou seja, como um conteúdo essencialmente vinculado a uma formulação argumentativa que para Reinhold coincide com a própria definição de filosofia (FS, p. 28). No entanto, para Reinhold, o princípio de contradição não permite distinguir entre ser pensado e ser real. Portanto, não pode ser válido como um princípio puramente *a priori*. No que diz respeito à sua incondicionalidade, continua sendo válida a objeção de Crusius, segundo a qual toda identidade analítica está

[84] Assim como a reconstrução histórica nas BLU é relevante para definir o caminho que leva à realização da tarefa fundamental da filosofia, na fase da *Fundamentschrift* a reconstrução histórica das variadas modalidades de pensar o *Grund* desempenha um importante papel fundacional. Cf. a respeito Ameriks, 2010.

[85] Cf. por exemplo, FS, p. 20.

subordinada a uma operação sintética, a de que a filosofia elementar tem justamente a tarefa de alcançar e colocar na base do próprio princípio de contradição.

No entanto, em 1801, Reinhold reavalia a descoberta leibniziana, pois ela permite dar conta de duas intuições fundamentais de Bardili. A primeira: no princípio de contradição, Leibniz teria enxergado uma "lei fundamental", não do pensamento, mas do ser em geral. Sua validade não seria apenas formal, mas seria uma condição de possibilidade da existência de uma coisa e da sua distinção de uma representação fantástica. A segunda: o princípio de contradição, não adquirido empiricamente, não seria um princípio primeiro. O *idem non potest simul esse et non esse* pressupõe, de fato, o *quicquid est, illud est*. O princípio de identidade seria, conforme escreve Bardili a Reinhold, em fevereiro de 1800, "um princípio superior... e certamente uma lei que não é meramente negativa, e sim positiva" (BW, p. 34-35). Por meio dessa unificação de lógica e metafísica, Leibniz certamente abriria o caminho, não apenas para a realização da filosofia como ciência, mas também para a resolução da crise filosófica e espiritual nascida da desintegração da filosofia, em suas disciplinas particulares (BW, p. 7) e da conseguinte e ilusória emancipação do gênero humano, na absolutização da subjetividade.

6 PENSAMENTO, IDENTIDADE, VERDADE

A partir da retomada de Leibniz e para além da escassa recepção que teve durante dos séculos XIX e

XX,[86] o realismo bardiliano e o desenvolvimento dado por Reinhold representam uma alternativa interessante à lógica transcendental kantiana e um desafio filosófico substancial.[87] Mais do que uma tentativa trivial de identificar as condições de possibilidade para a produção de um objeto material, a partir de uma razão impessoal[88], o realismo se desdobra a partir de um problema fundamental: se não admitirmos uma lógica comum à realidade e ao pensamento concreto que a compreende, é impossível definir um critério para que o pensamento e a realidade possam interagir de maneira sensata. A realidade seria absurda. E o sujeito agiria de maneira arbitrária[89]. Afirmar que o princípio da identidade seja também um princípio constituinte as coisas, também no que diz respeito à existência delas, significa reivindicar uma homogeneidade entre a estrutura do mundo e os esquemas que temos para compreendê-lo. Mas também significa que esses esquemas não são produzidos (ou construídos) pelo sujeito ou pelo eu. O eu é o seu instrumento, ou melhor, a função para uma aplicação discursiva e concreta desses

[86] Cf. a respeito Wilson, 1994, que contudo não menciona este episódio, muito significativo, da recepção alemã do pensamento leibniziano.

[87] Sobre a recepção de Bardili cf. Garbeis, 1974.

[88] Neste sentido vai a interpretação do realismo lógico de Bardili dada por Jäsche, no *Prefácio* da edição da *Lógica kantiana* de 1800 (cf. Jäsche, 1800, XXI-XXIII). Neste texto Jäsche considera a lógica de Bardili, justamente, uma tentativa de deduzir a realidade do pensamento como "*Prius* da lógica, ou seja, do princípio da possibilidade absoluta do pensamento, segundo o qual não podemos repetir ao infinito o uno como uno e idêntico nos muitos (e não no múltiplo), possa encontrar um objeto real". No entanto, esta crítica não parece encontrar asilo na proposta filosófica bardiliana, pois a lógica primeira Bardiliana não pretende definir as condições de possibilidade para a produção de um objeto a partir do pensamento, e sim definir a quais condições um objeto real faz sentido no âmbito da racionalidade definida pelo pensamento. Sobre a crítica de Jäsche a Bardili cf. Bondeli, 1995, p. 306-311 e Capozzi, 2002, p. 132.

[89] Cf. GEL, p. XV-XVII.

esquemas. Mas como é possível expor e justificar essa homogeneidade?

Tanto Reinhold como Bardili, para responder a essa pergunta, precisam desenvolver a reflexão filosófica em um sentido que não tem mais a ver com a definição das condições de possibilidade da experiência. Este modelo de filosofia pressupõe, como vimos, uma atividade sintética do próprio sujeito e, portanto, implica que a realidade só adquire seu significado através da síntese. Para Reinhold e Bardili, ao contrário, a filosofia tem que definir as condições de possibilidade pelas quais o ritmo fundamental da realidade[90], que Leibniz formula filosoficamente através do princípio de identidade, se manifeste em estruturas lógicas comuns à mente e ao mundo. Reinhold e Bardili, portanto, elaboram uma análise complexa da estrutura do pensamento que parte da identidade fundamental do pensamento consigo mesmo e atinge a definição das estruturas mais elementares da realidade. Essa dedução, cujos detalhes iremos examinar mais à frente[91], assume como ponto de partida fundamental que "Somente no pensamento, como pensamento há verdade, e apenas na aplicação do pensamento, como pensamento, é a verdade".[92]

Todo conhecimento e toda crença são verdadeiras apenas em função da aplicação.[93] Não reconduzível a uma

[90] BW, p. 105-106.
[91] Cf. cap. VI.
[92] BW, p. 79.
[93] BLU, III, p. 100: "O pensamento, como pensamento, anuncia-se *originariamente* na sua aplicação e *através* da própria. Nos temos, portanto, que buscar o seu caráter interno em *alguma das suas aplicações*, e certamente nas suas aplicações incontestadas e incontestáveis até o momento".

faculdade subjetiva e sintética, o *Denken* ao qual Reinhold se refere sequer é a articulação de uma identidade original pressuposta de pensamento e ser, que lembraria a filosofia da identidade de Schelling.[94] O *Denken* tem que ser entendido como o elemento puramente lógico e racionalmente implícito em toda relação cognitiva e prática com o mundo e válido além de qualquer posição subjetiva. Com Frege, pode-se dizer que o pensamento é o "sentido (*Sinn*)" de todo ato cognitivo e prático, independentemente de qualquer formulação subjetiva e intrinsecamente ligado à verdade do próprio ato.[95] O pensamento, de fato, é um elemento não sensível, sempre idêntico a si mesmo, e sua característica fundamental é a de se repetir em si mesmo, de autocompreender-se e reapresentar-se como pensamento.[96] A tarefa da filosofia, portanto, não é realizada ao nível do pensamento, que é a racionalidade básica que caracteriza o real, mas ao de sua repetição como tal e de sua aplicação a si mesma.[97]

Na medida em que essa repetição não pode ocorrer após a relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento deve ser uma repetição imanente: o pensamento compreende a si mesmo como (*als*) pensamento,

---

[94] Cf. para entender essa crítica, entre as muitas passagens, BLU, I, p. 82 e BLU, V, p. 53.

[95] Cf. Frege, 1918-1919, p. 19. Para aprofundamentos neste sentido cf. Bondeli, 2018.

[96] GEL, p. 4; BLU, I, p. 102-103.

[97] BLU, III, p. 91: "A filosofia pode fundamentar a realidade, do conhecimento, e a de *si mesma*, *apenas na medida em que* se manifeste como *ciência* dela, *e na medida em que* ela exiba *no Verdadeiro* o *Verdadeiro originário*, *e* consiga deduzir o *Verdadeiro a partir* do *Verdadeiro originário*. Então se a *Análise* da aplicação do pensamento enquanto pensamento é a filosofia verdadeira, então *através* dela é *descoberto* e *apresentado* o verdadeiro originário *com* o Verdadeiro e o Verdadeiro *através* do Verdadeiro originário".

aplicando-se a si mesmo.[98] Ao se repetir, o pensamento gera uma multiplicidade e, a partir desta, gera a possibilidade de estabelecer relações entre os elementos gerados pela própria aplicação, pondo o pressuposto para o desenvolvimento discursivo dele próprio.[99] No entanto, esse desenvolvimento não implica uma correspondência originária entre subjetivo e objetivo. Subjetivo e objetivo são elementos derivados da repetição do pensamento. Não são idênticos ou indiferentes, mas um mesmo momento visto em segmentos diferentes de uma dinâmica unitária que não é, no entanto, originária, mas derivada: aplicação do pensamento, razão, verdade, e não pensamento, identidade original, verdadeiro originário.[100] Assim, pode-se dizer que, na visão de Reinhold e Bardili, o filosofar não se desdobra imediatamente a partir de seu pressuposto original, mas apenas em nível de sua aplicação, ou seja, em nível do pensamento como (*als*) pensamento, ou seja, no momento em que a identidade absoluta como tal, ou o que é o mesmo, um e o mesmo "como uno e o mesmo" se repete em si mesmo.[101]

---

[98] BLU, III, p. 110 e BLU, III, p. 107: "No calcular (*Rechnen*) e através do calcular se descreve o *pensamento como pensamento* sob o *caráter da repetibilidade infinita do uno e mesmo, como uno e mesmo, no uno e mesmo*, ou como a *identidade pura* – e justamente nesta repetibilidade infinita, ou pura identidade, consiste a *essência* ou *caráter interno do pensamento, como pensamento*".

[99] GEL, p. 3.

[100] BLU, III, p. 200: "Pensamento, como pensamento, é a repetibilidade do A enquanto A em A e através de A – o Prius kat´exoken, pelo contrário, é através desta repetibilidade, e nela, enquanto tal, no ou a essência originária A se revelando em ou na essência das coisas, enquanto A, em A e através de A – ou a revelação do ser originário na natureza através deste Prius kat´exoken é demonstrável através do pensamento, como pensamento na aplicação e se demonstra como o verdadeiro originário de todo verdadeiro, a fonte da realidade do conhecimento e do conhecível, o *Principium tum Congnoscendi tum Essendi*".

[101] BLU, IV, p. 128-129.

Ou, por outro lado, podemos dizer que "a realidade do conhecimento consiste e coincide com a verificação do nosso saber". Mas essa verificação não pode "coincidir nem com o verdadeiro, sem o verdadeiro originário" – isto é, não pode coincidir com a mera coerência formal do pensamento, que fica na base do "sistema" da filosofia – "nem no verdadeiro originário sem o verdadeiro" – isto é, não pode consistir no anunciar-se através do conhecimento de um elemento que o excede e determina sua verdade.[102] A realidade do conhecimento existe, mais do que isso, em "ambos ao mesmo tempo e na relação recíproca de ambos". Isto significa que a realidade do conhecimento consiste no fato de ela ser o verdadeiro originário que, pela sua própria estrutura interna, é a exposição, o autorrelacionamento e a justificação de si mesmo. Se quisermos comparar o conceito reinholdiano de fundamento e a relação estabelecida entre verdadeiro e verdadeiro originário, poderíamos dizer que, apesar do fundamento da filosofia ser um fato absoluto, que a filosofia pode e deve exibir discursivamente nas suas componentes, a relação entre verdadeiro originário e verdadeiro é uma relação absoluta que expõe a si mesma na sensatez e na sistematicidade das conexões que definem a realidade concreta (o que Bardili chama de ritmo). A racionalidade, portanto, não é o produto de uma elaboração ou de uma tomada de posição subjetiva. Não é algo que o sujeito traz ao mundo através da filosofia, ao contrário, a filosofia (o verdadeiro) é a mesma repetição do pensamento (*i.e.* do verdadeiro originário) na sua estrutura interna (*i. e.* na

[102] BLU, I, p. 72.

aplicação). E essa repetição suscita a necessidade de uma subjetividade que elabore e dê sentido ao mundo através de discursos absolutamente fundados. E é por isso que Reinhold não contrapõe realismo e idealismo, mas argumenta que aqueles que realmente desejam renovar e completar o idealismo devem passar da análise das estruturas do pensamento como faculdade de um sujeito para o pensamento como pensamento, isto é, às estruturas de uma racionalidade extrasubjetiva que é formada e exposta, através da relação sujeito/objeto.

Reinhold parece não querer recusar *in toto* a abordagem transcendental. Inicialmente, porque o transcendentalismo salva uma ideia geral de sistema, sendo que a aplicação do pensamento implica imediatamente uma conexão orgânica entre os elementos do próprio pensamento também.[103] Porém, na medida em que esses elementos são comuns ao pensamento e à realidade, este sistema não é apenas uma expressão da necessidade de entender sistematicamente um dado, mas é um sistema da natureza e do próprio espírito. A natureza, e em especial a natureza como organismo e vida, torna-se objeto do pensamento aplicado[104] e se desenvolve em um caminho gradual que leva, fenomenologicamente, às conexões mais elementares que a definem como mundo mineral até os mais complexos, típicos do mundo vegetal, animal e humano,[105] dependendo das categorias de movimento, da sucessão e coexistência deduzidas precisamente da aplicação do pensamento como pensamento. Nesse

[103] BW, p. 17.
[104] BLU, II, p. 202-205.
[105] BLU, III, p. 151-154.

contexto, também se desenvolve a ideia de que a nova lógica seja uma nova teologia, isto é, uma definição das condições para a manifestação de Deus na natureza.

O que Reinhold não parece recusar, no entanto, é, conforme apareceu no capítulo precedente, uma concepção vagamente autorreflexiva da aplicação como um horizonte no qual o pensamento retorna a si mesmo e que poderia ser igualada à *in sich zurückgehende Tätigkeit* de Fichte. É claro que Reinhold não entende essa mudança em si mesma como a aquisição de uma consciência representativa do pensamento a partir da aplicação,[106] mas como a introdução de uma mediação, na relação do pensamento consigo mesmo, da qual derivam as determinações concretas da realidade. Essa conclusão não pode ser idealista. Mas certamente implica a necessidade, tipicamente transcendental, de legitimar a maneira pela qual construímos as nossas formas de compreensão da realidade. Talvez seja por essa razão que, na sua aproximação de Bardili, Reinhold busque reconciliar a doutrina da ciência com a perspectiva do *Grundriss*. E talvez seja pela mesma razão que, ao repensar o realismo bardiliano, Reinhold não possa deixar de chegar, para além do realismo, ao realismo racional.

[106] E de fato, Reinhold em carta a Bardili (BW, p. 141), expressa toda sua dificuldade em se livrar dos vestígios da antiga filosofia elementar e da adesão à doutrina da ciência, para se entregar completamente ao realismo bardiliano.

CAPÍTULO V

O RITMO E O PÔR

1 REALISMO E REPRESENTAÇÃO

Antigo ou novo que seja, o realismo nega a possibilidade de que a representação constitua uma mediação inevitável para o acesso do sujeito ao mundo. Mesmo em sua versão mais radical, o realismo não se limita a afirmar a existência de objetos independentes de nós. Também acrescenta que estes objetos são independentes de nossa maneira de representá-los.[107] Do ponto de vista do realismo, o representacionalismo pressupõe a identificação entre percepção e representação. A percepção seria uma resposta mais imediata e concreta aos estímulos sensoriais, enquanto a representação permaneceria vaga ou levaria a conclusões arbitrárias. Uma posição que nega a identidade da percepção e representação é, como já vimos, o resultado de uma confusão entre ontologia e epistemologia. Dizer que existem objetos independentes de nós é diferente de afirmar que essa independência seja, dada através de esquemas que nós mesmos construímos para compreendê-los. Esta "falácia transcendental" é o que o chamado de "novo realismo" repreende à filosofia de Kant.[108] Uma posição semelhante caracteriza, como sabemos, o desenvolvimento do realismo racional reinholdiano e bardiliano, na esteira

[107] Boghossian, 2006, p. 62.
[108] Cf. sobre a falácia transcendental Ferraris, 2004 e o já mencionado Ferraris, 2012.

das críticas de Jacobi ao transcendentalismo kantiano, sintetizado nos *Beyträge* e discutido no *Briefwechsel* über *das Wesen der Philosophie* (1804), cuja tarefa é a de exibir e justificar o fundamento real do conhecimento (BLU, V, p. 45). Por real, porém, não temos que entender o dado perceptivo que "afeta" o sujeito, mas à repetição em cada um de nossas prestações práticas e cognitivas de uma unidade, constantemente idêntica a si mesma, que lhe dá sentido e que tanto Reinhold quanto Bardili chamam de pensamento (*Denken*). Em Reinhold e Bardili, o pensamento não pode ser reconduzido até a concretização de uma faculdade individual, nem pode ser entendido como uma estrutura geral que torna o conhecimento possível.

Mais do que isso, o pensamento expressa duas caraterísticas: 1. Não pode ser sintetizado com a sensibilidade, ou seja, não é o resultado da síntese entre um dado eterno e uma elaboração subjetiva; 2. em sua pureza, expressa a mera identidade entre o que é afirmado em cada afirmação e o que é repetido dentro dela. Aqui novamente, a suposta falácia transcendental kantiana é criticada em nome do primado da ontologia sobre a epistemologia. Na discussão contemporânea, o real, dado, é caracterizado por linhas de resistência ou tensões (*Affordances*) que nosso entendimento só pode formalizar de modo indireto e derivado.[109] Nas versões bardiliana e reinholdiana do tealusmo, o real é revelado em uma consciência imediata, expressa pela fé irrefletida do senso comum (BW, p. 41-42). Em ambas as versões, as teses do realismo podem ser criticadas a partir de uma abordagem que mostra como

[109]Cf. Ferraris, 2012, p. 127, que se refere explicitamente a Fichte.

tudo o que podemos definir como real e independente de nossa representação só pode ser compreendido como tal à luz de uma rede de referências que nós mesmos construímos e que lhe dão sentido. Isto não implica uma nova confusão de epistemologia e ontologia. Mas implica a tese de que a afirmação da independência da ontologia em relação à epistemologia deve ser epistemologicamente justificada e justificável. Mas como essa justificativa é possível? Trata-se de um problema que marca o destino da discussão da filosofia de Kant na última década do século XVIII, e abre a curva especulativa que caracteriza pelo menos as duas primeiras décadas do século XIX. Especificamente, este problema marca a tentativa de fundamentar sistematicamente o conhecimento a partir de um único princípio, conforme encontramos na WL de Fichte, assim como no desenvolvimento geral da reflexão fichteana ao limiar do século XIX.[110] As treze exposições da WL que Fichte formula entre 1801 e 1814 compartilham uma reação substancial à mudança do cenário do debate filosófico contemporâneo. Em consequência do *Ateismusstreit* da Carta Jacobiana a Fichte, a discussão da filosofia kantiana aparece, de fato, definida pela mudança de um modelo de ciência filosófica baseado na descrição das estruturas da subjetividade concreta, para uma ideia de filosofia como conhecimento especulativo, que reflete a relação entre o saber e o que constitui a sua raiz, mas que não pode ser reduzido ou reconduzido completamente a ele. Fichte reage a esta transição esclarecendo seus

[110] Fichte é muito claro a respeito na primeira *Lógica transcendental* de 1812, GA, II, p. 13, 41.

pontos de partida, explicando a constituição peculiar de seu sistema e os objetivos da sua reflexão e tentando identificar as fraquezas de seus concorrentes.[111] Da mesma forma, o filósofo de Rammenau parece extremamente receptivo a seus antagonistas, cujas posições são incorporadas ao tecido argumentativo da WL. Isto se aplica a Schelling e Jacobi, mas também ao realismo de Bardili e Reinhold. Neste último caso, Fichte parece tomar uma posição estratificada, que corresponde, além da conhecida rejeição pública, a uma assimilação seletiva dos elementos do realismo racional. Neste capítulo iremos discutir os elementos que a caracterizam, depois de uma apresentação geral da crítica de Reinhold a Fichte, com o intuito de mostrar o impacto à posição de Fichte, tanto no que diz respeito à discussão sobre a filosofia kantiana, nos últimos dez anos do século XVIII, como no que diz respeito à discussão contemporânea sobre o realismo.

2 O RITMO E O PÔR

Como vimos nos capítulos anteriores, o projeto dos *Beyträge* reinholdianos desempenha um papel claramente crítico diante dos desenvolvimentos pós-kantianos, que teriam traído os pressupostos da tarefa fundamental da filosofia: fundamentar o conhecimento através da verificação e manifestação de sua verdade. O transcendentalismo (encarnado por Kant, Fichte, Schelling e pelo próprio Reinhold da filosofia elementar) seria apenas uma solução parcial para esta tarefa. A absolutização da espontaneidade do eu, assim como a da posição absoluta

[111] Cf. Zöller, 2013.

da razão, que Reinhold vê na WL fichteana, não permitiria que o "ritmo" fundamental da realidade fosse compreendido. Este ritmo seria uma manifestação do princípio fundamental da identidade, a condição de possibilidade de todo nosso conhecimento objetivo e além do qual não haveria nada senão uma arbitrariedade absolutamente livre e imprevisível (BW, p. 105-106). Esta arbitrariedade surgiria quando esquecemos a diferença entre a estrutura fundamentalmente extrassubjetiva deste ritmo e seu componente subjetivo, o que torna possível tanto sua consciência quanto sua manifestação concreta.

