

A TEORIA DA REPRESENTAÇÃO COMO PRIMEIRO PRINCÍPIO DA FILOSOFIA

Ivanilde Fracalossi

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Membro do grupo de pesquisa em filosofia alemã (USP)

Natal, v. 21, n. 36
Jul.-Dez. 2014, p. 89-120

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo visa mostrar a contribuição que Reinhold oferece para o Idealismo Alemão, período filosófico subsequente a Kant quando, determinado a encontrar o ponto de partida do qual derive os conhecimentos teórico e moral, não hesita em examinar cuidadosamente todas as filosofias que imediatamente surgem após a dele e, muitas vezes, até se rende a elas, considerando-as mais apropriadas que a sua própria para o alcance daquilo que buscava: um primeiro princípio que vincule o que em Kant estava separado. Para tanto, Reinhold parte do método transcendental kantiano, e, assim, tenta também, numa só tacada, escapar daquilo que Jacobi chamou de subjetivismo absoluto, referindo-se ao método kantiano.

Palavras-chave: Bardili; Fichte; Kant; Reinhold; Schelling.

Abstract: The goal of this paper is to demonstrate Reinhold's contribution to German Idealism, the philosophical period after Kant. He was determined to find a starting point from which the theoretical and moral knowledge derive and he does not hesitate to examine carefully all philosophies which arise immediately after his own. Many times, he even surrenders to them, because he considers them to be more appropriate than his own in searching of what he was looking for: a first principle which links what was separated in Kant. In order to achieve that, Reinhold starts from kantian transcendental method and, at the same time, tries to escape from what Jacobi called absolute subjectivism, when he refers to the kantian method.

Keywords: Bardili; Fichte; Kant; Reinhold; Schelling.

Período em Jena

Antes de tudo, é importante notar que o autor lançou-se num trabalho extenuante em busca de seu propósito de encontrar o primeiro princípio para todo o conhecimento, a ponto de escrever em apenas dois anos (período em que esteve em Jena) sua obra de maior peso, por melhor expressar seus pensamentos, a *Filosofia elementar*.¹

É na sua obra mais importante deste período, o *Versuch*, com a “teoria da representação”, que Karl Leonhard Reinhold trabalha o método transcendental de Kant com o intuito de torná-lo mais geral ao tentar unificar sensibilidade, entendimento e razão em uma única raiz do conhecimento ou em uma única faculdade mais elementar: a faculdade de representação, expressa em seu princípio da consciência. Sua preocupação é com os problemas que o kantismo suscitara a respeito da coisa em si, da unidade sintética, da dicotomia forma e matéria e com as relações entre o universal e o particular. Leitor cuidadoso de Kant, Reinhold acredita que, apesar dos equívocos provocados pela má compreensão da obra desse autor, é através dela que o século XVIII pode resolver o problema do mal-entendido da razão que se desconhece a si mesma. Para isso, basta que se use uma terminologia adequada na referência a essa obra, e ele pretende atingir essa meta com a teoria da representação. Seu texto, embora original, não se afasta demasiado da linha kantiana em sua

¹ A Filosofia elementar (*Elementarphilosophie*) compreende: 1) *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen)*, 1789, cujo ponto de partida foi dado pelas *Cartas sobre a filosofia kantiana (Briefe Über die kantische Philosophie)*, publicadas em 1786/7 e depois em 1790, numa edição mais completa, em um jornal científico alemão chamado “*Teucher Merkur*”. A edição de 90 está mais voltada para a *Elementarphilosophie*, a de 86-7 é ainda bem kantiana. Foram estas Cartas que deram notoriedade a Reinhold, a ponto de ser nomeado professor da prestigiada Universidade de Jena. 2) *Contributos para a correção dos anteriores mal-entendidos dos filósofos*, Volume I (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band*), 1790 e 3), *Sobre o fundamento do conhecimento filosófico (Über das Fundament des philosophischen Wissens)*, 1791.

aspiração, ao menos enquanto trata da faculdade representativa: a coisa em si, segundo sua essência, é inacessível e irrepresentável, e o sujeito representante, o Eu, não é intuído como objeto da consciência, ele só alcança a sua própria representação.

A teoria de Reinhold baseia-se em dois pontos principais: nas condições internas e externas, ou seja, subjetivas e objetivas da representação e na recorrência à distinção kantiana de forma e matéria, que encontramos na Estética Transcendental. Porém, estes dois pontos apresentam-se sempre em correlação. As condições externas acontecem fora da representação e devem ser *distinguidas* dela, mas, ao mesmo tempo, estão ligadas a ela enquanto condições necessárias. Já as internas têm que acontecer *na* própria representação, constituindo partes integrantes essenciais dela e, obviamente, não podendo ser *distinguidas* da representação, tampouco anularem-se a si mesmas. “Está-se de acordo, obrigado pela *consciência*, de que cada representação corresponde um sujeito representante e um objeto representado, tendo que ser *ambos distinguidos* da *representação* a que pertencem” (Reinhold, 1963, p. 200).