Baseado nisso, Reinhold, após uma tentativa inicial de conciliação, constrói sua crítica a Fichte.[112] Segundo Reinhold, o problema fundamental da filosofia fichteana seria a troca entre pensar e representar, ou entre ser e experiência. A filosofia transcendental identifica a atividade do sujeito representante com a operacionalidade geral e com a unidade absoluta da razão expressa pelo pensamento (BLU, I, p. 82). Isto também implica que a verdade filosófica fundamental construída por Fichte seja precisamente o "eu sou", que cada um pode pressupor em si mesmo e em cada "eu" fora de si. Mas, independentemente de qualquer suposição sensível, o "eu" e seu sentimento se tornam a fonte de uma certeza absoluta que não tem outro conteúdo além de si mesma e que tem uma base inevitavelmente psicológica (BLU, II, p. 52).

A WL cai assim vítima de um paradoxo: a atribuição ao eu da capacidade de pensar implica que o eu seja um

[112] As razões da oscilação de Reinhold entre realismo e doutrina da ciência foram descritas de forma muito clara por Schrader, 1999.

indivíduo. Para experienciar a si mesmo como indivíduo, é necessário, de acordo com o postulado da WL, afastar-se do objeto do pensamento e olhar para si mesmo. Para desviar o olhar do objeto, entretanto, é preciso ter pressuposto previamente sua existência. Mas não é possível pressupor a existência de objetos ao afirmar, ao mesmo tempo, que eles só podem existir na medida em que são para o eu, ou seja, são compreendidos a partir do sentimento de necessidade gerado por suas representações. A WL implica, portanto, um empirismo oculto. De fato, é necessário admitir a existência de um objeto fora de nós antes de podermos afirmar que tal objeto só faz sentido à luz do nosso olhar. Além disso, se o pensamento se caracteriza por uma desconsideração das determinações empíricas e um voltar-se para si mesmo como sujeito do desconsiderar, "para voltar-me para mim mesmo, devo necessariamente admitir algo em mim mesmo para que dirijo meu olhar e do qual não posso desconsiderar se eu quiser evitar o retrocesso ao infinito. Se eu não consigo pensá-lo, só consigo senti-lo. Porém, é um sentimento é um não pensar. E um não pensar é um imaginar" (BLU, II, p. 57). O "eu" de Fichte seria, portanto, a sombra de si mesmo: caracterizado pela pretensão de ser absoluto, mas concretamente definido por seu caráter individual irredutível.

Esta perspectiva teria como correlação fundamental o mero logicismo da WL. Esta é uma crítica já familiar, formulada por Kant já em 1797. Reinhold aprofunda esta crítica ao discutir, no volume VI dos *Beyträge*, o *Versuch* de Mehmel, publicado em 1803. De fato, se o pensamento

é característico de um eu individual, cada pensamento é um "conceito representativo", e a ciência do pensamento é *Denklehre*, ou seja, lógica. Esta concepção é baseada no pressuposto de que o pensamento é uma ação e toda ação pressupõe uma atividade centrada em si mesma. Abstraindo de todo conteúdo material, Mehmel escreve, em conexão com o primeiro princípio do WL, que podemos conceber o pensamento como uma identidade puramente formal. Supondo que esta interpretação esteja correta, para Reinhold podemos substituir o termo pensamento pela própria definição de pensamento dada por Mehmel: representação de conceitos. Segue-se que a forma pura do pensar consiste na forma pura de representar conceitos, com a consequente conclusão de que a identidade da qual Fichte fala é puramente conceitual e pressupõe a atividade subjetiva do representar. A identidade formal está, portanto, somente no conceito e através dele. E, portanto, isso só é possível dentro e através de quem a conceitua. Nesta perspectiva, o ser da identidade "consiste apenas na identidade absoluta do conceituante e do concebido, do subjetivo ou do objetivo" (BLU, VI, p. 206). O resultado é a identificação da filosofia com uma lógica formal e universal à qual, segundo Reinhold, tanto a crítica de Kant como a WL e a própria filosofia schellinguiana da identidade podem ser reconduzidas (BLU, VI, p. 207). O problema de Reinhold permanece, entretanto, não tanto essa redução, mas o fato de que ela, deduzida da separação de lógica e metafísica, seria um exercício preliminar à filosofia, uma metafilosofia, mas certamente não a realização da tarefa fundamental da filosofia em si.

De fato, embora a filosofia crítica e a WL tenham dado um passo fundamental para a realização desta tarefa, sua realização é apenas parcial. A identificação do pensamento subjetivo e da espontaneidade da razão, em sua dupla implicação formalista e empirista, teria uma consequência inaceitável do ponto de vista do realismo racional. O conceito de pensamento, tal como é concebido a partir da perspectiva de Kant e Fichte, pressupõe uma síntese entre experiência subjetiva e espontaneidade, que não pode ser considerada válida. Tal concepção de fato implica o contato do pensamento com um elemento externo, ou seja, com um não pensar (GEL, p. 13-14),[113] ou, em outras palavras, uma autocontradição do pensamento que a anula como tal (GEL, p. 26-26; p. 342). A falácia da abordagem transcendental seria, portanto, completa. Por um lado, isso confundiria os esquemas necessários para entender a realidade com o próprio real. Por outro lado, ao mesmo tempo em que se alcançaria no pensar uma ferramenta fundamental para acessar a realidade, ela a reduziria à mera ação de compreensão, sem enfatizar seu caráter estruturante. Para Reinhold, entretanto, a filosofia não pode se restringir a um procedimento que reduz tudo a pensar como uma atividade subjetiva. Ao contrário, o pensamento é a realidade fundamental, extrassubjetiva, da qual deriva a concretude material como uma implicação analítica: dado o pensamento, este último é estruturado de modo a incluir seu contato com a matéria, não nos termos de uma síntese, mas naqueles

[113] Isto implica, conforme Barone escreve, "uma subordenação da logica transcendental à metafisica" (Barone, 1999, p. 202).

de uma análise ou, como Reinhold o expressa, na forma de uma fenomenologia.

Uma posição analoga é construida, sempre no II tomo dos *Beyträge* por Köppen, no ensaio *Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre*.[114] Para Köppen, também, o problema da WL não seria o de se apresentar a si mesma como pura lógica, mas o de esquecer que ela é uma expressão, ou existência, do puro ser inconcebível que a fundamenta, que vem de nós mesmos e que não pode ser assimilada pelo conhecimento discursivo (BLU, II, p. 166-167). Fichte só teria acesso a este ser através da fé (BLU, II, p. 167; GA, I, p. 5, p. 256), ou seja, dentro do horizonte do senso comum, que a filosofia transcendental pretenderia superar. Assim, como Reinhold afirma no ensaio *Sobre a autonomia como princípio da filosofia prática kantiana e da escola fichteano-shellinguiana*, o filósofo transcendental seria confrontado com o *Abgrund des sich losissenden Selbstes* (BLU, II, p. 139). Ser autônomo não significa, de fato, ter a capacidade de reduzir tudo para si mesmo, mas elevar-se a um nível de pensamento que permita reconhecer nossa dependência estrutural de uma verdade que se revela no agir, mas não é definida pela própria ação.[115] O agir pode expressar a verdade, mas sua verdade pressupõe um verdadeiro originário que independe dele (BLU, II, p. 139-140). Segundo Reinhold, não existe um conhecimento autêntico fora deste pensamento, que não deve ser interpretado como um efeito da posição absoluta do

[114] Sobre Köppen cf. Erdmann, 1848, e Tarli, 2016, p. 157-181.
[115] Para um aprofundamento deste ponto cf. Ferraguto, 2017.

eu, e sim como uma aplicação do pensamento *enquanto* pensamento. A aplicação é o lugar onde a identidade e a absoluta unidade de pensamento são anunciadas. Mas o pensamento não surge através da aplicação, na qual ele é preservado como tal (BLU, I, p. 105). Não identificável com uma intuição ou representação, o pensamento é idêntico a si mesmo, substância de si mesmo, que é por si mesma (*durch*) e, portanto, em si mesma. Neste sentido, o pensamento não volta em si para compreender-se. Mas ele se expressa pela aplicação de si mesmo a uma matéria que, para Reinhold, não é dada, mas, sim, postulada: exigido pela articulação do pensamento em sua aplicação. Desta forma, Reinhold pretende transfigurar a questão kantiana do acesso do sujeito ao mundo do plano do uso correto das faculdades subjetivas para o de uma articulação extrassubjetiva do próprio pensamento. Esta é uma posição em aparência muito distante da ideia geral da WL, como uma prática autorreflexiva que pressupõe o exercício de uma liberdade factual por parte do sujeito concreto, ou um "nós" que a constrói (GA, I, 2, p. 119; GA, II, 8, p. 83; GA, II, 9, p. 47).

3 SER, EXISTÊNCIA, SABER

Para responder a esta crítica, Fichte realiza um percurso complexo que se divide entre uma rejeição pública das posições de Reinhold, apresentada, sobretudo, na resenha do *Grundriss* de 1800 e no *Antwortschreiben* a Reinhold de 1801, e uma assimilação seletiva das posições do realismo racional, evidente nas exposições da WL formuladas entre 1801 e 1807, com o objetivo de

mostrar que "não há filosofia do nós ou do eu: mas existe apenas uma filosofia para além do eu" (GA, II, 8, p. 189) e que, pode-se acrescentar, qualquer filosofia "para além do eu" só é possível através do próprio eu. O trabalho de Fichte sobre realismo racional parece dizer respeito a três pontos fundamentais que investem tanto a justificação do conhecimento filosófico como mediação fundamental entre o saber absoluto e concreto, quanto à definição das perspectivas práticas ligadas a esta mediação: a posição da consciência, a relação entre o ser e a existência e a função de representação.

Um dos lugares textuais mais explícitos onde Fichte enfrenta o realismo racional está na XIII lição da segunda exposição da WL/1804. Aqui Fichte desenvolve uma comparação entre idealismo e realismo, que ele reconduz a um único procedimento idealista (GA, II, 8, p. 226). Tomado por si só, o idealismo assume o saber como o princípio gerador do ser. O realismo, ao contrário, assume o ser como o princípio gerador do saber. Este ser, entretanto, só pode ser visto a partir de uma projeção que pode ser feita baseado no próprio saber. Esta seria a projeção típica daqueles que, como Reinhold e Bardili, "fazem do pensamento o princípio do ser" (GA, II, 8, p. 209).[116] A WL, por outro lado, nega a validade desta projeção factual e explica que a verdade não pode ser apreendida a não ser através da consciência. Mas, ao mesmo tempo, deixa

[116] Este trecho já foi analizado por Goubet, 2009; Piché, 2010; Piché, 2005, como base para investigar a diferença entre a fenomenologia de Fichte e a desenvolvida por Reinhold em BLU, IV. Fichte, de qualquer forma, desenvolve onsiderações que não têm ligação com fenomenologia em sentido específico, mas se referem à impostação fundamental da WL em relação ao realismo racional.

claro que a consciência é apenas uma concha exterior, um fato, que deve ser subtraído da própria verdade uma vez que ela aparece. A WL torna explícito que a consciência é uma ferramenta a ser subtraída do que ela permite manifestar. Desta forma, ele desmascara o *próton pseudos* dos sistemas filosóficos atuais (GA, II, 8, p. 213). Estes põem o absoluto como um fato. Mas eles não fornecem nenhuma justificativa acerca do espaço argumentativo no qual eles o realizam. Nas lições XV-XXI da WL/1804-II Fichte aborda a questão e a desenvolve a partir de um ponto de vista mais profundo. De fato, ele estabelece uma analogia entre o princípio do saber como *esse em mero actu* e o desenvolvimento do próprio saber a partir de um ato livre do "nós" que o constrói (GA, II, 8, p. 152). Esta analogia, que impede que o *esse in mero actu* seja considerado como objeto de uma observação objetivante, nos permite dar conta da nossa reflexão sobre o nosso ato de dar origem ao saber. Entretanto, isto não significa que o princípio tenha uma estrutura autorreflexiva. A autorreflexão só permite estabelecer um sistema de referências que possibilite a realidade do *esse em mero actu* como o princípio absoluto do saber. A construção do saber é expressão de uma vitalidade e liberdade incondicional que é ao mesmo tempo problemática e categórica. Problemática, porque o ato não responde a uma causa e, portanto, é completamente livre. Categórica, porque a liberdade que ela expressa é incondicionalmente válida.[117] No contexto da WL de 1804, o desenvolvimento da autorreflexão é articulado através

[117] Para uma interpretação mais aprofundada do aspecto prático deste trecho cf. Ivaldo, 1987, p. 58.

do operador argumentativo *Als*. Fichte assume a estrutura do realismo racional, segundo o qual o pensamento se repete enquanto pensamento. Mas ao invés de entender o *als* como um fator que torna possível a repetição, ele o vê como um elemento que articula e torna possível sua manifestação e, portanto, sua compreensão concreta, na mesma linha reinholdiana, conforme o pensamento não pode ser entendido por si mesmo, mas só faz sentido como pensamento na aplicação.

Uma dinâmica muito semelhante é retomada na WL/1805. Aqui, Fichte utiliza uma terminologia muito próxima à utilizada por Köppen e só mais tarde aborda diretamente as questões abertas pelo realismo racional reinholdiano. A relação entre o pensamento e a aplicação, ou entre o absoluto e o saber, torna-se aqui a relação entre o ser e a existência. Na medida em que é manifestação dele e o torna compreensível, o saber é a existência do ser. Isto significa precisamente: o ser só pode ser compreendido na medida em que é traduzido em um discurso que o destaca, mas não o produz (GA, II, 9, p. 185).[118] Entre existência e ser, neste sentido, não há nenhuma relação de consequencialidade. No mesmo sentido que o realismo racional, Fichte admite que a existência não decorre do ser, como de uma causa. Ao mesmo tempo, porém, não é uma implicação analítica. O ser só pode ser compreendido a partir de uma projeção livre em um discurso.[119] Como na WL/1804-II, a existência é uma unidade puramente qualitativa e livre projeção, capaz de construir a si mesma

[118] Cf. Ivaldo, 2003.
[119] Cf. para uma análise deste ponto Asmuth, 2009.

e consciente de si mesma. Em uma palavra, ela toma a mesma forma do eu (GA, II, 9, p. 190). Esta estrutura, no mesmo sentido que a WL/1804-II, tem dois operadores fundamentais: o *als* e o *durch*. Através do *als*, Fichte indica a capacidade da existência construir a si mesma (GA, II, 9, p. 195). Através do *durch*, Fichte indica que a autoconstrução da existência ocorre na forma de uma sequência argumentativa, ou seja, como a transfiguração do ser em um discurso justificado que lhe dá sentido. Em contraste com Bardili e Reinhold que identificaram o pensamento, o absoluto e o *prius kat'exoken*, Fichte argumenta que *kat'exoken* só pode ser a autorrelação do olhar compreendente, através do *als*: "cada projeção cega, cada auto-esquecimento, cada concrescência empírica é [...] uma projeção" que só faz sentido dentro da estrutura definida pelo conhecimento (GA, II, 9, p. 213). O expressar-se imediato da existência, ou seja, "apenas a forma, o *modus existendi*, absolutamente necessário da existência divina" (GA, II, 9, p. 229). Mas isto não significa que a existência seja o ser. A existência é objeto de um desenvolvimento interno e imanente que leva à *Vernichtung*, ou seja, à anulação de si mesma, diante de algo que é válido, independentemente dele. O que resta desta anulação é deixado para ser válido, apesar do saber. Fichte fala, neste sentido, de fé e a compreende, não em contradição com o saber, mas como uma possibilidade que o saber tem de se expor para além de si mesmo, ou como resultado de sua autoexpressão. A fé não anula o potencial do saber. Ao contrário, ela restringe sua liberdade ao direcioná-la para um elemento que a transcende. A arbitrariedade

que caracteriza a projeção inicial com a qual o saber é posto como existência do ser se torna uma resposta livre a uma regra: o saber deve compreender-se plenamente e compreender seus limites, a fim de afirmar sua relação com o que não é criado dentro de sua rede de referências. Em outras palavras, o saber deve se compreender plenamente em seu caráter de imagem, a fim de poder afirmar uma realidade fora de si.[120]

Através da *Verninchtung*, o saber é entendido como a síntese de entendimento e razão (GA, II, 9, p. 226). Entendimento, na medida em que a existência é uma capacidade reflexiva e autorreflexiva, em virtude do *als*. Razão, na medida em que expressa um processo fundacional da própria existência, através do *durch*. Apesar de ter alcançado esta síntese fundamental, a WL ainda não está completa. O em si que emerge da ampliação positiva do saber, de fato, implica a necessidade de remontar da existência para o ser, ou seja, a necessidade de conhecer o absoluto. (GA, II, 9, p. 220-221). Mesmo esta necessidade, porém, só pode ser satisfeita nos termos próprios da existência. Se pensarmos o em si, ele nos parece como o absolutamente inexplicável (GA, II, 9, p. 226). Mas entre a mera compreensão do em si como algo diferente do saber e a do fundo impenetrável do saber em seu poder de iluminar o em si há uma diferença fundamental. Neste último caso reconhecemos que a impenetrabilidade do ser e da existência em sua origem são dois lados da mesma dinâmica, segundo os quais a impenetrabilidade da gênese da existência e a projeção do ser, sob a forma do saber,

[120] Sobre a função da fé na WL/1805, cf. Zöller, 2007.

coincidem. Assim, a interrupção da transparência à qual leva a admissão do em si pode ser entendida como o ato imediato segundo o qual o ser aparece na forma do saber (GA, II, 9, p. 226). Dito de outra forma ainda: o fato de haver uma projeção do ser é inexplicável. Mas pode ser concebido ou explicado em termos hipotéticos afirmando que se há projeção do ser, então isso não pode deixar de ocorrer na forma do saber. Assim, o fato de ser dado na forma do saber implica necessariamente o dar-se do ser na forma do eu, ou seja, no desenvolvimento do saber através do entendimento e da razão (GA, II, 9, p. 244). É neste nível que Fichte introduz o conceito de representação, para justificar a relação entre o aparecer do ser e sua assunção na forma do eu (GA, II, 9, p. 244). Representar significa trazer à manifestação algo que não está imediatamente presente. Isto significa que, no âmbito da WL, não é possível "representar" algo, entendido como um objeto externo. Ao contrário, trata-se de encarnar uma dinâmica ou um sistema de relações que reproduz parcialmente o que dá sentido à própria representação. "Em termos gerais: onde no objeto de nosso pensamento é possível ver algum produto das leis imanentes do pensamento, o absoluto não é puro, mas somente em seu representante". Nesta primeira e fundamental definição, Fichte sintetiza, em vez do sentido psicológico e antropológico do termo *Vorstellung*, o sentido original do termo *Repräsentiren*. Este sentido, de fato, engloba dois significados. O primeiro é o subrogatorio: representar é "uma imagem que nos lembra ou chama nossa atenção para um objeto e nos apresenta como ele é em si mesmo". O segundo é

relacional: representar significa "tomar o lugar de alguém e exercer seu poder". Neste sentido, o representante não apenas substitui aquele que está sendo representado, mas o é, na medida em que ele não apenas o exibe, mas, por assim dizer, o pratica.[121] Da mesma forma, para Fichte, a atividade de representação consiste na transfiguração do ser através das leis do pensamento que, como vimos, a apresentam em parte dentro da estrutura do saber, e em parte o são, na medida em que reproduzem sua absolutidade. Assim, o "eu", ou seja, a estrutura do saber, não é uma mera função intelectual, mas pode ser entendido como o "princípio prático puro" da projeção que caracteriza o conhecimento e, neste sentido, é "representativo da realidade e da realidade original" (GA, I, 9, p. 244). No "eu", porém, o ser não se reduz a um conceito, mas sim a uma "vida", ou seja, é operativo, nele. O "eu", representante do absoluto, é, portanto, também um fato absoluto. Mas, escreve Fichte, não "no sentido em que temos tido até agora fatos, como *factum factum et consummatum*, mas sim como *factum fiens*, *absolute fiens*, *Tathandlung*, sem agente" (GA, II, 9, p. 253). Como representante do ser, o eu não pode ser objetivado, mas é pura identidade de sujeito e objeto, ou melhor, é objetividade na medida em que é pura relação. É por isso que, segundo Fichte, tanto a interpretação da Mehmel da WL quanto a interpretação de Reinhold em relação à Mehmel (GA, II, 9, p. 253) são inaceitáveis. De fato, no caso da versão que Mehmel oferece da WL, não é possível identificar o "eu" da doutrina

[121] Para uma discussão sobre o significado geral do termo *Repräsentieren*, cf. Chartier, 2014, p. 2-4.

da ciência com o mero sujeito das leis da lógica formal. Em sua função de representante, o "eu" é uma estrutura que certamente tem uma dimensão formal, na medida em que exibe a autorrelação do saber. Mas também tem uma dimensão material, já que é a própria atividade que institui a autorrelação do saber. Da mesma forma, a interpretação reinholdiana da WL, como uma filosofia que absolutiza a representação, também é inaceitável. Primeiramente, porque Fichte recorre a um conceito de representação diferente daquele do *Vorstellen*, que não consiste na conexão de sujeito e objeto na consciência, mas envolve a exposição autoconsciente da origem do próprio saber. Além disso, a identificação da existência – ou do saber – com uma representação indica claramente que, para Fichte, o centro da filosofia não consiste no "eu". O "eu" é apenas uma ferramenta, provisória e, por assim dizer, heurística, que permite trazer à luz, através do exercício de filosofar, o que está para além do "eu" e lhe dá sentido.

4 REALISMO E NIILISMO METAMETAFISICO

Certamente, através da introdução do conceito de "representante", Fichte aprofunda uma reflexão sobre a relação entre filosofia, uma ciência artificial desligada da vida, com a própria vida, ou seja, com a realidade da qual surge o filosofar. Como vimos, este elemento caracteriza a complexidade do afastamento de Reinhold da perspectiva da WL e sua aproximação ao realismo após a controvérsia sobre o ateísmo. Na verdade, este afastamento começa com a relação entre uma realida-

de imediatamente admitida pelo senso comum e as operações que o filosofar pode conceber, para oferecer uma construção científica da mesma. Em sua abordagem do realismo racional e, particularmente, em suas primeiras cartas a Bardili, Reinhold mantém uma posição intermediária entre a doutrina da ciência e o realismo. Ele concorda com Bardili a respeito da admissão de uma "lei fundamental do ser" que lhe permitiria compreender o ser de um objeto para além de qualquer interpretação subjetiva (BW, p. 41-42) e assim cumprir uma reivindicação da realidade, que não diz respeito ao entendimento, mas reflete uma necessidade do coração (BW, p. 18). Ao mesmo tempo, Reinhold parece querer evitar uma confusão entre o pressuposto injustificado de tal ser e a forma externa através da qual ele é exibido. De fato, confundir um aspecto com outro seria um "erro fatal, que a filosofia tem feito até agora" (BW, p. 78). Na verdade, para Reinhold, uma coisa é entender a unidade que dá sentido ao nosso acesso ao real. Outra coisa é concretizar esta consciência através da abstração e reflexão em tomadas de posição e julgamentos específicos. No mesmo sentido ilustrado por Fichte, no seu escrito sobre o conceito da doutrina da ciência de 1794, reflexão e abstração são vistas como duas atividades inseparáveis da consciência (BW, p. 78; GA, I, 2, p. 43) e através das quais a identidade do pensamento é trazida à consciência (BW, p. 78). A abstração e a reflexão não são, portanto, elementos do pensamento, mas sim instrumentos através dos quais é possível exibi-la em uma estrutura relativa e discursiva. Esta posição, que também é um dos principais temas da correspondência

entre Reinhold e Fichte, é, posteriormente, abandonada por Reinhold. A perspectiva da WL, de fato, parece demasiado psicológica para ele e para seu juízo inicial ainda muito comprometido pela sua abordagem transcendental inicial. Em contraste, Fichte prova estar muito próximo desta visão reinholdiana e mais distante dos desenvolvimentos posteriores do realismo racional. Ao introduzir a reflexão sobre a relação entre absoluto e fenômeno, ou entre ser e existência, Fichte encontra uma maneira de superar o hiato entre a realidade originária afirmada pela filosofia e esta última. Da mesma forma, ele consegue tomar a estrutura básica do realismo racional, segundo a qual o pensamento, como pensamento é, em si mesmo, a partir de si mesmo, através de si mesmo, e oferecer uma fundação transcendental, o que não significa subjetiva. Esta abordagem fichteana também permite que o problema do realismo seja levantado novamente. Sua teoria da relação entre o ser e a existência, e sua resposta à crítica reinholdiana, permitem a Fichte questionar duas hipóteses fundamentais das quais depende o realismo, especialmente o "novo":

1. que a afirmação do realismo tenha que depender do problema do mundo esterno. Vimos que a doutrina da ciência não toca na definição da constituição ontológica do mundo, a não ser em termos mínimos. Fichte considerava certamente a realidade como uma *affordance*, mas ele parece ser mais interessado à definição do processo de tradução desta solicitação em um discurso racional;

2. que onde uma norma realista da verdade não domina, uma norma antirrealista domina. Fichte parece

superar esta suposição, na medida em que, na perspectiva da WL real não é o mundo, nem o ser absoluto, já que mesmo este último só pode ser compreendido no âmbito do saber. Real, no sentido próprio, é apenas o fato da própria representação do ser no, e pelo, saber. Real, portanto, é apenas o fato da representação. Neste sentido, Fichte se liberta do compromisso metafísico do realismo ingênuo e se aproxima de uma perspectiva semelhante à do niilismo metametafísico atual. Na verdade, esta expressão não significa a redução do real a um esquema do entendimento, mas à legitimação, através do desenvolvimento de um discurso racional, de uma pluralidade ontológica.[122] Fichte, desta forma, não discrimina entre idealismo e realismo, mas tende, como ele afirma em várias ocasiões, a incorporá-los em uma posição unificada (GA, II, 10, p. 165), na qual a reflexão ontológica não tem precedência sobre a justificação epistemológica. Somente deste ponto de vista, a compreensão do conceito fichteano de representação parece relevante para a discussão contemporânea. Neste sentido, por fim, o transcendentalismo de Fichte não está em descontinuidade ou em oposição com o realismo reinholdiano, mas sim, oferece uma perspectiva para integrá-lo. Em especial, Fichte insiste na exigência de justificar a estrutura do realismo racional a partir das prestações da racionalidade. Em Fichte, de fato, temos um modelo de compreensão da racionalidade como prestação que virtualiza a dinâmica em jogo no saber e

[122] Para uma definição do niilismo metametafisico cf. Gabriel, 2015, p. 189. A questão da pluralidade ontológica em Fichte aparece já na WL/1801 (GA, II, 6, p. 148), em que o filósofo de Rammenau fala de uma compenetração de ser e liberdade que gera um 'novo ser´, ou seja, o saber omo *quale* absoluto.

a aplica reflexivamente a ele próprio. Esta dinâmica autorreflexiva, como veremos mais a frente, permite superar os pressupostos da filosofia schellinguiana da identidade. Mas isto não impede a Reinhold de seguir outro caminho nesta dinamização, deslocando-a de forma original no âmbito de uma complexa heurística da filosofia.

CAPÍTULO VI

O IDEALISMO SCHELLINGUIANO DO PONTO DE VISTA DO REALISMO RACIONAL

1 EXTENSÕES DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A tensão entre o transcendentalismo fichteano e o realismo de Reinhold oferece instrumentos críticos para avaliar a possível extensão da própria filosofia transcendental em uma filosofia da natureza, assim como a possibilidade de emendar o realismo implícito na filosofia transcendental, no desenvolvimento do lado objetivo da razão. Não é por acaso que estes dois elementos estão na base de uma confrontação muito áspera de Reinhold com Schelling. De um ponto de vista filológico, a confrontação crítica de Reinhold com o pensamento schellinguiano é caraterizada pela transição de uma identificação inicial das perspectivas de Fichte e Schelling, baseada, sobretudo, nos escritos schellinguianos de 1794 a 1800, até uma progressiva concentração na versão da filosofia da identidade dada na *Darstellung meines Systems der Philsophie*. De fato, Reinhold percebe uma virada no pensamento schellinguiano da identidade que seria determinado justamente pela assimilação da perspectiva de Bardili. Do ponto de vista histórico, esta transição define a pretensão de Reinhold, que começa a amadurecer a partir de 1800, de estabelecer uma contraposição entre o realismo racional e a filosofia da identidade, que, através dos escritos publicados no *Kritisches Journal der Philosophie,* desempenha um papel concorrencial no que diz respeito

às controvérsias pós-kantianas sobre a relação entre absoluto e saber concreto.[123] De um ponto de vista teórico, a discussão sobre as relações entre realismo racional e filosofia da identidade envolve a definição das condições de possibilidade de uma articulação da racionalidade, a ser entendida como racionalidade ampla, que ultrapassa o sujeito poente e põe a si mesma como princípio da constituição do saber e do mundo. Neste sentido, a crítica de Reinhold a Schelling cruza o debate contemporâneo sobre a sustentabilidade de uma compreensão transcendental da natureza,[124] assim como a discussão atual sobre o realismo, que foi tratada no capítulo precedente. Após uma reconstrução geral da critica de Reinhold a Schelling, neste capítulo iremos investigar os elementos-chave da interpretação reinholdiana da filosofia da identidade do ponto de vista do realismo racional: a relação entre razão absoluta e pensamento, a relação entre pensamento e aplicação e a compreensão da natureza na forma de uma fenomenologia, assim como pode ser desenvolvida do ponto de vista do realismo racional. Finalmente, iremos desenvolver algumas considerações sobre o impacto da crítica de Reinhold na discussão contemporânea da relação entre consciência e mundo.

2 MISTUREBA DE PENSAR E POETAR

Uma questão-chave no debate atual sobre a filosofia clássica alemã envolve a transição de Kant a Hegel, ou seja, a forma em que, em menos de vinte anos, o idea-

[123] Cf. A reconstrução histórica e teórica deste ponto dada por Bondeli, 1995, p. 353-354 e a síntese fornecida por Ivaldo, 2005.
[124] Cf. Lauth, 1984; Girndt, 2015; Ivaldo, 2015.

lismo crítico de Kant, visado na limitação da razão, seja substituído por uma filosofia do absoluto supostamente ilimitado.[125] De fato, o debate sobre a filosofia de Kant conhece uma série de começos e recomeços. A filosofia crítica não reflete mais sobre um possível aprofundamento e desenvolvimento intensivo da crítica kantiana das faculdades do espírito humano. Ela envolve, mais do que isso, a dimensão metafilosófica, que tem a ver com as condições de possibilidade de uma aplicação do idealismo para além da esfera da subjetividade concreta, na direção de uma *philosophia prima*, que não descreve apenas a estrutura do acesso do sujeito ao mundo, mas sim a constituição do próprio mundo. Um papel decisivo nesta dinâmica é desempenhado certamente pela tentativa reinholdiana de ultrapassar a sublimação idealística da resolução da tarefa fundamental da filosofia no realismo racional, em que estejam conciliadas a espontaneidade do pensamento com a realidade absoluta do seu objeto em um conceito unitário e acabado de razão. Como discutimos nos capítulos precedentes, a realização deste propósito envolve tanto uma crítica geral às tendências da filosofia moderna, como uma confrontação específica com a doutrina da ciência de Fichte, culpada de uma indevida identificação entre ser e saber e de uma redução do ser a determinações arbitrárias do sujeito filosofante.[126] Mas é também importante a função ambígua que Schelling tem neste contexto. Schelling aparece como

[125] Para uma apresentação geral das posições tomadas nesta discussão cf. Dorrien, 2012.

[126] Uma descrição gral desta crítica encontra-se dada em Zahn, 1965, p. 99-123.

um defensor de uma possível ampliação da doutrina da ciência justamente em um sentido realista. Pelo menos este seria o propósito do *Sistema do idealismo transcendental*, em que a *Erweiterung* do idealismo ao sistema do inteiro saber é realizada através de uma integração, ou através de um desenvolvimento paralelo, de dois ramos do saber, a filosofia transcendental e a filosofia da natureza, em que o princípio absoluto do saber e da concretude é apresentado e reestabelecido através de uma história das intuições do eu que expressam o próprio princípio (Schelling, 1800, VI-VII). Com esta pretendida ampliação, Schelling toma posição diante da questão, se a subjetividade possa ser admitida como princípio do saber, ou seja, apenas como principio do saber filosófico baseado em uma compreensão mais ampla da razão, em que o saber não é decomposto nas suas partes, nem se perde no seu resultado, mas se apresenta como fenômeno de uma verdade e de um ser mais originários, envolvidos na consciência concreta, mas independentes das prestações praticas e teóricas do sujeito filosofante.

Esta posição não convence nem Fichte, nem Reinhold. Na resenha, publicada em 1800, do *Sistema do idealismo transcendental* Reinhold interpreta a perspectiva de Schelling como o "*non plus ultra* da mistureba do *pensar* e do *poetar*" (Reinhold, 1800, p. 376). Mistureba, na medida em que Schelling não consegue justificar a articulação entre idealismo transcendental e filosofia da natureza, ou seja, entre subjetivo e objetivo e deixa em aperto a questão acerca de qual dos dois tem que ter um primado sobre o outro. Poetar, pois, na perspectiva de Schelling,

inteligência e natureza são elementos de uma identidade originária, que não podem ser fundamentados, mas apenas intuídos ou tornados objetos de fé com base em um pressentimento. Portanto esta identidade poderia ser caraterizada apenas por reflexo. Pensar, pois no *Sistema do idealismo transcendental* Schelling identifica saber e verdade. O saber é, em especial, compreendido como acordo entre subjetivo e objetivo e a tarefa fundamental da filosofia consiste na explicação da possibilidade do encontro dos dois e não em uma fundamentação da realidade do conhecimento (BLU, V, p. 53). A compreensão schellinguiana da filosofia deixa em aberto vários problemas e é fundada sobre um pressuposto não filosófico. De fato, a identificação entre subjetivo e objetivo pressupõe uma atividade de fixação, ou seja, um saber, que seja capaz de unificar dois elementos separados: sujeito e objeto. Mas esta separação é, por seu lado, apenas compreensível com base na identificação do objeto com o sujeito contraposto ao mundo, que já Fichte, mesmo que apenas do ponto de vista da consciência comum, tinha admitido como válida (BLU, II, p. 69-70).[127] Além disso, sujeito e objeto seriam, após a unificação deles, apenas partes de uma unitotalidade (*All-Einheit*), que se cindiria em dois absolutos relativos, ou seja, a inteligência e a natureza. Se nenhum desses dois absolutos estaria subordinado ao outro, nos encontraríamos diante da pergunta acerca da possibilidade de uma transferência da inteligência na natureza na forma da representação. Na medida em que Schelling não consegue resolver esta ambiguidade, ele

[127] Referência para Fichte, GA, I, 5, p. 149.

deixa indeciso, não apenas, se o princípio do saber seja o objetivo ou o subjetivo, mas produziria também uma espécie de malformação filosófica, segundo a qual "o uno enquanto o outro, se torna o primeiro". E reciprocamente, ou a natureza ou o eu seriam caraterizados como absolutos e, finalmente, os dois, conforme a essência deles, seriam esclarecidos [...] como aquele uno-tudo" (Reinhold, 1800, p. 371-372). Assim, a admissão do princípio de identidade poderia ser justificada do ponto de vista epistemológico, sem cair novamente em uma das suas determinações fundamentais, enquanto de um ponto de vista axiológico a possibilidade de uma explicação da identidade reduz, à luz de um saber e de uma das suas determinações fundamentais, a filosofia da identidade a um esforço puramente subjetivo e individual, culpável de uma *ilusão metódica do pensamento*. Schelling cometeria o mesmo erro de Fichte. Mas ele o expressaria de uma forma mais forte e enérgica (BLU, II, p. 61-62).

Tanto em Fichte como em Schelling, a filosofia transcendental expressaria a troca, típica da filosofia transcendental, entre pensar e representar, entre experiência e ser, ou entre atividade do sujeito representante e desenvolvimento geral da razão absolutamente una, conceituada no âmbito do realismo racional (BLU, I, p. 82). No âmbito da doutrina da ciência e da filosofia da identidade, ao contrário, a filosofia consistiria "em uma dedução da realidade do conhecer e do conhecido a partir da subjetividade absoluta do próprio conhecer" (BLU, II, p. 48). Isto implica que a verdade fundamental constituída pela filosofia transcendental seja exatamente o *Ich bin*, que cada

um em si mesmo e em qualquer outro fora dele tem que pressupor. Mas, independentemente de toda a admissão sensível, o eu seria a fonte de uma certeza absoluta que não teria outro conteúdo fora de si. Todavia, o sentimento de certeza não pode existir por si mesmo. De fato, ele se deixa sempre de novo refutar por interpretações formadas pela imaginação ou pela fantasia. Esta refutação pode ser eliminada apenas pelo pensamento, que suprassume a imediatidade do sentimento e transfigura a certeza em verdade. A assimilação de pensamento e inteligência envolveria, então, a identificação entre quem produz o sentimento da certeza e quem pretende a verdade diante de uma ilusão produzida pela fantasia (BLU, II, p. 52). A filosofia transcendental e, em especial a versão fichteana e schellinguiana dela, se tornaria uma psicologia. Isto implica, segundo Reinhold, duas consequências relevantes:

1. a identificação entre pensamento e objeto do pensamento. Nesta linha Fichte e Schelling trocariam a dimensão da racionalidade pura e a esfera em que a racionalidade se concretiza;

2. o desconhecimento do pensamento como algo que ultrapassa a subjetividade. Com efeito, Fichte e Schelling não conseguem diferenciar entre pensamento e fantasia. Como Reinhold já expressa na resenha de 1800, o idealismo de Fichte e Schelling seria caraterizado pelo paradoxo segundo o qual atribuir ao sujeito a capacidade de pensar envolveria um empirismo e um psicologismo, conforme atribuir ao sujeito a capacidade de pensar envolveria a admissão de um objeto fora do pensamento e, então, a incapacidade de controlar a interação do próprio

pensamento com o outro de si. Em Schelling também o pensamento se traduziria em um não pensar, sendo que um não pensar é imaginar e imaginar é fantasiar (BLU, II, p. 57). Na sua versão do idealismo, Schelling prescinde não apenas do objetivo, mas também do subjetivo, apenas para olhar novamente para o objetivo como ser absoluto (BLU, II, p. 69-70). Desta forma Schelling encarna a conclusão jacobiana, segundo a qual uma elaboração radical da metafísica envolvida no idealismo pode reconduzir apenas a um materialismo ou, em outras palavras, para um ilozoismo (BLU, II, p. 70-71).

3 RAZÃO ABSOLUTA E PENSAMENTO

Para Reinhold Schelling não consegue resolver o grande enigma da identidade entre subjetivo e objetivo de uma forma original (BLU, III, p. 166). A solução sugerida na *Darstellung*, segundo a qual a identidade entre subjetivo e objetivo seria conceituável apenas do ponto de vista de uma razão absoluta, ou seja, de uma identidade absoluta, seria uma mera ilusão. Nesta transição da identidade para a razão absoluta, Schelling seria influenciado pelo realismo bardiliano (BLU, III, p. 168). Entretanto, para Bardili a identidade não se cindiria nos seus componentes. Ao contrário, ela seria, segundo Schelling, apenas uma *indiferença* entre subjetivo e objetivo, ou seja, entre inteligência e natureza. Bardili parte de uma identidade absoluta que expressa certamente "o caráter do pensamento como pensamento", mas apenas no âmbito "da aplicação do pensamento, *como* pensamento" (BLU, III, p. 169). Para Schelling, ao contrário, o pensamento

é apenas sempre na relação com um objetivo e, então, sempre considerado como um ato da consciência. Isto tornaria o pensamento a expressão de uma subjetividade absoluta e, então, a identidade absoluta de Schelling seria um absurdo. No realismo bardiliano a identidade absoluta seria, ao contrário, "nem um *ser*, nem mesmo o *ser originário*" ((BLU, III, p. 169). Ela representaria apenas um traço fundamental do pensamento que aparece no âmbito da aplicação dele, ou seja, na forma originária em que se doa à consciência. Neste sentido, o pensamento teorizado por Bardili e Reinhold seria muito diferente da razão absoluta de Schelling, pois apenas através de uma busca ulterior das modalidades da aplicação seria dada a condição de possibilidade da cisão (do pensamento aplicado) em sujeito e objeto, assim como as condições "para um conhecimento puro da *essência da natureza*, como do *ser* na *possibilidade* e na *concretude*, e da *manifestação de Deus*, como do *ser originário*, ou da *essência* da *essência* em relação à natureza" (BLU, III, p. 170-171). A filosofia de Schelling se tornaria então um racionalismo puro, na medida em que a razão se apresenta como traço fundamental da identidade originária, pela qual seu inteiro sistema começa. Mas esta atribuição ficaria injustificada: Como poderíamos diferenciar a razão da razão absoluta? No realismo racional bardiliano, a razão, pelo contrário, aparece como o anunciar-se necessário de um pressuposto real na sua repetição e no seu dar-se na consciência: "A expressão *pensamento* desperta a ideia da razão e a expressão da razão desperta a ideia do pensamento" (BLU, III, p. 171).