Aqui o autor adverte para a impossibilidade de se pensar algo absurdo como uma representação sem sujeito e sem objeto, bem como não se aceitar a diferença essencial entre estas três coisas (representação, sujeito e objeto), apesar de estarem o mais intimamente possível ligadas. Não aceitar isso seria o mesmo que negar a consciência. Afirma que só se pode ser consciente do seu próprio ser, do seu *Eu*, mediante a representação que distinguimos do nosso próprio ser, o *sujeito*, o qual é tão pouco suscetível de ser negado como a própria representação. E só se é consciente da sua própria *representação* mediante aquilo que é *representado* por ela e, aquilo que distinguimos dela é tão pouco suscetível de ser negado quanto ela própria. Embora o sujeito representante e o objeto representado devam ser distinguidos da representação a que pertencem, não constituem por isso nenhuma parte integrante da representação, pertencem apenas às condições externas dela e têm de ser separados das internas.

Ao recorrer ao segundo ponto importante apontado acima para se entender a teoria reinholdiana da representação, notamos que o autor explica que a “cada representação pertence como condição interna (como parte constitutiva essencial da simples representação) algo que corresponde ao representado (ao objeto distinguido da representação pela consciência)” e que a matéria de uma representação *não* é tudo aquilo que é representado e pode ser representado, como foi indicado até agora. Ser matéria de uma representação pode implicar duas coisas: a) ser dada na representação propriamente dita, como correspondente ao objeto dela distinto, ou b) ser o próprio objeto da representação, que é distinto da simples representação. Para evitar confusão entre esses conceitos diferentes, Reinhold diferencia a) matéria (*Stoff*) e b) objeto (*Gegenstand*). Para esclarecer isso, cito o autor com um exemplo:

Quem quiser ter uma imagem intuitiva entre matéria e objeto de uma representação, pense numa árvore a uma distância que torne impossível divisar qual a sua espécie, forma ou tamanho, assim como as suas qualidades mais próximas. Aproxime-se, então, pouco a pouco da árvore: nessa mesma proporção, a sua representação irá adquirindo mais e mais *matéria (Stoff)*. A matéria (*Stoff*) da sua representação irá se *modificando*, aumentando, enquanto o objeto (*Gegenstand*) em si permanecerá sempre o *mesmo* (Reinhold, 1963, p. 231).

Reinhold vê grande importância nesta distinção porque ela evita o intercâmbio entre os predicados próprios de cada um – da matéria e do objeto –, como vinha acontecendo até então.

A matéria, ou aquilo que na representação corresponde ao objeto diferente da representação é, na verdade, determinada por este [objeto], cujo lugar ela substitui na representação, mas também tem que receber certas modificações na representação, pelas quais cessa de ser simples matéria [ou matéria “pura”, *a priori*] de uma representação e se torna representação real. Estas modificações advêm-lhe através da faculdade representativa e não devem de modo algum ser transferidas para o objeto, o qual é distinto da simples representação e à qual não pertence (Reinhold, 1963, p. 231).

Este erro deve ser evitado em benefício da compreensão da faculdade de conhecer. Toda representação, sem exceção, deve ter uma matéria, pois uma representação sem matéria seria uma representação em que nada seria representado, um círculo que não seria redondo, diz Reinhold. Logo, a representação em geral também é inconcebível sem matéria tanto quanto qualquer forma de uma coisa real sem matéria. Isso demonstra que o primeiro princípio elaborado por Reinhold é formal, mas não analítico, porque em sua constituição há uma matéria dada pronta para ser atualizada. Nenhuma representação pode ocorrer sem matéria e, “aquilo para o qual em uma representação nenhuma matéria pode corresponder é absolutamente não representável” (Reinhold, 1963, p. 235), até mesmo as representações vazias, que são admitidas por Reinhold. No entanto, estas devem ser diferenciadas das meras representações. Representações vazias têm matéria, só que elas não correspondem a nenhum objeto real, de modo que, como diz o autor, possa ser mantida a expressão *simples representação* só para aquela representação a que é realmente adequada, isto é, aquela que, pensada por si mesma, é distinta do seu objeto mediante a consciência. Trata-se, dessa forma, da representação enquanto formal.

A simples matéria se torna representação mediante um “algo” (*Etwas*) que é condição interna, ou seja, que é parte constitutiva da própria representação, a saber, a forma da representação (receptividade), como por exemplo, a forma de uma estátua é a matéria de uma estátua que deixa de ser simples matéria para ser estátua, e a forma da representação é a espontaneidade que tem que haver na representação em geral e mediante a qual a matéria desta torna-se representação. A *forma* da representação em geral, que também pertence à mente, mas não como acidente da substância e sim como efeito da causa, é forma *universal* de todas as representações, do *gênero* representação. Sendo assim, a forma de toda representação tem que ser necessariamente a unidade do múltiplo, e deve ser distinguida com precisão da *forma do representado* [objeto], porque a forma da *representação* não pode ser conferida pelo objeto, mas sim pelo sujeito.