Obviamente Bardili e Reinhold conceituam o pensamento não como uma capacidade do sujeito ativo, no âmbito da síntese entre sujeito e objeto, assim como aparece na filosofia elementar reinholdiana, mas sim como a mera pretensão de identidade e racionalidade envolvida em quaisquer tomadas de posição do sujeito concreto. De fato, o pensamento é sempre idêntico a si mesmo e a sua caraterística fundamental é a repetição, ou seja, a capacidade que compreende a si mesmo e se repropõe *enquanto* pensamento. A tarefa fundamental da filosofia é realizada não na dimensão do pensamento, mas na da sua repetição e aplicação a si mesma, ou seja, no plano do pensamento *enquanto* pensamento. Na medida em que esta repetição não pode acontecer em função de um encontro com um objeto externo, esta repetição de si mesmo deve ser imanente ao próprio pensamento: o pensamento compreende a si mesmo como pensamento, através da aplicação a si mesmo.[128] Através da sua repetição produz-se uma multiplicidade e a partir desta desenvolve-se a possibilidade de estabelecer relações entre elementos postos no âmbito da própria aplicação. Isto representa o pressuposto para o desenvolvimento discursivo do pensamento aplicado. Mesmo assim, este desenvolvimento não pressupõe nenhum acordo originário do subjetivo e objetivo, na medida em que eles só são posteriores. Sujeito e objeto não são nem idênticos nem

[128] Neste sentido Reinhold pode rejeitar a crítica formulada por Schelling no ensaio *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus* (Schelling, 1802). O realismo racional não põe nenhuma identificação, ou nenhuma indiferença entre pensamento e ser (Schelling, 1802, p. 17, 41), na medida em que começa por uma diferenciação entre pensamento e aplicação.

indiferentes, mas apenas momentos diferentes de uma dinâmica unitária que é apenas deduzida. Aí podemos dizer que, na perspectiva de Reinhold e Bardili, o filosofar não se desdobra imediatamente do seu pressuposto, mas apenas no plano da sua aplicação, ou seja, no momento em que a identidade absoluta enquanto tal, ou, o que é o mesmo, o uno e idêntico, como uno e idêntico em si mesmo se repete (BLU, IV, p. 128-129). Neste sentido, a perspectiva do realismo racional e a da filosofia da identidade de Schelling podem ser vistas como duas maneiras contrapostas de interpretar a identidade originária em que está embasada a doutrina da ciência de Fichte: A=A. Schelling destaca a duplicidade dos dois A, considerados como duas determinações diferentes do absoluto.[129] Ao contrário, Reinhold sublinha a repetição do A através da identificação, ou a repetição dos elementos da identidade, de que, no entanto, é investigada a estrutura através da sua recondução a um princípio superior (BLU, 1804, p. 83).

4 O PENSAMENTO NA APLICAÇÃO

Justamente por não conseguir justificar a dinâmica que torna possível qualquer discurso sobre a identidade fundamental, Schelling representa, segundo Reinhold, o exemplo mais claro e marcante da filodoxia e do irracionalismo acabados (BLU, IV, p. 215), que não consiste apenas na troca entre verdade e aparência, mas também na formalização desta troca através de um princípio (BLU, IV, p. 188). Justamente por causa da incapacidade de Schelling

[129] Cf. o § 6 da *Darstellung meines Systems*.

de superar a diferença entre sujeito e objeto ele não consegue um conhecimento autêntico da natureza nem do eu. Mais do que isso, ele chega a um "*não saber daquele superior*" que queria fundamentar e torna "*a natureza um mero reflexo do eu, o eu um mero reflexo da natureza e a identidade uma duplicidade deste refletir*" (BLU, IV, p. 189). E, portanto, a filosofia da identidade representa uma expressão acabada daquela "*troca* em que a *identidade absoluta própria do pensamento, enquanto pensamento* é transferida *na identidade relativa do subjetivo e do objetivo*" (BLU, IV, p. 189, 191).

Na perspectiva do realismo racional, ao contrário, a cisão entre subjetivo e objetivo é conceituada como o resultado de uma aplicação. Para que a aplicação aconteça, o pensamento precisa, contudo, de uma vinculação, ou seja, de uma matéria, que não é nem dada ao pensamento, nem pode ser contraposta a ele. Mais do que isso, como adiantamos no capítulo anterior, a matéria tem que ser reconduzida á capacidade do pensamento se repetir, ou seja, de se re-propor como pensamento, e é admitida apenas hipoteticamente (ou seja, postulada).[130] Na medida em que o pensamento não é *mero* pensamento, ou mera identidade com si mesmo, mas se torna igual a si mesmo na aplicação, é preciso entender a aplicação como uma determinação do pensamento que resulta do pressuposto, ou da postulação, de um indeterminado. Este indeterminado, na medida em que não é um pensar,

[130] Com este argumento que aparece, sobretudo, na *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus*, no terceiro livro dos *Beyträge* (BLU, III, p. 128-185), Reinhold refuta a crítica de Schelling, segundo a qual o pensamento seja entregue a uma matéria dada e, portanto, se torne um dualismo (Schelling, 1802, p. 60).

é o contrário do pensar, ou seja, uma matéria, a ser entendida como condição originária para aplicação do próprio pensamento. Nesta perspectiva, a matéria é considerada apenas no seu aspecto formal e, na medida em que é compreendida em função da repetição do pensamento, não é considerada como mera matéria, mas como matéria fornecida de um sentido.

No desenvolvimento da aplicação temos então uma tese (o pensamento da aplicação do pensamento a si mesmo como pensamento na aplicação), uma antítese (o pensamento, na aplicação, tem que pressupor uma matéria) e uma hipótese (a matéria é a condição de possibilidade da matéria). Aí a estrutura geral da aplicação, que Reinhold expressa com a fórmula A + B, corresponde à determinação formal de um objeto para o pensamento (B – B), segundo a qual um objeto não tem que se relacionar com o pensamento na forma de um objeto externo, mas como exigência envolvida no próprio pensamento. Segundo Reinhold, isso tudo permite pensar a tese enquanto tese, ou seja, o princípio do saber como algo que põe a si mesmo originariamente e não deve ser compreendido como síntese ou ligação originária. Com base nisso, Reinhold consegue deduzir analiticamente as diversas modalidades do ser dado do objeto em função do princípio fundamental do saber. Através da determinação do objeto (B) é também possível suprassumir a matéria como mera matéria e determiná-la concretamente (BLU, III, p. 135). O objeto concreto, enquanto tal, tem que ser pensado como expressão de uma necessária sequência e justaposição exteriores. Portanto, ele tem que ser deter-

minado do ponto de vista espacial e temporal também. Esta estrutura reflete, contudo, apenas a essência do objeto concreto, que Reinhold expressa com a letra b, a qual tem que se combinar novamente com a matéria e produzir o objeto dado como existência indeduzível e contingente (o que Reinhold expressa com a fórmula – B + b, BLU, III, p. 135). Do ponto de vista da essência, este objeto é parte de um organismo, ou seja, expressa uma racionalidade imanente. Do ponto de vista de um lugar específico em relação a outros objetos, pode ser entendido como parte de uma conexão mecânica. Finalmente, pode ser compreendido enquanto vida, como unidade de vida orgânica e mecânica, que se especifica nas formas do quimismo, do magnetismo e da existência mineral (BLU, III, p. 143-144).

Cabe a uma terceira função da análise determinar em que medida a conexão fundamental entre pensamento e matéria (que Reinhold expressa na fórmula A + C) não seja apenas uma composição de elementos preexistentes. Na conexão aparece o pensamento enquanto tal, mas na forma de um objeto dado para o qual a análise tem atribuído também uma determinação espaçotemporal (BLU, III, p. 150). Para esclarecer este ponto, Reinhold usa a fórmula $B^2 + b^2$. Esta fórmula caracteriza justamente o fato de o objeto concreto (–B +b) ter que se desenvolver ou refletir a si mesmo. No objeto deduzido do pensamento puro, podem ser destacados dois aspectos: o objeto como expressão do percurso analítico e o objeto como datidade concreta. A datidade concreta é, de certa forma, o lugar onde o que é deduzido, analiticamente, se apre-

senta e aparece. E, justamente neste sentido, Reinhold introduz o conceito de representação, que é caraterizado logo a partir da repetição da essência do objeto enquanto tal (BLU, III, p. 151). Reinhold pode, portanto, concluir que "a aplicação do pensamento, como pensamento na sua aplicação, enquanto tal, é a manifestação da essência da essência, no que diz respeito à essência das coisas – a *revelação de Deus na natureza*" (BLU, III, p. 158), ou, com uma referência explícita para a filosofia da identidade schellinguiana, que o

> *pensamento como pensamento* é o incontestável caráter da razão – e que a *identidade absoluta* é também o incontestável caráter do pensamento, *enquanto* pensamento e, *enquanto tal*, se anuncia na aplicação do pensamento. Apenas no fim da pesquisa, conduzida sob este pressuposto, acerca da aplicação do pensamento, resulta que o pensamento, como pensamento na sua aplicação, enquanto *razão que revela a si mesma*, não seja nada mais, nada menos da *manifestação do verdadeiro originário no que diz respeito ao verdadeiro* e do *verdadeiro através do verdadeiro originário* – a *revelação de deus na natureza e da natureza através de Deus* (BLU, III, p. 175).

Através da análise do pensamento enquanto pensamento, é também possível, não apenas definir a constituição do objeto de uma forma rigorosa, mas estabelecer uma diferença fundamental entre objeto como dado e seu núcleo racional. Nesta forma Reinhold visa, justamente na esteira de Bardili, se libertar do mito do dado que, justamente como Bardili escreve no começo do *Grundriss*, torna a razão dependente do acaso e impede a

compreensão do mundo como um sistema, ou seja, como horizonte sensato da vida (GEL, p. 12).

5 FILOSOFIA DA NATUREZA E FENOMENOLOGIA

Através desta argumentação, continua Reinhold, esgota-se a análise da análise e chega-se à exposição da fenomenologia (BLU, III, p. 157), que consiste em uma teoria complexa da manifestação do princípio, visada em uma clara determinação do lado sensível do conhecimento a partir de um fundamento racional. A partir da autorreflexão do objeto, Reinhold pode estabelecer uma diferenciação entre essência e manifestação e, assim, explicar, que "o extenso e o mutável enquanto tal tornam-se na extensão e na mudança elimináveis uma *reprodução* da essência e isto significa *manifestação*, enquanto tal; e certamente não se trata da *manifestação da essência*, mas da *condição* dela inseparável dela" (BLU, IV, p. 109). Em outras palavras, a manifestação expressa a essência imutável através da mudança e da extensão. Porém, a extensão e a mudança não são manifestações da essência, mas o instrumento e o horizonte em que a essência se manifesta em sua unidade e através da repetição. Justamente neste sentido, a fenomenologia tem que reconduzir a manifestação para a verdade, ou seja, a experiência para o seu fundamento e, com isso, estabelecer os critérios pelos quais ela pode ser diferenciada de uma experiência meramente ilusória. Esta ultima é, de fato, o produto de uma troca entre a manifestação e o que tem que se manifestar na manifestação. A manifestação se tornaria expressão de uma consciência falha, que, para

além da constituição da manifestação, ou seja, para além da autorreflexão implícita na representação, que caracteriza a objetividade, daria a si mesma algo a que esta atorreflexão tem que ser constantemente reconduzida. Mais uma vez Schelling teria entendido este ponto. Na versão da filosofia da identidade dada no seu *Sistema do idealismo transcendental* a redução da atividade da natureza a uma atividade inconsciente do eu expressaria certa preferência para o lado subjetivo da sujeito-objetividade (BLU, IV, p. 199). E na versão da filosofia da identidade proposta na *Darstellung*, Schelling manifesta uma preferência idêntica, ou indiferente, para os dois lados do sujeito-objetividade, que "alcança apenas a *diferença* entre os dois" e que pode ser eliminada apenas "para deixar aparecer *os dois* – como o absolutamente *uno e o mesmo* – do *nada de ambos*" (BLU, IV, p. 200). No entanto, Schelling não teria dado o passo que leva da compreensão caraterizada pela relação entre natureza e inteligência a uma unidade originária. O realismo racional, ao contrário, e justamente em virtude do seu desenvolvimento analítico, consegue manter a identidade e a unidade do princípio, ou seja, do pensamento (na aplicação) enquanto princípio e, além disso, pode apresentar de forma unitária o conjunto de determinações que dizem respeito ao conhecimento sensível. A visão apresentada por Reinhold apresenta certamente um modelo de pensamento alternativo à filosofia schellinguiana da identidade, na medida em que esta não é considerada como existente, mas, sim, como fundamento de um ser (Schelling, 1959, III, IV, p. 163). A natureza seria, portanto, expressão de uma existência

imediata da identidade absoluta, mas apenas *enquanto* ela é e na medida em que não pode ser senão na relação entre sujeito e objeto (Schelling, 1959, III, IV, p. 146-147).

Através de um esquema, que ele retoma explicitamente nas *Investigações* de 1809,[131] Schelling subordena a compreensão da natureza à relação entre fundamento e fundado e, em especial, a uma visão do fundamento como força concreta que se exterioriza em manifestações físicas e concretas.

Desta forma Schelling se afasta da perspectiva kantiana, segundo a qual o princípio de razão suficiente seria fundamento de uma experiência possível, ou seja, do conhecimento objetivo dos fenômenos na relação temporal entre eles (A, p. 201; B, p. 46) e segundo a qual a natureza é a unidade sintética do múltiplo segundo regras (A, p. 126-127), cujas leis são dadas pelo entendimento. Schelling toma distância também da compreensão fichteana do fundamento, que, como o Reinhold da filosofia elementar, o entende como *princípio fundamental* (*Grundsatz*), ou seja, como princípio de uma conexão sistemática entre afirmações que podem ser formuladas acerca de certo fenômeno. Esta tomada de distância é baseada em uma identificação entre realidade como predicado lógico e realidade como existência concreta que seria inaceitável do ponto de vista kantiano: na medida em que o absoluto é, é *como* natureza. Isto não neutraliza as críticas que já Fichte estava formulando no começo do século XIX, segundo as quais Schelling teria admitido dois seres, mas não teria conseguido justificar de forma rigorosa a relação

[131] Cf. a respeito Freydberg, 2008, p. 31-51.

entre eles, mas a teria explicado apenas *analogicamente*, ou seja, como relação entre dois elementos *enquanto* (*als*) expressões da identidade (Fichte-Schelling, 1989, p. 110). Se para Fichte este *als* se dá apenas no âmbito da nossa problematização do ser, para Schelling o *als* tem que ser compreendido como aquele elemento que caracteriza a razão como fundamento e, portanto, pode ser interpretado apenas em uma dimensão que ultrapassa toda justificação rigorosa e se resolve em um movimento imanente à própria identidade. Do ponto de vista do realismo reinholdiano, esta conclusão de Schelling é também inaceitável. A fenomenologia de Reinhold parece surgir de um pressuposto semelhante ao da filosofia da identidade schellinguiana. Para Reinhold também a natureza é expressão do princípio na forma de uma relação entre fundamento e fundado (BLU, V, p. 105). E, em Reinhold, também a realidade concreta é pensada à luz de um percurso complexo, no qual o pensamento não é conceituado apenas como mero pensamento, ou seja, como mera posição de racionalidade, mas como *Prius*, isto é, como momento inicial de uma totalidade de fenômenos sensatos, que podem ser compreendidos discursivamente. No âmbito do realismo racional, porém, o *Prius* é expressão de um *Nexus*, ou seja, de uma pura possibilidade de conectar fenômenos determinados. Estes fenômenos, no entanto, não são partes da identidade, de que o *Nexus* é manifestação. O *Nexus* é, mais do que isso, o simples dar-se da identidade, isto é, do pensamento na aplicação (BLU, V, p. 21-22). A perspectiva reinholdiana e a schellinguiana diferem, justamente, no que diz respei-

to a este papel desempenhado pelo *als*. Em Reinhold o *als* não é expressão de um deslocamento originário da identidade, mas é um instrumento, que torna possível o autorreconhecimento da identidade, mas apenas no âmbito da sua aplicação, ou seja, do seu estruturar-se discursivo. Sem o *als* o pensamento não poderia se manifestar como pensamento (BLU, I, p. 101). Neste mesmo sentido, o *als* é o operador que torna possível a autocompreensão do pensamento como fundamento e como condição determinada (BLU, IV, p. 105). O mesmo discurso vale para o *ist*, que representa a expressão concreta do *als*. Em Reinhold, o *ist* não expressa uma existência imediata do absoluto como fundamento. Trata-se, mais do que isso, da expressão da repetibilidade do pensamento como pensamento e no pensamento através do pensamento (BLU, I, p. 108). Na sua função originária, a cópula não se limita à ligação do pensamento com um objeto dado, mas tem a função de integrar o pensamento, que é necessário com a matéria postulada e, neste sentido, tornar possível a aplicação e a transição para a fenomenologia. No juízo, de fato, o objeto é formado pelo pensamento. Mas, através do juízo, o pensamento entra também em uma relação com uma alteridade, sem aniquilar a si mesmo. Assim, continua Reinhold, "*apenas* o que é caraterizado, interpretado, representado, através deste *ist* em um juízo, em um silogismo ou em um conceito, é no juízo, silogismo ou conceito, *essência* do pensamento, é pensamento como pensamento, é pensamento puro" (BLU, I, p. 108).

6 REALIDADE E RAZÃO

A crítica de Reinhold a Schelling representa mais um capítulo, até hoje muito pouco levado em consideração, da reflexão acerca da relação entre absoluto e razão que determina os rumos da filosofia clássica alemã e desemboca na especulação hegeliana. Mesmo que o aparecer deste problema possa ser interpretado como um equívoco da distinção leibniziana entre metafísica e ciência da natureza,[132] aparece significativo, como já foi feito, refletir acerca da sustentabilidade desta reflexão no contexto do debate contemporâneo e em especial no que diz respeito à relação entre consciência e mundo e a uma possível resposta às *Orientierungsfragen* que resultam dela.[133] Até o momento estas questões são, conforme já vimos, caraterizadas por uma contraposição entre um realismo mais ou menos novo e um suposto idealismo, ou seja, entre uma admissão do caráter independente do real, no sentido de uma concretude empírica, não integrável no espaço do pensamento e uma posição em que os esquemas da cognoscibilidade da mesma realidade se sobrepõem às determinações ontológicas delas. No capítulo precedente, temos analisado a posição fichteana que, diante do realismo reinholdiano, reforça, contra a contraposição entre mente e mundo, o fato de que a realidade não pode ser compreendida enquanto tal, fora de uma rede de referências constituídas no âmbito de um saber que justifica a si mesmo. Nesta perspectiva, seriam inaceitáveis tanto a posição de Schelling como a de Reinhold. Schelling,

[132] Holz, 2015, p. 18.
[133] Cf. sobre este aspecto, Henrich, 1996.

como Kant e Fichte, realizaria uma dedução transcendental das determinações gerais do objeto da natureza. Mas Schelling não ficaria coerente com a ideia segundo a qual as determinações transcendentais refletem a dinâmica do formar a si mesma da razão em um saber.[134] Por outro lado, o realismo racional parece um modelo de pensamento insuficiente: enquanto para Reinhold a explicação das determinações sensíveis do conhecimento, ou seja, a fenomenologia, começa com o pressuposto da aplicação do pensamento, Fichte dedica-se justamente à dedução desta aplicabilidade do saber e começa justamente por isto. Neste sentido, Fichte consegue levar o realismo diante do tribunal da sua própria máxima (GA, II, 8, p. 158-159). A crítica de Reinhold a Schelling, no entanto, mostra em que medida o propósito schellinguiano seja compreensível como um retorno a uma dimensão originária da razão que está na base de toda diferenciação, tanto do saber como da realidade que é sabida neste saber. Em Schelling este propósito é realizado em termos analógicos e o filosófo parece vulnerável às influências da *Frühromantik,*[135] à medida que, pelo menos segundo Reinhold, ultrapassa os limites da racionalidade humana. A tentativa de Schelling, segundo Reinhold, não falha, pois remete a algo não reduzível a conceito, mas na medida em que ele não consegue se libertar da posição que pretende superar. Em outras palavras, Schelling não consegue ir além da síntese kantiana, enquanto o realismo racional

[134] Lauth, 1984, p. 187.
[135] Cf. a respeito Krell, 2004.

põe-se, programaticamente, o objetivo de superá-la[136] e visa uma compreensão mais ampla da razão, conforme o sentido da realidade não aparece à luz de um saber, mas de um ritmo geral que a filosofia pode apresentar apenas nas suas estruturas (BW, 105-106). Neste sentido o realismo racional visa superar a diferenciação entre o âmbito das nossas afirmações acerca da realidade e esta última, em propor uma alternativa não empirista à ilusão epistemológica do transcendentalismo. Neste sentido, parece preencher o espaço deixado vazio, por exemplo, por McDowell na sua descrição da transição de Kant a Hegel, de uma ideia de razão, que é baseada na autoatividade do sujeito, a uma compreensão da racionalidade como processo que o sujeito e o mundo têm em comum.[137] E esta possibilidade abre um novo capítulo da história da filosofia pós-kantiana. Mas, antes de desenvolvê-lo completamente, cabia aqui indicar como tanto a filosofia da identidade como o realismo racional representam uma alternativa à contraposição clássica entre idealismo e realismo, dominante até hoje, não apenas na historiografia filosófica, mas também na reflexão teórica acerca da relação entre realidade e razão.

[136] GEL, p. 3. A pretensão de Bardili vale tanto no caso de uma suposta interpretação psicologista da síntese como ato do sujeito, como no de uma compreensão funcionalista da síntese como "transação operativa que acontece na análise crítica das condições de possibilidade da experiência" (Gigliotti, 1995, p. 258), mesmo que, em ambos os casos, o caráter unificador da síntese, como "mero efeito da imaginação", não possa ser eliminado (B, p. 103).

[137] Cf. a respeito McDowell, 1996, p. 44.

CAPÍTULO VII

O REALISMO RACIONAL COMO HEURÍSTICA DA FILOSOFIA

1 EM BUSCA DE UMA SOLUÇÃO À TAREFA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA

Como vimos nos capítulos anteriores, a definição do realismo racional dada por Reinhold, e mais em geral o filosofar reinholdiano, não podem ser separados de uma tomada de consciência histórica dos erros das filosofias anteriores e de uma crítica dos pressupostos fundamentais que estas filosofias compartilham. Como também acontece no horizonte da filosofia elementar, Reinhold está convencido de que a multiplicidade de vertentes da filosofia seja o sintoma de uma falta de rigor, na definição dos pressupostos da própria busca filosófica. E ele está também convencido de que a fragmentação do panorama filosófico seja, na realidade, apenas aparente. As mais diversas orientações da filosofia moderna, de fato, nada mais seriam do que variações e reformulações do mesmo erro. No contexto da filosofia elementar, este erro consiste na incapacidade de definir de forma exaustiva e justificada o conceito de representação, que é inevitavelmente partilhado por diversas orientações filosóficas. Isto pode certamente levar para uma concepção progressiva da filosofia, em que cada tentativa falha pode ser descartada. No entanto, esta concepção põe o problema de como entender a própria falha, ou qual seria, por assim dizer, a consistência ontológica e epistemológica do erro,

tanto no que diz respeito à própria estrutura da realidade, como no que diz respeito à nossa forma de interagir com ela.

Na fase do realismo racional, como sabemos, o erro consiste na troca entre pensar e representar e, portanto, na troca entre pensar como pensar e pensar na aplicação, obstáculo incontornável para alcançar o fundamento real do saber. No caso do transcendentalismo de Kant e Fichte, essa troca leva a uma subordinação explícita do subjetivo ao objetivo e a uma identificação das determinações do ser com as do saber. A filosofia da identidade schellinguiana, por outro lado, seria apenas o espelho do psicologismo e do empirismo da filosofia de Fichte. A indiferença entre subjetivo e objetivo, de fato, apenas repropõe a polaridade entre sujeito e objeto, que caracteriza a representação, mas que pode e deve ser fundamentada do ponto de vista do pensamento, enquanto pensamento.

Só em aparência diferente parece ser a posição desenvolvida na *Apodiktik* por Friedrich Bouterweck. Reinhold a enfrenta criticamente no ensaio que fecha BLU III, preparando assim o epílogo da longa reflexão sobre as tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia que se sucederam ao longo da modernidade e chegaram até a discussão pós-kantiana. Os dois volumes da *Apodítica,*[138] de que também Reinhold publica uma resenha em 1799, precedem levemente o *Grundriss* bardiliano e vão juntos com os *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie,*[139] cuja

[138] A *Apodítica* encontra-se citada aqui na edição Bouterweck, 1799.
[139] Cf. Bouterweck, 1800.

perspectiva também é retomada no *Neues Musäum,*[140] que Reinhold também discute criticamente em BLU, VI. O apelo a uma realidade do pensamento, bem como à lógica, como instrumento que permite trazê-la à luz, teorizada na *Apodítica*, parece estar muito próximo e, em certo sentido, aliado ao realismo racional. O próprio Bouterweck, com sua *Apodítica*, pretende superar as abstrações da filosofia transcendental apelando para um elemento que transcende a generalidade dos conceitos e está enraizado na dimensão extraconceitual da experiência.[141]

De acordo com a tradição pre-kantiana, de fato, para Bouterweck a tarefa de fundar todo conhecimento recai acima de tudo na lógica. Mas a lógica, por si só, não satisfaz a pretensão fundamental típica da filosofia. Ela trata, sim, do pensamento. No entanto, não trata do que o precede e que deve ser pressuposto. O ponto de partida da filosofia transcendental é diferente. Este, de fato, tem consciência de que o conhecimento se dá pela correlação entre pensamento e ser. Mas, ao reduzir essa correlação a determinações internas do saber, não consegue dar conta desse fundamento completamente. Por exemplo, ao introduzir suas categorias de realidade, substancialidade e concretude, Kant as refere a um x indeterminado que, para Bouterweck, permanece um mero "nada". A apodítica lógica e a apodítica transcendental devem, portanto, ser emendadas por uma apodítica prática, que tem a função de integrá-las por meio de um realismo

[140] Cf. Bouterweck, 1803.

[141] Para uma discussão geral do pensamento de Bouterweck, cf. Lyssy, 2020; Dierse, 1999; Lyssy, 2014; Senne, 1972; Zinkstok, 2010.

(Bouterweck, 1799, I, p. 21), baseado na referência para algo que precede o conhecimento e pode ser vivenciado diretamente pelo ser humano como "resistência" à reivindicação totalizadora do seu saber. Se, do ponto de vista da lógica e da filosofia transcendental, a consciência é essencialmente *Bewusstsein*, ou seja, correlação entre pensamento e ser, na perspectiva da *Apodítica prática*, a consciência também é *Gewissen*, ou seja, o horizonte da determinação racional de nossa vontade em função de algo que se opõe à sua força e que, ao mesmo tempo, a torna visível. A *lebendige Kraft*, a força vital do eu, que não pode ser reduzida apenas a categorias subjetivas, é, no entanto, também o estímulo fundamental para a autorreflexão do sujeito sobre si mesmo. Elemento comum ao espírito e à natureza, ou ao mundo físico e ao mundo psíquico, é, portanto, capaz de unificá-los e de se fazer reconhecível através do seu polo oposto, a resistência que se opõe a ela. Junto com a explicação da força, portanto, também se dá a realidade da resistência (Bouterweck, 1799, I, p. 59-61). Ao contrário da resistência, a força não se torna finalmente visível como uma reação mecânica a ela, mas como um potencial de explicação e, portanto, como "virtualidade", ou seja, como uma unidade dinâmica e não simplesmente como junção de elementos que se opõem reciprocamente (Bouterweck, 1799, I, p. 67 sq.).

Sem querer entrar nos detalhes, não é difícil encontrar em Bouterweck uma nova e até aguda transcrição da questão kantiana sobre as condições de possibilidade de nosso conhecimento à luz das críticas feitas por Jacobi e no rescaldo do *Atheismusstreit*. Da mesma forma, a pers-

pectiva de Bouterweck se apresenta como uma posição que, por seu teor realista, poderia seduzir Reinhold, mas também concorrer com o realismo racional por ele proposto. A crítica à *Apodítica*, nesse sentido, desempenha uma função crucial no desenvolvimento dos *Beyträge*. Ela proporciona, em primeiro lugar, um deslocamento do foco da investigação reinholdiana da relação entre pensar e representar, que animava a comparação com Kant, Fichte e Schelling, para a discussão sobre a estrutura interna do pensamento e da sua relação com a realidade que identifica o lado positivo do realismo racional. Além disso, a referência de Bouterweck a uma "materialidade" posta na base do saber estimula uma reflexão sobre a relação entre o realismo racional e aqueles estilos de compreensão da realidade, baseados na fé ou na crença, entendida como um elemento extracognitivo que constitui a base de toda nossa posição racional: a *Glaubenslehre*, a religião e, em última análise, o senso comum. Este confronto crítico, conduzido de forma explicita em BLU V e VI,[142] prepara a nova solução proposta por Reinhold da tarefa fundamental da filosofia. Nas considerações a seguir nos dedicaremos a uma reconstrução dos pontos principais deste confronto crítico. Após uma apresentação concisa das críticas de Reinhold a Bouterweck, iremos investigar a discussão reinholdiana das implicações do realismo prático e da sua transformação em uma *Glaubenslehre* e a forma em que Reinhold constrói positivamente a sua

[142] Cf. em especial os ensaios VII, VIII e IX del V tomo: *Ueber di apodiktische Verwandlung der Philosophie in eine Glaubenslehre. Veranlaßt durch das erste Heft des Bouterweckschen neuen Musäums*; *Uber die sogenannten praktischen Realismus in der Philosophie*; *Über die Philosophie, welche schon in ihrem Princip Religion ist*.

solução para a tarefa fundamental da filosofia. As conclusões nos permitirão entender em que sentido o realismo racional não apenas representa uma teoria acerca da realidade, como constitui uma heurística da filosofia, ou seja, uma forma para colocar em questão, concretamente, os pressupostos básicos do filosofar enquanto uma prática de racionalidade.

2 REALISMO RACIONAL E APODÍTICA

Olhando mais de perto, a concorrência entre o realismo racional e a apodítica de Bouterweck é apenas aparente. O resultado da confrontação de Reinhold com Bouterweck, de fato, leva a esclarecer que o realismo – ou o virtualismo – deste último não difere muito das demais tentativas, desenvolvidas, sobretudo, por Schelling e Fichte, de fundar a realidade do conhecimento a partir de um "absoluto, sem o qual esse fundamento não pode ser pensado, como absolutismo do objetivo ou do subjetivo ou do objetivo e subjetivo juntos" (BLU, III, p. 211).

A realidade da resistência mencionada por Bouterweck, de fato, apresenta dois aspectos críticos incontornáveis. Em primeiro lugar, trata-se de uma realidade dada através e com sua relação com a força vital do sujeito. E, então, mesmo sendo verdade que ela nos permite unificar espírito e natureza, é também verdade que esta unificação pode acontecer apenas mediante o exercício de uma capacidade absoluta de juízo (BLU, II, p. 166, BLU, III, p. 212), que a tornaria reconhecível "em nós" e não independentemente de nós mesmos. Essas poucas considerações, por si só, tornam quase supérflua a demonstração que

Bouterweck apenas aparentemente se afasta da posição da filosofia transcendental. Sua virtualidade absoluta depende da relatividade de nosso eu individual. O real eterno que ele coloca na base de sua filosofia é o "mundo em nós e nós estamos no mundo!" Como na filosofia de Fichte e Schelling, na *Apodítica*, a afirmação do absolutismo dessa realidade necessita de uma capacidade absoluta de reflexão que "subjuga o pensamento com um ato de força incondicional". Mas o resultado dessa submissão é completamente contraditório. É impossível falar de uma força ou resistência absoluta, pois esses conceitos são essencialmente relativos (BLU, III, p. 356). Isso só seria possível na medida em que esses conceitos fossem reconduzidos, justamente pela capacidade de julgar, a determinações de uma atividade absoluta do sujeito. Mas em virtude da critica à escola fichteano-schellinguiana, para Reinhold, essa possibilidade tem que ser definitivamente excluída.

Subordinar o pensamento à reflexão significa ligá-lo a um elemento incontrolável e não racionalizável (um dado), ou seja, torná-lo dependente de uma tomada de posição arbitrária, o que, para Reinhold, seria um fantasiar (BLU, III, p. 212). Assim, o realismo prático só faria sentido apenas como ceticismo teórico. As ambições teóricas da filosofia, em outras palavras, seriam definidas com base nas necessidades práticas do senso comum. Trata-se de uma redução evidente também no conceito de lógica e de pensamento que aparece na *Apodítica* bouterweckiana. O pensar é, de fato, reduzido a uma possível determinação fatual do sujeito, ou a uma propriedade dele. Desta forma, porém, ele não chega ao "pensar do pensar, como

pensar" e a reconduzir o fato do pensar individual a um suposto princípio fundamental da sua lógica. Este último fica uma "mistura surpreendente de fato e juízo", devido, como no caso de Fichte e Schelling, à troca entre pensar e pensar em uma situação concreta. O pensar, entendido como mero pensar, de fato, consiste na "imutabilidade diante de toda mudança, que é e fica igual a si mesma, na repetibilidade como uno e mesmo em uno e o mesmo". E é apenas nesta repetição que pode ser aplicado, *enquanto*, pensar puro, e não enquanto pensar aplicado. Em outras palavras, o pensar como ato ou propriedade do sujeito faz sentido apenas se for entendido como posição de uma racionalidade que não é criada pelo próprio sujeito, mas que se repete na sua atualidade. O sintoma desta assimilação da filosofia ao senso comum manifesta-se já na primeira parte da *Apodítica*, a *Logische Apodiktik*, onde, para Reinhold, Bouterweck começaria pelo conceito de pensar definido do ponto de vista do senso comum, criticado por Bardili, mas, sobretudo, não adequadamente fundamentado pelo próprio Bouterweck. Este último, de fato, define a lógica como doutrina do mero pensamento (*blossen Denkens*), contrapondo-o à razão e colocando esta última acima dele. Esta seria, na verdade, não apenas irredutível ao pensamento, mas também à capacidade de julgar e à própria virtualidade, respectivamente postas a fundamento da apodítica transcendental e da apodítica prática. A apodítica lógica, de fato, assume o pensamento inicialmente como uma faculdade ligada a um saber prévio de que é elaboração conceitual. Justamente por esta razão não é preciso, do ponto de vista de Bouterweck,

analisar a dinâmica interna ao pensar. Ele é um fato, diretamente associado ao sujeito, a ser entendido, por assim dizer, como uma opção que ele tem. Isto o leva, por exemplo, a definir a expressão kantiana "eu penso" como a combinação de dois elementos. A interpretação de Bouterweck, de fato, pressupõe a ideia segundo a qual a expressão "eu penso" possa se traduzir em "eu sou pensante". Mas desta forma Bouterweck deixaria de lado a explicação da cópula, que refere o pensamento a si mesmo, e se limitaria em descrevê-lo em função de outras faculdades: juízo e entendimento (BLU, III, p. 221). Isto implica também uma compreensão do pensamento como algo distinto e superior a um objeto e, portanto, como um conceito relativo, chegando a reabilitar todas as críticas que já Bardili tinha formulado ao transcendentalismo de Kant. A impossibilidade de superar a perspectiva kantiana apresenta, assim, duas consequências que, para Reinhold, levam para a *Apodítica transcendental*. A primeira é que, se a lógica pressupõe um ser originário que é contraposto a ela, este ser terá que ser reduzido a ela e, portanto, seria não conceitualizável: um ser absoluto, totalmente obscuro e inacessível ao pensamento (BLU, III, p. 228). A segunda consiste em atribuir a uma faculdade extraconceitual, a uma capacidade de juízo absoluta, a capacidade de alcançá-lo. Gera-se assim uma autocontradição performativa entre a afirmação da incognoscibilidade do ser e sua inacessibilidade ao pensar. Como é possível dizer que o absoluto é "inconhecível" sem tê-lo integrado em um tecido argumentativo e, portanto, racional? O que em nível da apodítica lógica era um ceticismo teórico se torna,

no da apodítica transcendental, um espinozismo negativo: "a capacidade de conhecer absoluta, ou a capacidade pela qual o ser inexplicável é claro através de si mesmo, que o Senhor Bouterweck chama de *reflexão absoluta*, *determinação absoluta*, e *capacidade de juízo absoluta*, não conheceria, senão o ser absoluto enquanto tal... deixando indeterminado qualquer caráter mais específico daquele ser e explicando-o como absolutamente indeterminado, poupando a ele a extensão e a capacidade de pensar" (BLU, III, p. 230). No entanto, o espinozismo negativo é também um ceticismo prático. De fato, a impossibilidade de acessar racionalmente o ser deixa indeterminado o critério que determina o nosso agir em função daquele mesmo ser. Na condição do querer concreto presta-se atenção apenas a uma convicção prática que motiva certa volição. Nesta condição não se sabe, senão *que* se quer. No entanto há apenas uma opinião vaga sobre *o que* se quer e por que se quer. No momento em que, através da especulação, aparece o problema da possibilidade de traduzir o que é representado no querer em uma ação concreta, aquela vagueza extraconceitual típica da convicção desaparece. No entanto, Bouterweck, conforme Reinhold, não fornece nenhum detalhe acerca de como, através da especulação, podemos reconhecer a realidade prática sugerida pela convicção. Ele, mais do que isso, focar-se-ia na força vital do indivíduo tornada reconhecível, como já temos parcialmente visto, por uma resistência. A realidade absoluta antecipada pela convicção seria, então, acessível como virtualidade, ou seja, como descompasso entre a força vital do indivíduo e a

resistência que se opõe a ele. Esta conclusão implicaria, segundo Reinhold, uma nova contradição. Por um lado, de fato, Bouterweck afirmaria uma realidade absoluta. Por outro lado, esta realidade surgiria pela relação entre dois elementos (força e resistência) e seria, não mais obscura, mas, sim, acessível à capacidade de juízo absoluta. Esta conclusão confirmaria, de forma ainda menos alusiva, a proximidade da *Apodítica* à posição de Fichte e Schelling, em que a filosofia "estaria fundamentada através de um princípio que *no pensamento* a contradiz, mas que, representado através da *Tathandlung*, ao invés da *contradição* fornece aquele *conflito*, sem o qual não teria nenhum *eu* e nenhum *não-eu*" (BLU, III, p. 232). Com a única diferença, toda em prol de Fichte, que a doutrina da ciência põe absolutamente seu primeiro princípio desde o começo da sua exposição, conseguindo assim oferecer uma exposição criticável, mas coerente, das determinações do saber filosófico. A *Apodítica*, pelo contrário, conseguiria seu princípio apenas no fim da sua exposição. Neste sentido ela estaria baseada em um conjunto de assunções cuja interconexão não chegaria à completa justificação.

O recurso necessário a um elemento fatual e extraconceitual traduz-se, assim e como Bouterweck tornará explícito no *Neues Musäum*, em uma *Glaubenslehre*, que, para Reinhold, seria inconciliável com as pretensões da filosofia. Na verdade, ela traduz-se em uma *ignorância positiva* (BLU, V, p. 153) incapaz de chegar ao conhecimento do pensamento como pensamento na aplicação e, portanto, sem chegar a um conhecimento claro daquele absoluto que tem conhecido e sentido antes de

forma vaga através da fé e da crença. Assim chegaria até a "*desconhecer* positivamente o pensamento que não conhecia" e a achar que um saber apenas aparente e ilusório seria o autêntico saber filosófico. O ceticismo implicitamente ligado a esta posição é, portanto, mera *ignorância* da possibilidade do reconhecimento do pensamento enquanto pensamento: quem "não consegue se alçar acima da possibilidade do saber empírico, do opinar e da fé, tem que achar impossível, por causa desta impotência, o saber *puro* e absolutamente verdadeiro" (BLU, V, p. 726). E, ao mesmo tempo, na medida em que é admitido como uma posição filosófica e, então, como uma perspectiva que se levanta além de todo saber individual e empírico, chega a fundar uma filosofia justamente sobre "aquela impossibilidade" (BLU, V, p. 153). Esta filosofia, no entanto, contradiz a si mesma, pois não se dá conta que o próprio fato de pôr a si mesma como saber a coloca acima da fé.

A unidade da filosofia cinde-se assim no saber *que* se acredita, ou seja, na ideia de que a filosofia deva entregar sua pretensão fundacional à fé e no saber *em que* se acredita, ou seja, na consciência de que o saber tem uma abrangência, que, contudo, não envolve o conhecimento do seu princípio. Daí segue uma fragmentação do pensamento, que conflita com seu ser uno e idêntico com si mesmo. A fé, como mera fé, antecipa a racionalidade, mas não a esgota. É sempre impossível elevar o pressentimento obscuro e individual de que ela pressupõe uma consciência clara do modo como o verdadeiro, ou a razão, se manifesta concretamente (BLU, V, p. 150). E isto é possível apenas através de uma reecompreensão da

lógica, não como distinta da metafísica,[143] mas sim como concreta e efetiva ciência das estruturas comuns ao pensamento e ao ser.

A crítica à *Glaubenslehre* bouterweckiana oferece a Reinhold também os instrumentos para criticar aquela *Alllehre*, que Schelling e Hegel tinham apresentado no *Kritisches Journal.*[144] Esta, ao invés de fragmentar o absoluto nas suas diversas dimensões, o entende como identidade absoluta de ser e conhecer, de finito e infinito e o identificam com Deus. Em linha geral, para Reinhold, esta identificação poderia até ser correta, desde que seja o resultado de um conhecimento autêntico da manifestação de Deus na natureza, como expressão de uma dinâmica que envolve o pensamento e não sua conciliação com a natureza, em uma dimensão ulterior. Pensamento e natureza, de fato, não têm uma essência

[143] Como tinha feito, contra Bardili, Bouterweck em *´Was heißt Denken?´* (Boutwerweck, 1803, p. 41-80).