A forma própria da *simples matéria*, que se poderia chamar *objetiva* para se diferenciar da forma da *representação*, tem que receber *na* mente a matéria determinada pelo objeto e que adequadamente pode chamar-se *subjéctiva*, não pode, de modo algum, *aparecer na consciência separadamente* desta última, ou seja, sem a forma da representação. O objeto de uma representação só consegue que a matéria que lhe corresponde deixe de ser *simples* matéria e receba a forma da representação mediante a *representação* na consciência (Reinhold, 1963, p. 239-240).

Assim, a receptividade e a espontaneidade são partes constitutivas da faculdade de representação. Por isso, nenhum objeto pode ser representado na sua forma independente da forma de representação. A representação de um objeto na sua forma própria e independente da forma da representação, ou que está além da representação, ou seja, da chamada coisa em si, é contraditória com o conceito de uma representação em geral. *Isto significa que nenhuma coisa em si é representável.* Uma representação só se constitui pela união de matéria e forma, quer dizer, através da relação necessária a um sujeito e a um objeto dela distintos. A forma vem do sujeito e se diferencia do objeto e, embora por um lado, a consciência e a própria representação só sejam possíveis mediante essa diferença essencial entre matéria e forma, por outro, só são possíveis pela inseparabilidade de ambas, e a representação só pode ser pensada porque a matéria deixa de ser simples matéria e recebe a forma da representação, que não pode ser dela separada sem que se suprima a representação e, com ela, a consciência e até mesmo a diferenciação entre sujeito e objeto.

Para que a matéria não seja positiva e negativa ao mesmo tempo, isto é, matéria e não-matéria, a forma objetiva tem que ser diferente da forma subjéctiva da representação, e, para que exista representação e o objeto seja por ela representado, ele precisa receber a forma da representação, que se diferencia dele enquanto simples matéria, a qual não pertence ao objeto. Em outras palavras, a simples matéria representa o objeto correspondente, mas não pertence a ele. Por isso,

A teoria da representação como primeiro princípio da filosofia

a coisa em si não é representável como uma *coisa*, mas somente como o *conceito* de algo que não é representável, e a representação que resulta disso, não é representação da coisa real tal como é em si, mas a representação de um *sujeito* despojado de todos os seus predicados, que não é uma coisa, ao contrário, é o mais abstrato de todos os conceitos. Portanto, é impossível qualquer representação daquilo que o *sujeito* e o *objeto* são *em si mesmos*, mas só o *predicado* fundamental deste sujeito, que é a *faculdade representativa*, a qual, por sua vez, não é representável em si mesma. Os predicados representáveis não são, portanto, predicados da coisa em si, e a impossibilidade de representar a alma e as coisas fora de nós como *coisas em si* é, aliás, totalmente desnecessária para distinguir entre si os predicados representáveis delas na nossa consciência (Reinhold, 1963, p. 249-259).

Reinhold afirma que a compreensão deturpada do conceito da *coisa em si* trouxe muitos problemas para a filosofia, consequência natural do não aprofundamento do conceito de faculdade representativa. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant provou a impossibilidade do conhecimento da coisa em si, e mostrou que as coisas só são cognoscíveis *sob a forma de representações sensíveis*, ou *fenômenos*. Ora, Reinhold completa: “se a coisa em si não é representável, como poderia ser cognoscível?”. Até porque a demonstração global da impossibilidade de uma representação da coisa em si não serviria para nada, a não ser para fundar o ceticismo-dogmático.

O argumento do §XVIII do *Versuch* diz o seguinte: “Em cada representação, a simples matéria tem necessariamente que ser dada (*gegeben sein*), e a simples forma necessariamente tem que ser nela produzida (*an dem selben hervorgebracht werden*)”. É o conjunto do ser-dado da matéria e o produzir a forma na matéria dada que constitui propriamente a geração de cada representação, pois esta nasce *na* e *com* a consciência mediante a união da matéria e da forma, numa reciprocidade exigida dentro da própria estrutura da representação. Uma representação sem consciência *nada* representa. Ela só é possível na consciência porque é lá que é dada uma matéria à forma da representação. É lá que duas coisas distintas se unem: uma pertencendo ao sujeito e outra ao objeto, sendo ambos distintos entre si e também do que se unem. Assim, é

impossível que essas duas partes constitutivas tenham a mesma origem. “Só a simples forma pode nascer da faculdade do sujeito, a matéria, pelo contrário, não pode nascer da faculdade do sujeito, tem que ser dada a ele”.

O autor precisa explicar também como é possível uma representação se o sujeito representante representa-se a si próprio e é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da sua representação. Isso só é possível, ele diz, porque o sujeito representante, na medida em que é *sujeito* dessa representação, se distingue de si mesmo enquanto *objeto*, e se pensa, por um lado como *representante* e, por outro, como *representado*, e ainda mantém a distinção, nas duas referências, da representação propriamente dita.