[144] As relações críticas entre o realismo racional e a proposta filosófica apresentadas por Schelling e Hegel, no *Kritisches Journal,* foram várias vezes mencionadas, mas pouco aprofundadas. Um dos poucos exemplos deste aprofundamento é Onnasch, 2006, que, além de uma reconstrução da recepção hegeliana e schellinguiana do realismo racional, mostra também como uma diferente interpretação do realismo racional se coloca na base dos diferentes desenvolvimentos filosóficos de Hegel e Schelling. No caso de Schelling, teríamos uma ênfase na ideia de absoluto como indiferença, algo a ser pressuposto pelo realismo racional baseado no pensamento. No caso de Hegel, teríamos uma tentativa de integrar a dinâmica do finito na própria imanência do absoluto. Como veremos neste capítulo, a posição especulativa de Reinhold é original, na medida em que foge à contraposição entre finito e infinito e busca justamente mostrar como o finito é a necessária articulação discursiva do infinito. Esta proposta supera certamente a ideia schellinguiana da indiferença, pois não fica presa na exigência de pressupor um absoluto dado, para além da relação entre sujeito e objeto. Ma, também, não é assimilável à posição hegeliana, pois o finito não é incorporado no absoluto (no realismo racional a substancia não é sujeito), mas aparece na aplicação, ou seja, pertence à sua própria estrutura lógica.

separada e identificável. Eles são a mesma coisa, ou seja, articulações de uma única racionalidade. Remontando em Malbranche e explicando em que termos ele entende a teoria segundo a qual vemos os objetos em Deus,[145] Reinhold afirma que, nesta perspectiva, o verdadeiro, enquanto tal na natureza, ou a natureza assim como ela é em si mesma e aparece na nossa percepção sensível, tem que ser entendida como expressão do pensamento de Deus, como palavra divina, para além do prazer que temos, individualmente, em gozar dos seus efeitos: a consciência moral, a coerência matemática, a organização da natureza, a clareza dos raciocínios filosóficos ou a ligação com Deus, através da fé (BLU, V, p. 178-179).[146] São posições que, em si, seriam, para Reinhold, legítimas. É típico da razão humana alcançar a conexão entre ser, aparência e manifestações. No primeiro caso, teríamos uma visão clara do entendimento. No segundo, teríamos o desenvolvimento do que Reinhold chama de razão em sentido estrito (BLU, VI, p. 224). O problema surge quando estas distinções não são feitas de forma clara e desembocam em uma especulação. Esta, em se basear em um conceito

[145] Reinhold se refere aqui em especial a Malebranche, 2006, II, p. 454-461.

[146] Reinhold usa, neste sentido, o termo Antitipia, para indicar apenas a aparência, a imagem ou o espelhamento do verdadeiro como resultado da satisfação de uma tendência individual. Se, na tradição estoica e leibniziana, o termo antitipia era usado para definir a impenetrabilidade da matéria, e como princípio para definir a individualidade dos corpos, Bardili (BW, p. 104, 166, 208) o usa para indicar uma Abbild ou Gegenbild, reprodução ou espelhamento da verdade. Para Bardili, de fato, trata-se de uma representação individual do pensamento ou da essência originária, através do pensamento humano caraterizado pela sensibilidade e pela imaginação. Desta forma, é definido o pensamento platônico de uma participação do pensamento humano à essência originária (BW, p. 207), em que consiste a religião também. Para uma apresentação geral do conceito de antitipia na época moderna, cf. Perl, 1969.

obscuro da diferença entre manifestação, aparência e ser, goza, igualmente, daquela distinção e permanece nela. Desta forma se eleva para além do entendimento vulgar, pois realiza as distinções. Mas não supera a dimensão do entendimento comum em geral, na medida em que não as desenvolve de forma clara. Eleva-se "certamente para além da falta de consciência da troca e confusão entre esses elementos", mas não se eleva para além da troca em si mesma e resolve a confusão "por meio de uma suprassunsão ilusória da troca em uma troca ulterior que põe a si mesma como um diferenciar". Na medida em que esta suprassunsão é arbitrária, as confusões que podem derivar dela são diversas. E são diversas também as posições pseudofilsóficas que derivam dela (BLU, VI, p. 230). A filosofia, ao contrário, nasce no momento em que o pensamento não é mais identificado com o sentir, o intuir, ou o representar e conceituar lógico, mas é entendido como pensamento, ou seja, como o que é implícito em todas essas posições. Na medida em que entendimento vulgar, entendimento comum e razão são expressões da estrutura da razão humana, não precisa pensar que se trate de modalidades alternativas ou exclusivas. Filosofia, entendimento comum e especulação se relacionam, mais do que isso, uma com a outra, como ser em si, manifestação e aparência. Assim como para a razão humana não se dá ser sem manifestação e sem uma ilusão a ser desvendada, ao mesmo modo não existe filosofia sem entendimento comum e sem especulação (BLU, VI, p. 250). A filosofia teria assim a função purificadora de libertar o entendimento, tanto das ilusões inevitáveis geradas pelo entendimento

comum, como das envolvidas na especulação, na medida em que "eleva o prazer da verdadeira diferença entre ser em si, manifestação e aparência... em que consiste a saúde do entendimento comum, e que é desviada pela especulação, à consciência clara" (BLU, VI, p. 250). Assim, o realismo racional apresenta duas dimensões. A primeira é, por assim dizer, crítica: para além das posições filosóficas consolidadas mostra a verdadeira estrutura do ser e da sua unidade originária e incindível com o pensamento. A segunda é, por assim dizer, metacrítica ou fenomenológica: em função destas estruturas desvenda os erros destas posições consolidadas, mas, ao mesmo tempo, mostra a necessidade delas, para que o percurso de esclarecimento da razão seja concretamente realizado.

3 TAREFA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA

Não tem dúvida que, com esta estratégia, Reinhold contribua de forma decisiva ao desenvolvimento da História da Filosofia, como disciplina provida de um significado especulativo fundamental, que irá ser aprofundado por Schelling e pelo próprio Hegel, desde a *Differenzschrift*. Ao longo dos seis tomos dos *Beyträge*, Reinhold produz uma história da filosofia concreta, resumindo as teses fundamentais dos principais autores da modernidade e comentando as teses básicas deles. Guiado, como já vimos, por específicas posições interpretativas, Reinhold desenvolve uma visão que, de certo ponto de vista, e por razões óbvias, se afasta daquela que caracterizava a filosofia elementar. Naquele caso, a história da filosofia se preparava para a revolução kantiana e, uma vez chegada

à consciência do conceito de representação como conceito compartilhado por todas as vertentes filosóficas, estas últimas eram subdivididas em grupos gerais, que representavam específicas opções filosóficas.

A partir de 1801, a revolução kantiana é apenas uma ilusão. É o realismo bardiliano que oferece o estímulo fundamental para resolver a tarefa principal da filosofia, ou seja, a recondução do conhecimento ao uno absoluto, que constitui a origem fundamental de tudo o que é possível e real, e é o realismo racional a sistematizar suas determinações e a estrutura fundamental. Em ambas as fases do seu pensamento, Reinhold sofre, talvez, a ideia de uma história da filosofia como aproximação para um escopo infinito que justamente Hegel critica, por ser expressão de uma concepção da filosofia como técnica e do filosofar como prática a serviço do senso comum (Hegel, 1968, p. 10). Mas, ao mesmo tempo, justamente como acontecia na fase da filosofia elementar, é significativo o potencial catártico da história da filosofia, entendida como momento fatual imprescindível para a realização da tarefa fundamental da filosofia, ou pelo menos para adquirir uma clara consciência metafilosófica dela.

Trata-se de um aspecto que Reinhold sublinha de forma muito clara e, sobretudo, justifica do ponto de vista especulativo, no começo do VI tomo de BLU, no longo ensaio que conclui a reflexão acerca da tarefa fundamental da filosofia. Neste ensaio, as posições filosóficas consideradas parciais não são criticadas em nome de um esquema pré-constituído. A decomposição delas contribui a definir as próprias estruturas do realismo racional como

condição de possibilidade e exposição da sua realização. Em seu apresentar, o fundamento real do conhecimento, a filosofia, de fato, tem que reconduzir o condicionado, ou seja, tudo o que pode ser fundamentado, à sua condição, ou seja, o que pode tudo fundamentar. Desta forma, é realizado apenas o esforço, caraterístico do ser humano, de construir um conhecimento verdadeiro e certo, capaz de explicar de forma exaustiva o ser e o conhecer em função do princípio de ambos e da origem que eles têm em comum. Esta realidade, contudo, não é construída ou produzida. A filosofia não é um instrumento para a criação da sua própria verdade. O filosofar aparece, mais do que isso, como uma mediação imprescindível pela qual a averiguação e a verificação clara do condicionado, em relação à sua condição, podem acontecer. Que o filosofar, entendido dessa forma, seja possível é demostrado pela realização efetiva da própria tarefa que o define. Mas não dá para demonstrar que ele seja impossível, como tinha feito Schulze no *Enesidemo* (Sclulze, 1911, p. 6). O ceticismo que se desenvolve com este objetivo, de fato, faria sentido apenas em função de um pressuposto errado e, assim, mais do que a impossibilidade da filosofia, demonstraria a absurdidade de uma tentativa contingente de realizar a tarefa que a define enquanto tal. Diferentemente, o "cético deveria afirmar a absurdidade de tudo *o que é e pode ser* e, portanto, também a absurdidade do seu próprio afirmar e demonstrar" (BLU, VI, p. 4). A sua função seria, portanto, provisória e "histórica" e consistiria em suspender as representações do ser e do conhecer tidas até o momento.

De fato, não é possível, para Reinhold, realizar a tarefa fundamental da filosofia em função de uma representação dada do ser e do conhecer. A diferença entre eles, assim como a relação entre eles, tem, mais do que isso, que ficar indefinida até que a tarefa não tenha sido realizada:

> Portanto, o suposto filosofar do *metafísico* – quando reconduzido à fundação do ser em contraposição ao conhecer – e a do *filosofo transcendental*, que move da fundação do conhecer *em oposição ao ser*, não menos do dos *teóricos da totalidade* (*Alllehrers*), que fazem consistir a *igual* realidade do conhecer e do ser em uma *Identidade pressuposta do subjetivo e do objetivo*, tem *falhado absolutamente* já na posição da tarefa enquanto tarefa (BLU, VI, p. 4).

Em outras palavras, Espinoza, Leibniz, Kant e Fichte, Schelling e Bouterweck, além de Hegel, têm definido a tarefa da filosofia, com base no que tem que ser realizado através dela própria e, portanto, teriam baseado a definição das filosofias deles como ciência rigorosa em uma clara petição de princípio.

A realização da tarefa da filosofia tem, ao invés, que começar por uma compreensão da dinâmica em função da qual ser e conhecer se constituem como termos que entram em relação. Assim, se em Schelling a relação entre eles foi definida em função de uma unidade como in-diferença entre as duas, e se, em Fichte, a correlação entre ser e saber foi reconduzida a uma dinâmica imanente ao sujeito, para Reinhold ela tem que ser entendida em função de uma relação fundamental que precede, e põe

seus próprios elementos constitutivos. Reinhold fala, neste sentido, de *Nexus*. O *Nexus* não é,

> como os kantianos sonham, e como eu há um tempo sonhava, uma síntese, mas contém a síntese e esta última... não é contraposta à análise; esta ultima é, mais do que isso, síntese e antítese em conjunto. Por fim, o *Nexus* e a análise não são, como sonhava Schelling, a identidade absoluta da identidade e da não identidade relativa, não a absurda unidade que se cinde em si mesma... mas a *aplicação da identidade como tal*, em que a identidade como tal é certamente na conjunção e na disjunção com a não identidade (BLU, VI, p. 22-23).

Isto não significa que ela se transforme em uma identidade relativa. Ela fica, mais do que isso, identidade imutável enquanto tal. O *Nexus* é certamente compreensível como absoluto, mas não no sentido de uma indiferença, mas no de uma relação originária, toda imanente à própria identidade (BLU, VI, p. 24). Como vimos nos capítulos anteriores, no realismo racional a aplicação pode ser entendida como repetir-se do princípio, ou do pensar como princípio. O pensar é o sentido fundamental da realidade. A aplicação é a repetição deste sentido em articulações compreensíveis e comunicáveis. A aplicação é, portanto, o *Verhältnis alles Verhaltens*, a própria possibilidade da relação como base para a fundação e justificação das concretas tomadas de posição acerca da realidade. Mas também neste caso seria errado entender a aplicação como uma função que especifica o pensar como pressuposto para o filosofar ou como faculdade inata, que pertence à natureza do sujeito filosofante. Também a definição do pensar, a sua forma, é o

que, justamente através do pensar, permite diferenciar a realidade (o pensado) da possibilidade (o pensável), é esclarecida pela resolução da tarefa fundamental da filosofia, e, portanto, pela exposição do *Nexus*. Até esta exposição não acontecer, continua Reinhold, a definição das leis do pensamento, através da lógica formal, não será, senão, uma definição das leis do opinar e do saber acerca delas, não um saber acerca do pensamento, mas do "saber acerca do que até o momento foi considerado como pensamento" (BLU, VI, p. 8). Este suposto conhecer do pensar ordinário, na medida em que troca o pensar com o representar, baseia-se sobre um erro fundamental: o representar pressupõe um múltiplo e este último é sua própria razão. "A forma do pensar, trocado com a representação" transfere assim "o múltiplo do representável ao pensável e ao pensamento". Desta forma fornece aos conhecimentos que se baseiam nele nenhum outro tipo de imutabilidade "a não ser a própria mutação" (BLU, VI, p. 10). Mesmo que o pensamento possa, e tenha que ser posto na base da realização da tarefa fundamental da filosofia, a lógica formal não pode ser assimilada à filosofia primeira.

A autêntica filosofia primeira tem como tarefa a de buscar a "verdade" do pensamento e, justamente por isso, tem que conseguir todos os instrumentos que lhe permitem superar a cega crença (*Glaube*, BLU, VI, p. 9) no fato de que a lógica formal possa fundar e apresentar sua forma autêntica. Nesta definição geral da tarefa da filosofia que retoma as críticas formuladas às variadas vertentes filosóficas da modernidade, Reinhold tem até

agora explicado como a filosofia não tem que proceder. Ela não tem que assumir um pressuposto dado, não tem que subordinar o ser ao conhecer e vice-versa, não tem que fundar o uno no outro:

> O reconduzir da possibilidade e da realidade do conhecer e do ser ao uno absoluto, em que e através do que consiste qualquer possibilidade e realidade, transforma-se em um *circulo falho* ao pressupor como conhecido algo diferente da identidade enquanto tal e da não identidade enquanto tal (BLU, VI, p. 10).

Afinal, não é possível unificar possibilidade e realidade, ser e saber, identidade e não identidade, em um termo que "suprassuma" o estrutural ser relativo de ambos. Revela-se insuficiente neste sentido também o recurso à celebre formulação, utilizada por Hegel na *Differenzschrift*, da "identidade da identidade e não identidade". Mesmo conseguindo superar a implícita redução do real a uma atividade do sujeito, típica da filosofia transcendental, estas posições não conseguiriam se desfazer de uma concepção da unificação como síntese, como coalizão e como mistura. Na base delas teria uma contradição lógica insuperável: de um lado se pretende pôr uma unidade absoluta na base da relação entre ser e saber. De outro lado, se vincularia esta unidade a um dos dois elementos a serem unificados. A mudança de perspectiva proposta por Reinhold – de uma crítica à subjetividade a uma contradição lógica – não é necessariamente nova. Trata-se, mais do que isso, de uma consequência necessária da troca entre pensar e representar, que leva a uma compreensão da unificação como síntese e que destaca uma contradição lógico-ontológica que invalida a filosofia

transcendental e a filosofia da identidade, mas também a *Apodítica* bouterweckiana. Trata-se também do conjunto de tentativas realizadas por Reinhold, para superar as possíveis contradições envolvidas no realismo racional. A distinção deste último, em função da contraposição entre sujeito e objeto, deixa em aberto o problema da matéria e leva Fichte a identificar a perspectiva de Reinhold e Bardili, com uma variação da filosofia elementar.

A definição do realismo racional, através da tematização da relação entre identidade e não identidade, deixa um espaço ainda para as críticas de Schelling, conforme as quais, e como temos visto no capítulo precedente, o realismo racional não seria senão uma repetição da filosofia da identidade. Reinhold passa assim a se focar sobre o tipo de relação que tem que subsistir entre conhecer, ser e unidade de ambos e a interpreta com um entrelaçamento de relações entre o que é em si ignoto (*An sich Unbekanntes*), resultado da realização da tarefa do filosofar e princípio da unificação, e o que é em si conhecido (*An sich Bekanntes*), como o que tem que ser assumido como instrumento heurístico, para que a tarefa seja realizada (BLU, VI, p. 11). Obviamente, e em virtude do que foi visto até agora, conhecido e ignoto não têm que ser entendidos como dados. O em si conhecido não é tal porque explicitado em relação ao seu pressuposto (o ignoto). E o em si ignoto não o é porque seus componentes não foram ainda descobertos. Trata-se, mais do que isso, de relações possíveis. Antecipando um pensamento que irá ser desenvolvido por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 1968, IX, p. 26), Reinhold entende o

em si desconhecido como o que tem que ser sempre reconhecido através de relações estabelecidas entre seus elementos conhecidos, mas como não coincidente e não conseguinte deles e, além disso, como o que, através daquelas relações, torna o conhecido tal e o faz de certa forma. Em outras palavras, o *An sich Unbekanntes* é o que é alcançado, heuristicamente, como o que doa sentido às nossas concretas tomadas de posição diante da realidade ou, em termos mais gerais, como a lógica que descobrimos no real.

Reinhold usa a respeito a expressão *ratio absoluta omnis rationati* (BLU, VI, p. 24), razão absoluta, fundamento ou razão que tornam um raciocínio tal. O *An sich Bekanntes*, por conseguinte, é o próprio fato de que esta lógica tenha que se revelar e fazê-lo em formas específicas. O desconhecido fica em si não conhecido, pois excede a qualquer articulação específica dele. O conhecido fica tal, na medida em que é sempre articulação (e não componente) de algo que o excede. Realizar a tarefa fundamental da filosofia significa, neste sentido, e antes de qualquer articulação do noto e do ignoto, compreender a diferença (Reinhold fala em "separação", ou cisão, *Abscheidung*, BLU, VI, p. 11) entre conhecido e ignoto, para além da mistura entre eles. Mais uma vez, em uma direção muito próxima à *Fenomenologia* hegeliana, Reinhold, entende a tarefa da filosofia como purificação do saber dado, em função de uma explicação das relações fundamentais que o caracterizam.[147]

[147] Cf. por exemplo, Hegel, 1968, IX, p. 22-24.

E, ainda em termos muito próximos aos usados por Hegel, Reinhold parece querer lidar com esta explicação juntando duas dimensões: a desconstrução ou decomposição do saber dado e a exposição da dinâmica que define, autenticamente, as relações entre em si conhecido e em si ignoto. O desenvolvimento da primeira dimensão desperta a atenção para a visão reinholdiana da história da filosofia, como um conjunto de tentativas que apenas realizam parcialmente a tarefa fundamental da filosofia. No entanto, esta parcialidade não tem um sentido apenas negativo. Ela é, mais do que isso, a base indispensável para que o esclarecimento da realidade fundamental do conhecer possa se desenvolver concretamente. A segunda dimensão tem a ver com esta exposição e representa, como cumprimento e como síntese do esforço realizado nos primeiros cinco tomos dos BLU, a *pars construens* do realismo racional.

4 DIMENSÃO HEURÍSTICA DA FILOSOFIA

Sem querer voltar nos pormenores das críticas que Reinhold formula à filosofia transcendental e à *Identitätsphilosophie*, vale a pena se focar na forma em que o filosófo de Kiel reconfigura sua crítica às filosofias do passado, como condição concreta de possibilidade para desenvolver uma filosofia em sentido autêntico. A definição da tarefa da filosofia, como articulação de em si ignoto e em si noto, tem como primeiro resultado a constatação de que a mistura entre eles não é expressão da essência do pensar, mas sim do opinar e, portanto, é essência de um saber não rigoroso e inautêntico, que

torna possível ao mesmo tempo dogmatismo e ceticismo. Ceticismo, como afirmação da impossibilidade da separação entre conhecido e desconhecido. Ou, em outras palavras, ceticismo como negação da possibilidade de pôr, na base das nossas concretas tomadas de posição acerca do real, um "sentido" universal e uma lógica a ser compartilhada, que a torna, não apenas expressão de uma individualidade específica, mas também reflexo de uma razão de que o indivíduo concreto é portador, mas não produtor. Dogmatismo, quando se leva em consideração a separação como acontecida, mas "o suposto separado é ainda uma mistura da antiga mistureba" (BLU, VI, p. 13). O dogmatismo, em outras palavras, admite que uma lógica universal do real possa existir. Mas identifica sua base em um elemento apenas aparentemente extraindividual, que resulta da absolutização de um elemento específico da articulação daquela própria lógica. É claro que, deste ponto de vista, a diferença entre dogmatismo e ceticismo é apenas aparente. Não há diferença entre afirmar que não existe uma lógica universal envolvida em nossas tomadas de posição acerca do real e praticar a individualização desta lógica. Neste sentido, Reinhold fica ainda próximo ao Fichte da *Primeira introdução*, em que se afirma uma continuidade substancial entre dogmatismo, ceticismo, materialismo e fatalismo (GA, I, 4, p. 192-193). No entanto, diferentemente de Fichte, Reinhold reconhece como inevitável este resultado da especulação e propõe o realismo racional como corretivo e não como alternativa. Aliás: o próprio ponto de partida do realismo

racional seria expressão de uma mistura que ele próprio deveria contribuir para esclarecer:

> Esta mistura entre conhecido e ignoto, que na tarefa da filosofia precede de forma *inevitável* a separação entre em si conhecido e o em si ignoto, é contida também na forma que temos inicialmente escolhido para representar esta tarefa. O *uno* absoluto, a que é preciso que sejam reconduzidas, como ao fundamento delas, possibilidade e realidade, pressupõe, até onde sabemos, o que queremos conhecer através deles (BLU, VI, p. 13).