Enquanto *representante* só pode pensar-se mediante aquilo que, na representação, é *efeito* da sua ação; enquanto *representado*, porém, só mediante aquilo que, na representação, não é efeito da sua ação e sim *dado*. Se assim não fosse, teria que ter-se produzido a si próprio na sua representação e pela sua própria representação; o que seria um absurdo, pois *representar* significa receber (e não dar) uma matéria para a representação e aplicar àquela a forma da representação (Reinhold, 1963, p. 258).

Mas ainda fica a pergunta: se Reinhold quis situar numa raiz comum tudo o que estava cindido e subdividido em Kant, onde está a saída para a admissão da razão prática, uma vez que a faculdade de representação parece ser absolutamente teórica?

A base da filosofia de Reinhold é a consciência, a qual está presente em todos os seres racionais e opera sempre com as mesmas leis fundamentais. Para manter a validade universal de sua teoria, o autor parte da proposição da consciência, que é o primeiro ponto e do qual não se deve duvidar nem escapar, o que significa que esta proposição é autônoma e evidente por si mesma:

Só com a determinação originária, que é independente e serve de fundamento à verdade de toda especulação filosófica, pode o conceito da representação ser tirado da consciência, *fato* que, enquanto *tal*, é o único que deve *justificar* o fundamento da filosofia elementar, fundamento que não pode, sem incorrer num círculo vicioso, apoiar-se, por sua vez, em

nenhum outro princípio filosoficamente demonstrável. Nenhum raciocínio, senão simplesmente a reflexão em torno do fato da consciência, ou seja, a comparação do que na consciência se desenvolve, *nos diz que a representação na consciência deve distinguir-se pelo sujeito, do objeto e do sujeito, relacionando-se a ambos* (Reinhold, 1978, p. 77-78).

Os caracteres essenciais do conceito de representação, que estão no topo da filosofia elementar e de todas as explicações e demonstrações filosóficas, não podem ser expostos por nenhuma prova, nem pela ciência da faculdade de representação, uma vez que ela não pode fornecer esses caracteres, embora deva estabelecê-los por uma análise completa, a qual procede pressupondo a ligação deles, ligação necessária e verdadeira: “é preciso que o conceito de representação, que deve determinar *analiticamente* a ciência da faculdade de representação, seja, para esta finalidade, já determinado *sinteticamente*” (Reinhold, 1978, p. 77-78).

A proposição que repousa na filosofia fundamental: “na consciência, o sujeito distingue a representação do sujeito e do objeto, e a relaciona a ambos” é uma descrição do que está acontecendo na consciência, é o “fato da consciência” (*Tatsache des Bewußtseins*), e isso quer dizer que seres humanos possuem a “faculdade de representação”, cuja possibilidade Reinhold deduz da “ciência da faculdade de representação”. Ele mostra que as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo), do entendimento (as doze categorias) e da razão (as três formas das ideias – alma, liberdade e Deus) presentes na natureza da representação em geral, são originariamente apenas propriedades da simples representação.

Mas no final de seu *Versuch*, numa curta seção, Reinhold elabora a teoria da faculdade de desejar, para a qual parece designar um papel ainda mais fundamental que o da teoria da representação. Alguns intérpretes de Reinhold veem neste movimento uma tentativa de salvar a primazia kantiana da razão prática. Sobre isso Alfred Klemmt cita como exemplo, Hartmann, em seu livro *A Filosofia do Idealismo Alemão*: “Distinguindo entre

representações possível e atual, Reinhold deixa representações atuais serem produzidas por uma força (*Kraft*) representante que a faculdade de desejar permite. A mera possibilidade de representação é fundada na faculdade de representação. Ele chama a relação entre a força representante e sua faculdade de ‘impulso’ (*Trieb*) para a representação”. Mas Hartmann percebe que Reinhold acaba se afastando do esquema kantiano e, assim, de suas intenções originais, quando inverte o ponto de partida da razão prática, fato que gera fecundas consequências posteriores² com esta audaciosa manobra:

O que em Kant existia como consequência última da teoria ética da liberdade, quer dizer, a ideia do primado da razão prática, Reinhold toma-a como ponto de partida ao ocupar-se do problema do conhecimento, transcendendo a vinculação sistemática e natural da filosofia prática. A razão prática não é dedutível da faculdade de representação como tal por esta ser teórica. Mas a razão prática refere-se à faculdade apetitiva, e esta é possível deduzir da faculdade de representação, e tornar compreensível e inteligível a razão prática partindo da teórica, pois segundo Reinhold, dedução não significa demonstração de uma situação objetiva a partir de suas condições superiores, mas sim, inversamente, a apresentação das próprias condições partindo da situação real dada. Não se trata aqui de obter o desejo partindo da representação, nem que ele esteja condicionado por ela, ao contrário, trata-se de prová-lo como pressuposto que deve ser satisfeito onde a representação tem lugar. Na verdade, o problema e a teoria filosófica do desejo estão condicionados pelo problema e teoria da representação. A dedução progride simplesmente do dependente para o independente e superior. Assim a dedução de Reinhold fica totalmente coerente com seu método usado até agora, mostra que a razão prática é já condição da teórica e, por conseguinte, deve subsistir de direito onde se verifica o conhecimento (Hartmann, 1983, p. 21-22).

² Ver uma discussão mais detalhada deste ponto na conclusão de nossa tese de doutoramento defendida em 2013 na Universidade de São Paulo (USP): Fracalossi, I. A. V. C. – O fato do consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação. Disponível em:

< <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-30102013-122408/pt-br.php> > .

A realidade da faculdade de representação é proporcionada por uma força impulsora original. Se semelhante força é encontrada na faculdade apetitiva, então é possível concluir que é esta que ativa a faculdade de representação, por si, mera potência, e, com ela, o conhecimento. Como vimos acima, a faculdade de representação é constituída de matéria e forma e, sendo assim, o impulso que a coloca em atividade tem dupla natureza: material (necessidade de receber) e formal (manifesta a própria liberdade ao dar uma forma para a matéria). O impulso material, por estar ligado ao empírico e sensorial, é interessado e condicionado, mas seu interesse está voltado apenas à valorização do seu princípio formal supremo, a lei moral, que é a sua plena satisfação.

Lê-se no *Versuch*, e mais tarde em *Über das Fundament*, que o aspecto de autonomia (autodeterminação) é transferido para o conceito de vontade, do qual o autor faz um terceiro conceito entre a sensibilidade e razão.

A *vontade* se dá, em geral, na autodeterminação para uma ação. Esta ação da razão como meio de satisfação do impulso para a felicidade é subordinada, pois a vontade *empírica* age a serviço da sensibilidade; mas esta ação é determinada pelo objeto do impulso puramente-racional, e ela está, portanto, na realização intencionada da conduta apenas da razão. Assim agirá a vontade *pura, a priori*, independente dos impulsos sensíveis, de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela se dá, quando ela percebe a sua mera possibilidade para a forma racional determinada por sua própria atividade (Reinhold, 1963, p. 571).

Assim, a vontade é determinada como uma faculdade de livre escolha e não como o oposto de um impulso involuntário. Roher esclarece muito bem que agora as ações imorais podem ser explicadas como livres decisões da vontade em favor do desejo e contra a lei moral. Reinhold corretamente observa, diz ela, que apenas as ações voluntárias podem ser morais ou imorais. A vontade recebe a parte da livre escolha entre o que Reinhold chama satisfazer egoisticamente um desejo e não agir egoisticamente para o bem da lei moral. Logo, a razão prática é por si mesma, absolutamente necessária, enquanto a vontade é

livre. Aquela estabelece a lei moral, esta decide contra ou a favor ao cumprir com ela.

Fichte e Schulze

Fichte também procura um princípio supremo para a filosofia e, embora fosse um grande admirador de Kant e de Reinhold, a ponto de ter elaborado a sua teoria da ciência influenciado pela leitura da filosofia elementar deste, não aceitou o fato da consciência como um primeiro princípio de filosofia, amplo e integral, como Reinhold o desejara; de acordo com suas opiniões, ela apenas alcançou um nível teórico. Na sua *Rezension des Aenesidemus* diz que o ceticismo de Schulze o fez perceber que essa pretensão está longe de se concretizar na história da filosofia. É certo que Schulze usou argumentos bastante convincentes e corajosos contra Reinhold, principalmente se levarmos em conta que Reinhold, naquele momento, gozava de grande prestígio na Alemanha por ser o mais fiel representante do kantismo. Não podemos esquecer que a partir de 1789, o pensamento kantiano passou a ser debatido por meio da teoria da representação da *Elementarphilosophie*. Na primeira parte de seu livro, Fichte analisa o primeiro princípio, onde esboça a conclusão de Schulze sobre as objeções que este elabora sobre a teoria de Reinhold. No *Aenesidemus*, Schulze afirma que a proposição que enuncia o princípio da consciência mostra-se incapaz de demonstrar três coisas essenciais:

- 1) Que não depende do princípio de não contradição;
- 2) Que o princípio da consciência, sendo supostamente um princípio que se determina a si mesmo através do *distinguir* e do *ligar* (diferenciação e síntese das representações), não consegue precisamente realizar distinções entre o meramente subjetivo e o real objetivo: “Na proposição da consciência não é de forma alguma indicado de que forma determinada e de que modo é diferenciada a representação do objeto e do sujeito e em que medida possui aqueles sinais distintivos”;

3) Que é válida universalmente ou que exprime um fato independentemente de toda experiência determinada ou de raciocínios que acompanhem todas as experiências possíveis e todos os pensamentos dos quais tomamos consciência (Schulze, 2007, p. 58-71).