No entanto, continua Reinhold, não o conhecemos como é em si mesmo, mas como o resultado daquela recondução, assim como é impossível para nós conhecer algo que não se apresente neste horizonte relativo. É, ao contrário, possível tomar uma perspectiva hipotética e afirmar que, se a separação tem que ser possível, ela tem que acontecer a partir daquele uno originário. Entendido como termo que tem que preceder a separação, o uno-absoluto tem que ser purificado de qualquer atributo. Ele não tem que ser entendido como possível nem como real nem como fundamento, menos ainda como absoluto. E até entendê-lo como identidade fundamental nos levaria novamente a pressupor o que estamos buscando. Desta forma, de fato, teríamos reconduzido o em si desconhecido ao em si conhecido, e o teríamos novamente incluído naquele horizonte de que o tínhamos hipoteticamente diferenciado. Ao mesmo tempo, a caraterização provisória de identidade e não identidade é importante, não para compreender como elas são em si, mas para pôr o conjunto de questões que caracterizam a filosofia: o que são o ser, a possibilidade, a realidade, o fundamento, o

absoluto, tanto no que diz respeito a eles próprios, como no que diz respeito à relação que eles têm com os demais conceitos.

Assim, mesmo não podendo dizer o que sejam o idêntico ou o não idêntico em si, temos pelo menos que, supô-los, se as perguntas fundamentais da filosofia têm que ser possíveis. Até porque, se tiver já uma resposta a respeito, a tarefa da filosofia já teria sido realizada. Para Reinhold, contudo, o problema não parece ser de imediato esta pressuposição, mas, sim, a clareza apenas aparente que deriva dela. A lógica formal, por exemplo, estaria baseada nesta aparente clareza ligada ao fato de que um pressuposto obscuro é, necessariamente, também confuso.

Mas, em um sentido ainda mais radical, esta clareza apenas aparente seria posta na base da intuição intelectual da identidade absoluta de subjetivo e objetivo, teorizada por Schelling e defendida ainda em 1801 no seu *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend dem wahren Begriff der Naturphilosophie und richtige Art ihre Probleme Aufzulösen*, em que, para além do esforço fichteano de intender a intuição intelectual como intuição imediata da atividade do sujeito, Schelling chegaria a teorizar uma intuição intelectual *objetiva*, em que se exige também a "abstração do *intuinte*... uma abstração que me devolveria também o puro objetivo neste ato, o que em si é mero sujeito-objeto, mas não = Eu" (Schelling, 1801, p. 122).

No caso da lógica formal, de fato, o princípio de identidade seria absolutamente noto, mas não claramente compreendido na sua origem, como expressão de algo que o fundamenta. No caso da filosofia schellinguiana da identidade teria, mais uma vez, uma apresentação da "verdade do verdadeiro", em função de algo absolutamente e em si conhecido, enquanto, pelo contrário, essa verdade teria que ser fundamentada em algo absolutamente em si ignoto. De resto, comenta ironicamente Reinhold, ninguém poderia pôr em discussão o fato de possuir uma compreensão clara e evidente do que seria a identidade como o conceito que mais conhecemos. No entanto, ele seria também o conceito "mais vazio e estéril" que possuímos e só poderia ser fecundado "apenas por uma intuição" (BLU, VI, p. 16).

A raiz dos erros da filosofia contemporânea e, em geral, da filosofia moderna, consistiria, para Reinhold, justamente nesta compreensão "abstrativa" da identidade. Entendida como mera abstração, de fato, poderia ser saturada apenas por um conteúdo representativo e/ou intuitivo, ou seja, por algo heterogêneo ao que ela originariamente indica. O primeiro passo para esclarecer a identidade como conceito não meramente abstrato consiste, portanto, em compreender que identidade e não identidade são as condições de "pensabilidade" daquele mesmo conteúdo. Não é possível falar de um *Etwas* que satura o conceito abstrato de identidade, sem poder afirmar a identidade dele com si mesmo e a heterogeneidade entre o conceito abstrato e o que deveria fecundá-lo. Este esclarecimento e aprofundamento da identidade

são, portanto, o instrumento fundamental – Reinhold o chama de instrumento heurístico (BLU, VI, p. 761) – para desvendar os erros da filosofia contemporânea e reconduzir suas categorias (mistura, composição, afinidade, analogia, indiferença) a estruturas que não sofram a heterogeneidade entre pensar e a realidade e que, portanto, permitam superar uma concepção do pensamento baseada na síntese.

O recurso de Reinhold a esta expressão não tem que surpreender, se pensarmos no fato de que o filósofo assume, explicitamente nestas páginas, o modelo da matemática como capaz de ultrapassar as parcialidades das posições filosóficas contemporâneas e, se levarmos em conta o fato de que, desde a *Fundamentschrift*, o modelo da matemática tinha sido levado como ideal, mesmo que irrealizável, de uma filosofia rigorosa e, autenticamente, fundamentada. Ao mesmo tempo, não podemos esquecer que, na tradição leibniziana, tinha se consolidado uma ideia do procedimento matemático como arte da descoberta, e que a esta arte da descoberta tinha sido atribuída não apenas à função de chegar a um conhecer rigoroso, como a de purificar e policiar o nosso modo de conhecer. Não é por acaso que o próprio Bardili tinha entendido o seu *Grundriss* como uma *Medicina mentis*, apta a refundar a lógica e entendê-la como disciplina capaz de ter efeitos relevantes sobre a vida.

Encontramos vestígios deste procedimento em autores que têm marcado os desenvolvimentos da concepção da filosofia e da lógica, a partir da segunda metade do século XVIII, entre os quais vale a pena lembrar pelo

menos Plocquet,[148] de que Bardili e Flatt foram sucessores, Meier e Reimarus,[149] cujo pensamento devia ter influenciado as concepções do jovem Fichte. Na constelação destas referências não tem que ser desconsiderada, além, a influência da *Medicina mentis* de Tschirnaus, na crítica antiplatônica e antikantiana de Erhard. Este último emprega a *Medicina mentis* desde 1789,[150] e desenvolve os conteúdos da obra de Tschirnaus também em 1795, quando, com o seu *Arkesilas,* critica os *topoi* dos modelos filosóficos propostos por Kant e, sobretudo, por Fichte e o próprio Reinhold.[151] A *Medicina mentis* representa, de fato, um exemplo daquelas tentativas, frequentes no debate filosófico alemão do século XVIII,[152] que aproximam a reflexão acerca das potencialidades do método matemático à formação de uma filosofia como *ciência primeira,* capaz de alcançar a verdade apodítica envolvida em qualquer objeto da experiência (Tschirnaus, 1963, p. 42). Tanto em Fichte, como em Tscihrnaus, a descoberta da verdade não se sedimenta em uma descrição da constituição ontológica do objeto da experiência, mas se esclarece como consciência noética do sujeito filosofante (Tschirnaus, 1963, p. 47). A *Medicina mentis* expõe uma concepção da filosofia baseada em uma compreensão da lógica e da teoria matemática, entendidas, não no seu caráter fatual, como um conjunto sistemático de fórmulas, mas, sim, como momentos de uma disciplina que

[148] CF. GEL, VI.
[149] Cf. a respeito Schneider, 1980, p. 75-92.
[150] Cf. a respeito as indicações dadas por Henrich, 2004, p. 1212.
[151] Cf. Henrich, 2004, p. 1346 e seguintes.
[152] Para um aprofundamento ulterior acerca da influência de Tschirnaus no debate filosófico alemão do século XVIII, veja-se Risse, 1970, p. 582 e seguintes.

segura o pensamento diante de erros devidos à perda da sua autonomia. A autonomia do entendimento é o que, segundo Tschirnaus, diferencia o *Wortphilosoph*, que conhece não as coisas, mas os nomes que são dados para elas, do *Sachphilosoph*, ou seja, o que tem a capacidade de reconduzir as verdades descobertas por outros ao poder do próprio entendimento, além de descobrir novas (Tschirnaus, 1963, p. 39). A filosofia consiste em uma arte de bem conduzir a razão e se desenvolve conforme aquela específica disposição metódica exemplificada pela racionalidade matemática. A retomada que há em Tschirnhaus do método da matemática tem uma função instrumental. O método matemático é um "instrumento para conseguir a sabedoria... um método cuidadoso para levar as verdades que caem sob o nosso entendimento a uma luz indubitável" (Tschirnaus, 1963, p. 41) e permite reconduzir ao poder de cada sujeito pensante "tudo o que é ignoto ao entendimento e, mesmo assim, é acessível para ele" (Tschirnaus, 1963, p. 40). A *Medicina mentis* consiste, portanto, em um exercício de pensamento que coloca constantemente em questão seus pressupostos, não no sentido de uma definição preliminar destes últimos, mas no da produção de um modelo que, mesmo não invalidando o saber constituído, visa deslegitimar sua autoridade, para compreender a dinâmica que está envolvida nele (Tschirnaus, 1963, p. 45).

5 O REALISMO RACIONAL COMO HEURÍSTICA

Se as posições filosóficas parciais não são excluídas por princípio, mas são integradas no processo de reali-

zação da tarefa fundamental da filosofia, então também a contraposição entre identidade e não identidade tem que ser reconduzida ao significado mais originário aberto pela dinâmica da relação entre pensamento e aplicação. Tem que ser observado que a não identidade é o vestígio do pensamento aplicado, traço da mudança, da fragmentação e da variedade. Pensada em relação à não identidade, ou seja, como identidade da identidade e da não identidade, a identidade só pode ser um conceito relativo e, logo, tem que ser reconduzida à não identidade. Reinhold pode, assim, formular a tese conforme "a identidade, enquanto tal, na sua relação com não-identidade, ou a *aplicação* da identidade, como tal, é a identidade como *tese* na *disjunção* e na *conjunção* com a não identidade como *hipótese*" (BLU, VI, p. 18).

Para além da linguagem relativamente complicada, o pensamento que Reinhold apresenta aqui é simples. A não identidade tem que pressupor a identidade, pois, diferentemente, seria idêntica com si mesma, anularia a si mesma e se tornaria uma identidade. A identidade é, ao invés, apenas parcialmente carateризada pela mesma contradição. Ela é pura. Mas esta pureza é tal em relação a algo que não o é e, portanto, se define com base a uma relação. Em pressupor a não identidade, portanto, também a identidade anula a si mesma enquanto tal. Identidade e não identidade, portanto, fazem sentido, não em função da definição recíproca de si mesmas, ou seja, do seu ser funções da aplicação e não determinações do pensamento.

A identidade pode ser vista de outra perspectiva. Enquanto tal, ela é sempre pura e, para pôr a si mesma enquanto tal, não pode pressupor a não identidade. Neste sentido, ela se apresenta como uma posição absoluta da razão ou como uma *tese* absoluta. Por outro lado, a não identidade apresenta-se como o que pressupõe a identidade como um outro de si que, por sua vez, não pressupõe nada. Mas uma pressuposição subordinada a uma posição absoluta é, para Reinhold, uma hipótese. Reinhold, inspirado por Bardili (GEL, p. 256), emprega aqui evidentemente, o termo hipótese em um sentido platônico (Rep. 510b, 511a-c), como um pressupor necessário para que um raciocínio seja iniciado, com o objetivo de reconduzir o que é admitido preliminarmente como verdadeiro a um verdadeiro originário. No entanto, ligada à hipótese, a tese não pode ficar uma *mera tese*, pois para sê-lo deveria anular a hipótese e, então, a si mesma novamente. Ela "*não é* uma *mera tese*, *não* a mera identidade como tal, mas, como tese e como identidade em *conjunção* necessária com a hipótese, ou com a não identidade, como tal, e sob ela" (BLU, VI, p. 762). A conjunção, contudo, mantém juntas, e ao mesmo tempo separa, a identidade e a não identidade, enquanto tais. A identidade não pode, enquanto tal, se tornar não identidade, sem anular a si mesma e vice-versa. Na medida em que fazem sentido na conjunção entre elas, identidade e não identidade são, através da conjunção, também originariamente disjuntas.

Se fixado enquanto tal, cada um destes elementos anularia a si mesmo. Mas entendida como rede de referências recíprocas, a fórmula, segundo a qual a "iden-

tidade é como tese na disjunção e na conjunção com a não identidade como com a hipótese", permite que identidade e não identidade coexistam. Para Reinhold, portanto, pensar a identidade como identidade da identidade e não identidade não é por si mesmo um erro, desde que a identidade seja entendida, não como a base irregressível da busca filosófica, mas como o reflexo de uma origem que ainda tem que ser encontrada e apresentada. Vista através do prisma das relações que definem a aplicação, a identidade não pode ser entendida como posição absoluta, mas como relação absoluta ou, como fala Reinhold, como *Nexus*. Este não consiste, nessa dimensão, absolutamente,

> [...] uma composição, justaposição, resultante da identidade e da não-identidade, e sim na *inseparabilidade* da identidade *como tese* da não-identidade como *hipótese* na conjunção e na *disjunção* das mesmas. A *falta de mistura* e a *inseparabilidade* dos quatro caracteres do *Nexus* ou a identidade enquanto tal da aplicação é a *evidência* em si mesma, assim como a mistura dos mesmos, que tem como consequência necessária a *separação* e a *obscuridade* ou a *confusão* em si mesma (BLU, VI, p. 22-23).

Os quatro caracteres do *Nexus* são, respectivamente: a separabilidade e a não separabilidade na tese e na hipótese. Estes, contudo, não podem ser entendidos separadamente, mas como perspectivas sobre uma dinâmica unitária: a identidade se põe, enquanto tal, como tese, na hipótese e, logo, pressupõe a não identidade. A evidência é, portanto, a compreensão da necessária articulação e "articulabilidade" discursiva da identidade. Esta compreensão, porém, não fixa a identidade como

princípio originário, mas apenas como reflexo de uma argumentação – ela, portanto, faz sentido apenas na hipótese, ou seja, como princípio de um raciocínio. No entanto erra quem, como Kant, Fichte, Schelling ou Bouterweck, tem entendido como princípio da filosofia apenas o que é principiado por ele. A dinâmica apresentada aqui por Reinhold oferece também uma visão diferente da síntese, ou seja, do horizonte fundamental em função do qual, tanto na modernidade, como a partir de Kant, foi compreendida a relação entre mente e mundo.[153]

A síntese é uma perspectiva sobre esta dinâmica, ou seja, a que tem juntas a identidade e a não identidade como conceitos relativos que se implicam reciprocamente. A perspectiva que os compreende como distintos e através da qual a identidade manifesta sua pureza é, por contraste, a antítese. A unidade de ambas é a análise entendida não como decomposição, mas como, por assim dizer, período analítico, ou seja, como relação entre elementos que destaca a natureza deles. A análise, como unidade de síntese e antítese, e o *Nexus* se implicam reciprocamente. Não existe, portanto, como queria Kant, uma síntese originária, que precede à análise (B, p. 130), assim como não é possível interpretar o *Nexus* como conexão entre elementos ou como a identidade absoluta da iden-

[153] Trata-se de fato de uma ideia muito diferente da desenvolvida, por exemplo, por Kant, conforme a síntese seria expressão de uma ação do espírito humano que envolve um processo cognitivo e os estados de coisas que derivam dele (cf. Aportone, 2009, p. 4). No caso de Reinhold, a síntese, na sua dimensão originária, não expressa uma performance do sujeito, mas uma estrutura lógico-ontológica, em que a estrutura originária do real se oferece à nossa compreensão. A síntese, neste sentido, e na esteira do que Fichte já tinha conceituado na doutrina da ciência *nova methodo*, como um período sintético, ou seja, como uma dinâmica imanente à estrutura da razão (cf. GA, IV, 3, p. 477).

tidade relativa entre identidade e não identidade, como queria Schelling (Schelling, 1959, IV, p. 166). Para Reinhold, a identidade originária não se cinde e não aparece nos seus componentes. Identidade e não identidade são, mais do que isso, expressões do seu movimento interno, poderíamos dizer o precipitado da dinâmica interna da razão que, enquanto tal, tende a tornar-se transparente em uma argumentação fornecida de sentido.

Assim, ao afirmar discursivamente o absoluto "ainda não sabemos o que o absoluto seja, o que seja o princípio ou o princípio absoluto em si". Ele, assim como os conceitos sobre o que se funda a formulação, e a resolução da tarefa fundamental da filosofia, possibilidade, conhecimento, realidade, podem ser vistos apenas no interno da aplicação do pensamento. A aplicação é, portanto, definida como um instrumento heurístico para a articulação do princípio, ou seja, como momento fatual imprescindível para que o princípio se manifeste e seja descoberto como tal, mesmo não sendo por si mesmo alcançável dentro deste espaço. A heurística do princípio acontece através de uma penetração nas estruturas da aplicação. Caraterizada pela relação entre tese e hipótese, ou entre identidade e não identidade, a aplicação é também caraterizada pela contradição. Ela afirma, de fato, a identidade absoluta, com base em uma hipótese, ou seja, com base na não identidade. Isto significa, portanto, também que tudo o que não entra na esfera desta contradição e, enquanto tal, fica em si ignoto (não podemos conhecer uma contradição, pois ela é por si mesma absurda e, portanto, "inconhecível") é, logo, ainda e ulteriormente conhecível

(BLU, VI, p. 34). Do ponto de vista, por assim dizer, crítico, pode-se dizer que o plano da aplicação, e, então, a estrutura da análise como dinâmica das relações entre síntese e antítese, permite inferir as determinações do saber e da realidade, assim como as diversas formas da relação entre eles.

Como sabemos, Reinhold dedica a esta temática um amplo tratamento na *Fenomenologia* de BLU, IV. Do ponto de vista metacrítico, ou seja, na perspectiva da autocompreensão do realismo racional como resolução autêntica da tarefa fundamental da filosofia, o reconhecimento da contradição tem um potencial catártico. De fato, ele liberta da confusão entre identidade e não identidade e, sobretudo, da compreensão da "contradição como não contradição", ou seja, da troca entre identidade e não identidade que, para Reinhold, se põe na base das diversas formas de dogmatismo.

Agora, ao longo do primeiro ensaio de BLU, VI, Reinhold nos apresenta as formas desta descoberta e da resolução da tarefa da filosofia, levando em consideração as combinações possíveis de hipótese e tese, ou seja, de contradição e não contradição, ou de identidade e não identidade, em quatro momentos. Em cada um deles, é apresentada uma contradição de cuja eliminação surgem as determinações fundamentais do saber e as condições para a solução da tarefa fundamental da filosofia (BLU, VI, p. 47). Da "hipótese sem a tese" surgem possibilidade e realidade (BLU, VI, 53 sq.) e, respectivamente, movimento e permanência, como caraterísticas fundamentais da objetividade. Da "hipótese com a tese sem a antítese"

emerge a realidade determinada pela possibilidade, que permite deduzir as formas fundamentais da extensão (co-existência, contraste e afinidade, BLU, VI, 72 sq.), as suas especificações (multiplicidade, pluralidade, quantidade, qualidade, unidade e totalidade, BLU, VI, 81 sq.), como base para a exposição das modalidades de compreensão das conexões do real (substância, causa, fundamento, BLU, VI, 88 sq.). Por fim, a "hipótese na síntese com a tese, sem a antítese" e a "hipótese na síntese e na antítese com a tese, sem a tese" deixa surgir as formas do mundo mineral e vegetal, já analisadas na fenomenologia de BLU, IV.

Uma análise detalhada destes momentos levaria muito além dos objetivos do presente capítulo. É suficiente ter notado a estrutura "analítica" do realismo racional e tomado consciência da forma como esta análise tem um potencial heurístico que, em certo sentido, antecipa a dialética hegeliana e permite sustentar como a investigação da história da filosofia, e das tentativas de resolver a tarefa fundamental da filosofia, não possa ser reduzida a um conjunto de tentativas falhas, mas tenha que ser entendida, mais do que isso, como o momento fatual irredutível para a realização da filosofia, como consciência do inevitável articular-se concreto da razão.

REFERÊNCIAS

Ameriks, K. (2010). Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy. In G. Di Giovanni, *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 113-130). Dordecht: Springer.

Aportone, A. (2015). *Kant et le pouvoir réceptif.* Paris: L'Harmattan.

Aportone, A. (2009). *Gestalten der transzendentalen Einheit Bedingungen der Synthesis bei Kant.* Berlin-New York: De Gruyter.

Arendt, D. (1970). Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzche. Köln: Henger.

Arendt, D. (1974). *Der Nihilismus als Phänomenon der Geschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Asmuth, C. (2000). Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel. In C. Asmuth, A. Denker, M. Vater, *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel* (p. 403-417). Bochum: Grüner.

Asmuth, Ch. (2009). Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit. *Fichte-Studien*. p. 49-66.

Baggesen, K. (1831). *Aus Jens Baggesen Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi* (T. 2). Leipzig.

Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinget von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie.* Stuttgart: Löflund.

Barone, F. (1999). *Logica formale e trascendentale*. Milano: Unicopoli.

Baum, M. (2004). Die Möglichkeit der Erfahrung und die analytische Methode bei Reinhold. In M. Bondeli, & A. Lazzari, *Philosophie ohne Beynahmen* (p. 104-118). Basel: Schwabe.

Beiser, F. (1989). *The fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge: Cambridge University Press.

Beiser, F. (2008). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard: Harvard University Press.

Bertinetto, A. (2001). *L´essenza dell´empiria*. Napoli: Bibliopolis.