A crítica que Schulze faz da argumentação de Reinhold está mais voltada para os dois primeiros textos da filosofia elementar, o *Versuch* e os *Beiträge*. Mas em *Über das Fundament des philosophischen Wissen* Reinhold esclarece mais coisas que o autor não considerou ao fazer as objeções em seu *Aenesidemus*. Ali Reinhold diz, por exemplo, que o princípio de contradição pode fundar apenas verdades lógicas, portanto, só verdades reais que são lógicas, que dependem apenas do pensamento ou da correção gramatical, como por exemplo, o Pégaso, cavalo alado imaginário que habita as lendas da mitologia grega. Seu sujeito e seu predicado só têm validade lógica, uma vez que, no juízo, o predicado alado está ligado ao conceito de cavalo, mas esses juízos não recebem nessa ligação nenhuma necessidade e nenhuma verdade reais, pelo simples fato de que nunca ninguém viu, em sua consciência, um cavalo com asas; então não é possível provar, pelo princípio de contradição, a realidade do cavalo alado, mas somente pela experiência. Portanto, este princípio é de grande ajuda para provar algo arbitrário, infundado, ou mesmo absurdo que possa decorrer de uma ligação cujo predicado não corresponda adequadamente ao sujeito. Mas o princípio de contradição não poderia, absolutamente, ser o princípio fundamental da filosofia, pois ele é apenas uma condição da forma do discurso racional, exprime apenas a razão da simples possibilidade do pensamento, não a da realidade.

Assim, pelo princípio de contradição, uma proposição tem apenas uma verdade lógica, que deve, de fato, sempre ser pressuposta em cada verdade real, mas jamais vai constituir por ela mesma a verdade real, ao contrário, ela a pressupõe apenas. Logo, uma proposição que é verdadeira logicamente, pode não o ser na realidade, até porque ela não pode substituir a proposição

real no caso da falta desta. Assim, é a lógica que deve fundar-se na filosofia elementar e não o contrário.

Não obstante, diante das observações de *Aenesidemus*, Fichte acredita que o princípio válido para toda a filosofia tem de ser um ainda mais alto que o da representação e do representado. Quanto ao princípio de contradição, lembra que Reinhold nega um princípio real, como também Kant, para a filosofia teórica e o reserva apenas para uma validade formal e lógica. Fichte concorda até este ponto, pois não pode ser diferente quando se trata das leis do pensar. Assim, a reflexão sobre o princípio da consciência, enquanto forma, está sob o princípio lógico de não contradição, como o próprio Reinhold confessa “que dele não se pode revogar”. Porém, a matéria deste princípio não é determinada por ele, isto é, o princípio de contradição, para Reinhold, é puramente formal e seu princípio supremo é uma proposição analítica.

Com isso, Fichte parece ignorar ou não aceitar o argumento de Reinhold de que a receptividade da matéria é constitutiva da representação, pois a ciência que está no topo da filosofia elementar não deve absolutamente ser entregue à metafísica, tampouco à lógica dessa ciência. Nenhuma das duas pode receber a determinação integral da filosofia elementar enquanto ciência. A inseparabilidade da matéria e da forma é critério no fundamento da filosofia elementar. A matéria é o critério para a evidência possível do conteúdo deste fundamento, conteúdo dado imediatamente, por simples reflexão, independentemente de todo raciocínio. Este critério impossibilita a análise dos conceitos, que já são simples neste fundamento e se apresentam originariamente; em suma, este critério da matéria é a natureza de fato dos caracteres que compõem o fundamento. Já no que concerne à forma, o critério desse fundamento

é o que há nele de estritamente sistemático, a determinação integral de todos os seus princípios a um só é único princípio. O critério de união da verdadeira matéria e da verdadeira forma nesse fundamento é a autodeterminação do primeiro princípio, que lhe confere o nível de princípio absoluto por excelência e que faz que o fundamento que ele exprime seja o fundamento último (Reinhold, 1978, p, 112).

Como foi visto, *Aenesidemus*, no entanto, nega a validade universal do princípio de consciência porque ele só expressa um *fato* “ligado a algumas experiências determinadas e a alguns raciocínios”. Ele também apresenta diversas manifestações da consciência dadas na experiência, nas quais as ações de distinguir e de relacionar os três componentes exigidos em toda consciência não aparecem, segundo ele. Por isso ele nega que este princípio seja determinado por ele mesmo e afirma que a proposição da consciência é sintética e abstrata.

Fichte, no entanto, acredita que este ponto pode ser mais aprofundado do que Schulze o descreveu. Ele diz:

Certamente, se nenhuma consciência é pensável sem esses três elementos [para Reinhold], eles *residem* no conceito de consciência e a proposição que os expressa é, como proposição de reflexão e como validade lógica, uma proposição analítica. Porém, a ação mesma de representar, o ato da consciência é evidentemente uma síntese, posto que nela se distingue e se relaciona, e, em particular, a síntese suprema e o fundamento de todas as outras possíveis. Assim, surge aqui a questão tão natural de como é possível reduzir todas as ações do espírito a um compor, de como é pensável uma síntese sem pressupor uma tese e uma antítese (Fichte, 1982, p. 7).

Neste ponto, Fichte aponta uma direção diversa tanto da de Reinhold quanto da de Schulze. A síntese para ele não pode ser um fato, mas um ato³. Não nega a anterioridade lógica na sua fundamentação metafísica, ao contrário, diz que seu recurso de pensamento é inevitável. Até aí Reinhold não discorda.