Bertinetto, A. (2011). *La forza dell´immagine.* Milano: Mimesis.

Bertinetto, A. (2012). L´appercezione trascendentale nell´ultimo sistema berlinese di Fichte. *Annuario Filosofico*, p. 400-415.

Boghossian, P. (2006). *Paura di conoscere. Contro il costruttivismo e il relativismo*. Roma: Carocci.

Bondeli, M. (1995). *Das Anfagsproblem bei K.L. Reinhold.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Bondeli, M. (2011). Vorrede. In K.L. Reinhold, *Gesammelte Schriften, Bd. 4.* (p. VII-CII). Basel: Schwabe.

Bondeli, M. (2018). Denken statt Vorstellen. In J. Stolzenberg, V. Weibel, & C. Danz, *Systembegriffe um 1800-1809. Systeme in Bewegung* (p. 317-339). Hamburg: Meiner.

Bondeli, M. (2018). On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism. *Aurora.* p. 669-684.

Bonelli Munegato, C. (1992). *Johann Schulz e la prima recezione del criticismo kantiano.* Trento: Verifiche.

Bouterweck, F. (1799). *Idee einer Apodiktik.* Halle: Regerschen Buchhandlung.

Bouterweck, F. (1800). *Anfangsgründe der speculativen Philosophie: Versuch eines Lehrbuchs*. Göttingen: Dietrich.

Bouterweck, F. (1803). *Neues Musäum der Philosophie und Literatur*. Leipzig: Martini.

Breazeale, D. (1998). Fichte's Nova metodo phenomenologica. On the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenschaftslehre. *Revue Internationale de Philosophie*, p. 587-616.

Breazeale, D. (2005). Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold's Elementarphilosophie (1789-1791). *Archivio di Filosofia*, p. 35-58.

Breazeale, D. (2013). *Tinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte´s early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Broad, C. D. (1942). Kant's theory of mathematical and philosophical reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, p. 1-24.

Callan, J. (2014). Kant on the Acquisition of Geometrical Concepts. *Canadian Journal of Philosophy*, p. 580-604.

Capozzi, M. (2002). *Kant e la logica.* Napoli: Bibliopolis.

Carabellese, P. (1940). *Critica del Concreto.* Roma: Laterza.

Cesa, C. (2001). Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien. In E. Fuchs, M. Ivaldo, & C. De Pascale, *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung* (p. 533-551). Stuttgart: Fromman Holzboog.

Chartier, R. (2014). *»Repräsentation« und ihre Bedeutung*. Trivium. p. 1-13.

De Boer, K. (2015). The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy. *Revista Portuguesa De Filosofia*, p. 267-286.

Diez, I. C. (1997). *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenkrise. Tübingen-Jena (1790-1792).* Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Dierse, U. (1799). Bouterwecks Idee einer Apodiktik. *In:* W. Jaeschke, *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Hamburg: Meiner. p. 32-52.

Dorrien, G. (2012). In the Spirit of Hegel: Post-Kantian Subjectivity, the Phenomenology Of Spirit, and Absolute Idealism. *American Journal of Theology & Philosophy, 33*, p. 200-223.

Duso, G. (1974). *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*. Urbino: Argalia.

Eco, U. (1997). *Kant e l'ornitorinco.* MIlano: Bompiani.

Emundts, D. (2006). Die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, p. 295-309.

Erdmann, J.E. (1848). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. III. Lepzig: Vogel.

Fabbianelli, F. (2011). *Coscienza e realtá. Saggio su Reinhold.* Pisa: Edizioni della Normale.

Ferraguto, F. (2015a). A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação. Entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois Pontos*, p. 27-43.

Ferraguto, F. (2015b). Ser, saber, pensamento. A confrontação de Fichte com o relismo racional de Reinhold e Bardili. *Aurora*, p. 819-840.

Ferraguto, F. (2017). Fichte e o realismo racional. Perspectivas práticas. *Estudos sobre Fichte*, p. 1-20.

Ferraguto, F. (2018a). Idealismo racional. A aproximação reinholdiana ao reailsmo lógico. *Aurora*.

Ferraguto, F. (2018b). McDowell, 1801. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, 15* (25), p. 39-56.

Ferraguto, F. (2019). Realtá, rappresentazione e ragione alle soglie del XIX secolo. *Archivio di filosofia*. p. 219-229.

Ferraguto, F. (2020a). O Verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold. *Cadernos de Filosofia alemã*, em publicação.

Ferraguto, F. (2020b). Rythmus and Setzen. Fichte´s Answer to rational realism. In M. Bondeli, & S. Imhof (Eds.), *Fichte and Reinhold in confrontation* (p. 215-232). Berlin-New York: De Gruyter.

Ferraguto, F. (2020c). Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus. In I. Radrizzani (Ed.), *Das Transzendentale und die praktische Philosophie* (p. 135-155). Hidelsheim: Olms.

Ferraris, M. (2004). *Goodbye Kant.* Milano: Bompiani.

Ferraris, M. (2012). Esistere è resistere. In M. De Caro, M. Ferraris (Eds.), *Bentornata Realtà* (p. 139-168). Torino: Einaudi.

Ferraris, M. (2015). Transcendetal Realism. *The Monist*, p. 215-232.

Ferreira da Silva, F. (2015). A recenção Enesidemo e a gênese da doutrina da ciência de Fichte. *Kriterion*, p. 335-353.

Fichtam, R. (2000). The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer. *Warwick Journal of Philosophy*, p. 96-126.

Fichte, J. G. (1962-2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog.

Fichte, J.G.; Schelling, J. (1989). *Carteggio e scritti polemici.* Milano: Prismi.

Fincham, R. (2000). The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer. *Warwick Journal of Philosophy*, p. 96-126.

Fincham, R. (2005). Refuting Fichte with "common sense": Friedrich Immanuel Niethammer's Reception of the Wissenschaftslehre 1794/95. *Journal of the History of Philosophy*, p. 301-324.

Finocchiaro, B. (1979). *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare".* Laterza: Bari.

Förster, E. (2018). *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Frank, M. (2006). *Unendliche Annäherung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Franks, P. (2005). *All or Nothing.* Cambridge: Harvard University Press.

Frege, G. (1918-1919). Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* (2), p. 58-77.

Freydberg, B. (2008). *Schelling's Dialogical Freedom Essay.* New York: State of New York University Press.

Fries, J. F. (1982). Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik, hrsg. von, p. In G. König, & L. Geldsetzer (A cura di), *Sämtliche Schriften,* (T. 2, p. 251-297). Aalen: Scientia.

Gabriel, M. (2015). Neutral Realism. *The Monist*, p. 181-196.

Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology.* New York: Continuum.

Garbeis, W. (1974). Bibliographie zu Cristoph Gottfried Bardili: Aus den Quellen ermittelt und historisch-kritisch erläutert. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, p. 1-59.

Gigliotti, G. (1995). «Vermögen» e «Kraft». Una rilettura del concetto di «sintesi» nella "Critica della ragion pura" di Kant. *Rivista di Storia della Filosofia, 50*, p. 255-275.

Girndt, H. (2015). *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth.* Berlin: Dunckher & Humboldt.

Goubet, J.F. (2009). La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la Science 1804/II. Une approche historique du concept, in A. Schnell, *L'être et le phenomene. Doctrine de la science de 1804* (p. 466-477). Paris: Vrin, 2009.

Grimm, J., Grimm, W. (1854). *Deutsches Wörterbuch der Philosophie*. Leipzig: Hirzel.

Henning, T. (2010). Kant Und Die Logik Des „Ich Denke". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, p. 331–356.

Hegel, G. W. (1968-). *Gesammelte Werke.* Hamburg: Meiner.

Henrich, D. (1983). *Kant oder Hegel?* Stuttgart: Cotta.

Henrich, D. (1996). Zwei Naturalismen auf Deutsch. *Merkur* (50), p. 334-343.

Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henrich, D. (1991). *Konstellationen.* Stuttgart: Cotta.

Henrich, D. (1966). Fichtes ursprüngliche Einsicht. In D. Henrich, H. Wagner, *Subjektivität und Methaphysik* (p. 188-232). Frankfurt a. Main: Klostermann.

Henrich, D. (1987). *Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Henrich, D. (1992). *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795).* Stuttgart: Cotta.

Henrich, D. (2001). *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.* Stuttgart: Cotta.

Henrich, D. (2006). *Die Philosophie im Prozess der Kultur.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Hinske, N., Schröpfer, H., Lange, E. (1995). *Der Aufbruch in den Kantianismus Der Frühkantianismus an der Universität Jena 1785-1800 und seine Vorgeschichte.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Hogrebe, W. (2014). *Echo des Nichtwissens.* Berlin: De Gruyter.

Holz, H. (2015). Natur und Metaphysik bei Leibniz. In J. Zimmer, *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie* (p. 13-21). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Imhof, S. (2018). Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason. *Aurora*, p. 573-596.

Iacovacci, A. (1992). *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*. Padova: Cedam.

Ivaldo, M. (1987). *I principi del sapere.* Napoli: Bibliopolis.

Ivaldo, M. (2005). Schelling di fronte alla dottrina della scienza. Gli studi di Reinhard Lauth su Schelling. *Rivista di Storia della Filosofia, 60* (4), p. 719-732.

Ivaldo, M. (2008). Riabilitazione di Karl Leonhard Reinhold? Due recenti pubblicazioni in Italia. *Rivista di Storia della FilosofiaMarco*, p. 89-100.

Ivaldo, M. (2010). Zwei Wege der Kantischen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte. In G. Di Giovanni (Ed.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 181-193). Dordecht: Springer.

Ivaldo, M. (2010). Fichte in Italien. *Fichte-Studien*, p. 205-225.

Ivaldo, M. (2012). *Ragione Pratica.* Pisa: ETS.

Ivaldo, M. (2015). Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth. In H. Girndt, *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth* (p. 135-162). Berlin: Duncker & Humboldt.

Ivaldo, M. (1998). La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte. *Acta Philosophica*, 1998. p. 41-64.

Ivaldo, M. (2003). Philosophie trascendentale et ontologie dans la WL de 1811. In. J.Ch. Goddard, *Fichte. La philosophie de la maturité* (p. 41-54). Paris: Vrin.

Jacobi, F. H. (1969). *Sulla dottrina di Spinoza.* Roma: Laterza.

Jäsche, G. B. (1800). *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Königsberg: Nicolovius.

Kant, I. (1902). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: De Gruyter.

Kanterian, E. (2018). *Kant, God and Metaphysics*. London: Rotuledge.

Krell, D. F. (2004). Three Ends of the Absolute: Schelling, Hölderlin, Novalis. In R. Tilottama, A. Plotnitsky, *Idealism without Absolutes* (p. 135-160). Albany: State University of New York Press.

Lauer, C. (2010). *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling.* New York: Continuum.

Lauth, R. (1975). *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg-München: Beck.

Lauth, R. (1984). *Die transzedentale Naturlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.* Hamburg: Meiner.

Lauth, R. (2004). *Con Fichte, oltre Fichte*. Torino: Trauben.

Lauth, R. (1953). Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München: Barth.

Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Lazzari, A. (2004). Zur Genese vom Reinhold "Satz des Bewusstseins". In M. Bondeli, A. Lazzari, *Philosophie ohne Bynahmen* (p. 21-38). Basel: Schwabe.

Lohmann, P. (2010). Architektur und System. Das Verhältnis von Gedankengebäude und Baugedanke. In G. Di Giovanni, *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 241-254). Dordecht, Heidelbert, London: Springer.

Lorini, G. (2015). Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism. *Alvearium, 8*, p. 89-117.

Lyssy, A. (2014). Kant für Jedermann. Über F. Bouterweks Versuch, Kants kritische Philosophie populär darzustellen. In C. Binkelmann, N. Schneidereit, *Denken fürs Volk – Formen von Gemeinsinn in der deutschen Popularphilosophie.* (p. 139–167). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lyssy, A. (2020). Reality as Resistance: The Concept of the Will in Bouterwek's Idea of an Apodictic (1799). In J. Nöller, *The Concept of Will in Classical German Philosophy* (p. 159-180). Berlin-New York: De Gruyter.

Maimon, S. (1965-). *Gesammelte Werke.* Hidelsheim: Olms.

Mittmann, J.-P. (1993). *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim: Athenäum.

Malebranche, N. (2006). *De la recherche de la vérité. Livres I–III.* Vrin: Paris.

Marx, K. (2011). *The Usefulness of the Kantian Philosophy.* New York: De Gruyter.

McDowell, J. (1996). *Mind and world.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Niethammer, F. I. (1795). Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, p. 3-45.

O'Farrel, F. (1979). Intuition in Kant theory of Knowledge II. *Gregorianum*, p. 725-746.

Olivetti, M. M. (1978). Da Leibniz a Bayle. Alle radici degli Spinozabriefe. *Archivio di Filosofia*, p. 147-199.

Olivetti, M.M. (1980). Nichilismo e anima bella in Jacobi. *Giornale di Metafisica*, p. 11-36.

Onnasch, E. O. (2006). Gegen das unphilosophische Unwesen. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, p. 185-196.

Pareyson, L. (1970). *Fichte. Il sistema della libertà.* Milano: Mursia.

Pareyson, L. (1993). Estetica. Teoria da formatividade. Petropolis: Voszes.

Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Perl, M. (1969). Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke. *Journal of the History of Ideas*, p. 507-56.

Piché, C. (2010). The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II, in V. Weibel, *Fichte and Phenomenology*. New York: De Gruyter, 2010, p. 25-40.

Piché, C. (2005). Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold. *Archivio di Filosofia*. p. 59-72, 2005.

Pluder, V. (2014). *Idealismus und Realismus.* Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman Holzboog.

Pozzo, R. (1992). *Introductio in Philosophiam.* Firenze: La Nuova Italia.

Pupi, A. (1964). L'annunzio reinholdiano della filosofia critica. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, p. 327-375.

Rehberg, A. (1791). Rezension zu K.L. Reinhold Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständisse der Philosophen Bd. I, 1790. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, p. 201-214.

Reinhold, K.L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Jena: Mauke.

Reinhold, K.L. (1800). Rezension zu Schellings System des Transzendentalen Idealismus. *Allgemeine Literatur-Zeitung* (231-232), p. 361-366; p. 371-376.

Reinhold, K.L. (2004). *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen.* Hamburg: Meiner.

Reinhold, K.L. (1799). *Ueber die Paradoxien der neusten Philosophie.* Hamburg: Perthes.

Reinhold, K.L. (1799). *Über das Fundament des philosophischen Wissens.* Jena: Mauke.

Reinhold, K.L. (2017). *Auswahl vermischter Schriften.* Basel: Schwabe.

Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie.* Hamburg: Perthes.

Reinhold, K.L. (1799). *Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott.* Hamburg: Perthes.

Ritter, J., Gründer, K. (1976). *Historisches Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Risse, W. (1970). *Logik der Neuzeit* (Bd. 2, 1640-1780). Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann Holzboog.

Rockmore, T. (2016). *German Idealism and constructivism.* Chicago London: University of Chicago Press.

Rosenkranz, K. (1840). *Geschichte der kantischen Philosophie.* Berlin: Voss.

D. Rush (2006). *Mikroanalyse, Genealogie, Konstellationsforschung*. In M. Mulsow, *Konstelationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. P. p. 149-172.

Sandkaulen, B. (2006). System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs. In B. Sandkaulen, *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie* (p. 11-34). Würzburg: Königshausen.

Sasso, G. (1987). *Essere e Negazione.* Napoli: Morano.

Schelling, F. J. (1800). *System des Transzendentalen Idealismus.* Tübingen: Cotta.

Schelling, J. (1802). Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus. *Kritisches Journal der Philosophie, 1*, p. 1-90.

Schelling, J. (1959). Schelling's Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. München: Beck.

Schneider, W. (1980). Praktische Logik. In W. Walter, L. Borinski, *Logik im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen: Vanenhoeck und Ruprecht. p. 75-92.

Schrader, W. (1999). Reinholds Systemwechsel von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in

Auseinandersetzung mit Fichte. In W. Jaeschke, *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar* (p. 85-104). Hamburg: Meiner.

Schuhmann, K. (1968). Reinholds Vorstellungstheorie und die Metaphysik. *Tijdschrift voor Filosofie*, p. 264-324.

Schulze, G. E. (1912). *Aenesidemus oder über das Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (1792).* Berlin: Reuther & Reichard.

Selling, M. (1938). *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang.* Köln: Lund.

Semerari, G. (1982). *La sabbia e la Roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese.* Bari: Laterza.

Senne, L. L. (1972). *Friedrich Bouterwek, the philosophical critic. An intellectual biography.* Stanford University: Diss.

Sgarbi, M. (2010). Matematica e filosofia trascendentale in Kant. Note a margine di una fonte dimenticata della Kritik der reinen Vernunft. *Philosophical Readings*, p. 209-224.

Shabel, L. (1998). Kant on the 'Symbolic Construction' of Mathematical Concepts. *Studies on History of Philosophy of Science*, p. 589-621.

Shabel, L. (2003). *Mathematics in Kant's critical philosophy: reflections on mathematical practice.* New York: Routledge.

Stamm, M. (1995). Principien und System. Rezeptionsmodelle der Wissenschaftslehre Fichtes 1794. *Fichte-Studien*, p. 215-240.

Stella, A., & Ianulardo, G. (2018). Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections. *Philosophia*, p. 1-21.

Stolzenberg, J. (1986). *Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung.* Stuttgart: Cotta.

Tarli, S. (2016). *Compiti e Limiti della filosofia. Bardili, Reinhold e Köppen in dialogo.* Roma: Diss.

Tilliette, X. (1995). *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel.* Paris: Vrin.

Theilke, P. (2013). Recent Work on Early German Idealism (1781-1801). *Journal of the History of Philosophy, 51*, p. 149-192.

Tognini, G. (1987). Tradizione e nuova filosofia nel realismo logico di Bardili. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, p. 771-826.

Tschirnhaus, E. v. (1963). *Medicina mentis sive ars inveniendi praecepta generalia. Editio nova (Lipsiae 1695).* Leipzig: Fritch.

Valenza, P. (1994). *Reinhold e Hegel.* Padova: Cedam.

Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita.* Padova: Cedam.

Valenza, P. (2004). Rationaler Realismus. Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili. In W. Jaeschke, & B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* (p. 177-198). Hamburg: Meiner.

Valenza, P. (2005). Per una bibliografia recente su Reinhold. Il punto su una riscoperta. *Archivio di Filosofia*, p. 397-40.

Valenza, P. (2005). Reinhold, un metacritico? *Archivio di Filosofia*, p. 193-212.

Valenza, P. (2018). La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo. *Aurora*, p. 727-750.

Vater, M; Wood, D. (2012). *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802).* New York: State University of New York Press.

Volpi, F. (1996). *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza.

Walter, M. (1992). *Spinoza und der Deutsche Idealismus.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

Wilson, C. (1994). The reception of Leibniz in the eighteenth century. In N. Joley, *The Cambridge companion to Leibniz* (p. 442-474). Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, D. (2012). *"Mathesis of the Mind" A Study of Fichte's Wissenschaftslehre and Geometry.* Amsterdam: Rodophi.

Wundt, M. (1938). *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt.* Jena: Fischer.

Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Chritoph

Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, p. 201-223; p. 464-471.

Zinkstok, J. (2010). "Bouterwek". In H. e. Klemme, *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers. Vol. 1* (*ad vocem*). London: Bloomsbury.

Zöller, G. (2000). From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's transcendental Idealism. In S Sedgwick, *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel* (p. 129-146). Cambridge: Cambridge University Press.

Zöller, G. (2007). Intelligenza nella fede. Il fondamento oscuro del sapere nella 'Dottrina della scienza 1805'. *Rivista di Storia della Filosofia*, p. 27-40.

Zöller, G. (2012). Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein. In R. Hiltscher, & S. Klinger, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung* (p. 165-182). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zöller, G. (2013). *Fichte Lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

UCS UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

EDUCS PESQUISA COMUNIDADE ENSINO INFANTOJUVENIL LITERÁRIO POCKETS TRADUÇÕES INTERNACIONAL TESES & DISSERTAÇÕES

A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.

Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às àreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:

Caracterizado por numerosas oscilações que levaram Fichte a interpretar sua figura como um "junco ao vento", vítima de paixões filosóficas fugazes e nem sempre justificadas, Reinhold explora as variadas dimensões envolvidas no desenvolvimento da discussão sobre a filosofia kantiana entre o final do século XVIII e o começo do século XIX. O propósito deste livro é mostrar como Reinhold não ocupa, nesse contexto, uma posição marginal. Mais do que isso, ele é um protagonista e um catalizador. Protagonista, pois tanto na época da filosofia elementar como na fase posterior do realismo racional ele oferece soluções inovadoras que não podem ser assimiladas na perspectiva de outros autores. Catalizador, pois essas soluções inovadoras condicionaram o desenvolvimento das perspectivas de autores como Fichte, Schelling, Hegel e Bouterweck e, ao mesmo tempo, tornaram possível a transição da discussão sobre a filosofia kantiana do plano da formação de uma filosofia transcendental ao da construção de uma filosofia especulativa.

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

EDUCS TRADUÇÕES

ISBN 978-65-5807-194-5
9 786558 071945