Reinhold também não aceita a afirmação de Schulze de que sua proposição da consciência seja abstrata, pois como vimos em nossa análise, seu fundamento não prescinde da sensibilidade, do conceito e da ideia, antes, essas faculdades encontram-se juntas no fundamento de conhecimento. No entanto, Fichte analisa esta

³ Na nota dessa mesma página encontra-se uma rápida exposição dos três princípios fundamentais do pensamento de Fichte. Para se chegar à relação recíproca entre o Eu e o Não-Eu divisíveis (síntese) são necessárias a auto-posição do Eu absoluto (tese) e sua negação (antítese.)

questão por meio da seguinte linha de raciocínio: se neste princípio se abstrai das condições da intuição conceito e ideia, então o conceito de simples representação [o qual Reinhold coloca na base de seu fundamento] não deve fundar-se neles, mas os conceitos deles só são possíveis pela distinção e relação de várias representações simples enquanto tais, ou seja, o conceito de representação em geral pode ser determinado sem os de intuição conceito e ideia, mas estes não o podem sem aquele já estar determinado. Mas como este princípio está no topo de toda filosofia, se pode mostrar o contrário, ele não se funda em nenhuma abstração, seja ela determinada ou geral. Assim,

se tudo o que se pode descobrir no espírito é um representar e todo representar é inevitavelmente uma determinação empírica do espírito, então o próprio representar, com todas as condições puras, é dado à consciência só mediante sua representação, portanto, empiricamente, e toda reflexão sobre a consciência tem por objeto representações empíricas. Sendo assim, o objeto de cada representação empírica se apresenta determinado (no espaço, tempo etc.) (Fichte, 1982, p. 8).

Com esse raciocínio, Fichte conclui, então, que o princípio da consciência, colocado no topo de toda filosofia, funda-se na auto-observação empírica, pois na representação do representar em geral se abstrai necessariamente das determinações empíricas do objeto dado, ou seja, este princípio certamente expressa uma abstração.

É interessante ressaltar que a crítica de Fichte concentra-se mais no princípio entendido como sendo derivado de dados empíricos. Contudo, ele sequer toca no importante problema da universalidade. É certo que ele defende Reinhold das acusações de Schulze, mas há quem diga que a preocupação aí não é a de omitir uma possível concordância com o *Aenesidemus*, mas sim, que sua reserva sugere um particular interesse pelo princípio da consciência. Tanto que concorda com Schulze sobre a abstração da primeira proposição reinholdiana, mas não descarta o princípio da consciência como ele o fez, ao contrário, sugere uma retificação, pois afirma que o problema desta proposição está apenas na sua

base, com o fato. Ele diz: “evidentemente temos de ter um princípio fundamental real e não meramente formal, porém tal princípio não tem que expressar precisamente um fato (*Tatsache*), pode expressar também uma ação (*Tathandlung*)”. Ou seja, segundo ele, foi só o pressuposto incorreto que ocasionou o problema, mas entende que o princípio da consciência é um princípio que não se funda em outro, uma vez que pode ser “rigorosamente demonstrado *a priori* e independente de toda experiência” (Fichte, 1982, p. 8).

Fichte conclui que deve haver um princípio superior que possua por si uma validade real, isto é, que determine a forma das representações além de sua matéria e fundamente não só o princípio de consciência, mas também o de não contradição. “Com isso passa de uma lógica transcendental (Kant) a uma metafísica do ser como subjetividade (idealismo)” (Fichte, 1982, Introdução à Reseña de Énésidème de Virginia Elena López Domingues, p. 20). Um princípio autossuficiente no qual a forma e o conteúdo se determinem entre si, isto é, precisamente, o que ocorre na posição do Eu puro, posto que o conteúdo, a autoidentificação, coincide com a forma, a identidade (Eu=Eu).

A Virada

No entanto, não é difícil imaginar que até mesmo Reinhold teria se convencido pelos argumentos de Schulze contra ele, tanto que, depois de muito ponderar e discutir com Fichte acerca de ambas as filosofias, Reinhold convenceu-se de que os pontos de vista do autor da *Doutrina-da-Ciência* alcançaram aquilo que sua teoria tentara em vão. Ele reconheceu que sua própria filosofia fundamental falhou em seu objetivo de fornecer um princípio último para toda filosofia porque se amparava em pressuposições que estavam fora do sujeito e não poderiam ser deduzidas de um único princípio. Ele acabou acreditando que sua filosofia fundamental pressupunha o empírico para a possibilidade do transcendental e vice-versa, sem oferecer uma mais alta causa comum de ambos, e que ela poderia apenas libertar-se deste círculo através de um salto mortal para o reino do transcendental.

Admitiu então a filosofia de Fichte como a única capaz de transformar filosofia em ciência rigorosa, pois o seu “eu puro” era diferente do sujeito da consciência que pressupunha um objeto da consciência e, deste modo, era um sujeito empírico; ao contrário daquele, que ao ser atividade originária, era sujeito e objeto ao mesmo tempo, e que para a autoconsciência refletir, declara-se a si própria como se pondo através do pôr-se.

Entretanto, quando Reinhold se deu conta das ideias de Jacobi, rompeu com Fichte da mesma forma que tinha rompido consigo próprio. Considerou-as mais apropriadas que as de Fichte e concordou, perante a crítica de toda filosofia especulativa de Jacobi, que o idealismo de Fichte não passava de um espinosismo ao contrário. Porém, aqui também não permaneceu por muito tempo.

Ao tomar conhecimento do realismo lógico de Bardili, em 1799, percebeu que este poderia fornecer uma alternativa para a filosofia especulativa de Fichte. Nesta, intelecto e mundo não estavam identificados, como em Fichte, mas separados. O absoluto nele mesmo torna-se, para Reinhold, o reino onde fé e conhecimento poderiam estar reconciliados, como diz Sabine Roher.

No nº II dos *Extratos dos elementos do quadro da filosofia no começo do século XIX*, Reinhold diz que Fichte sem dúvida penetrou mais que Kant no verdadeiro espírito do idealismo transcendental porque, a partir de duas filosofias críticas de Kant, a teórica e a prática, que não só se opõem em seu princípio, mas também em seu resultado, criando um edifício doutrinal único e integral. Ele reconheceu e aplicou na *Doutrina-da-ciência* aquela atividade de objetivação de si da subjetividade absoluta como princípio de toda filosofia, e não só da prática, porque qualificou de produto da subjetividade absoluta não apenas a consciência, mas também a experiência.

Para Fichte, ao contrário de Kant, o conceito provisório de conhecimento que a filosofia deve aprofundar é o mesmo tanto no âmbito da filosofia teórica quanto no da prática, pois quando chama experiência de conhecimento, entende por isso as representações acompanhadas de um sentimento de necessidade.

Chama de realidade da consciência a característica comum apresentada pela fé no conhecimento e no saber empírico, porque os dois são um só conhecimento; e esta realidade que ele está incumbido de examinar, explicar e aprofundar tem no sentimento a necessidade própria a certas representações. Ou seja, o fundamento que ele quer dar a essa realidade do conhecimento, não é outro senão o fundamento da necessidade como sentimento. Assim, Fichte define que a tarefa primordial da filosofia é a de reconhecer uma validade objetiva para o que é subjetivo, e isso é algo que podemos considerar como supostamente estabelecido na própria tarefa do aprofundar. Basta instituir por qual meio encaramos e tratamos também como objetivo o que, em si, é e permanece mero subjetivo.

Ora, o que o institui é ainda essa simples subjetividade na medida em que, elevada ao absoluto, ela deve servir, por essa razão, de princípio explicativo. O eu puro, ou melhor, a simples subjetividade, revela-se livre e ilimitado enquanto absoluto, necessário e limitado enquanto subjetivo. Na medida em que sofre uma limitação em si e para si, ele é objetividade relativa, logo, verdade explicável; na medida em que ele se limite simplesmente nele mesmo, é subjetividade absoluta, portanto, verdade original (Reinhold, 1986, nº II).

No entanto, dura pouco o entusiasmo de Reinhold com esta filosofia, pois ele acaba concluindo que Fichte, embora tenha avançado mais que Kant em direção ao idealismo transcendental, não alcançou o absoluto puro e simples porque seu eu puro, na medida em que é ilimitado *em* e *para* o ato de se limitar ele mesmo, só é absoluto como simples subjetividade. Enquanto ilimitado, ele só possui idealidade; em contrapartida, ele só possui realidade ao tornar-se limitado. Dessa forma, ele só é o verdadeiro original na simples especulação e para ela. E, embora Fichte tentasse deduzir uma fé natural no absoluto real, de uma verdade original que não fosse mais uma simples especulação, mas Deus; ainda assim, a relatividade, ou a simples idealidade do absoluto, a finitude do infinito se limitaria à subjetividade como tal e, em vez do aniquilamento do infinito infinito e de sua impossibilidade pura

e simples, ele apenas se reenviaria do domínio do saber para o da fé.

Assim, Reinhold diz nos *Extratos*, que estava reservada a Schelling a tarefa de introduzir na filosofia a finitude absoluta do infinito através da filosofia da identidade. Schelling parte do princípio de que, se o absoluto não é a simples subjetividade, só pode ser a simples objetividade, a simples natureza. Ele faz consistir a consciência real (saber na identidade do subjetivo e objetivo) desde a concepção de sua filosofia, “põe a verdade original ou o absoluto real no caráter que apresenta o eu (a inteligência) e a natureza do ser numa só e mesma coisa, na identidade absoluta dos dois”.

Reinhold afirma que é dessa maneira que se chega ao ápice de todos os erros anteriores, de todos os erros possíveis da especulação. Cai-se no dogmatismo filosófico mais acabado, que se dá com o absoluto um primeiro termo concebível, mas, no entanto, sempre simplesmente relativo e que expulsa da filosofia não só a verdade original, mas toda a verdade. A filosofia transcendental e a filosofia da natureza, ou, dito de outra forma, a ciência do saber, como puro idealismo, e a ciência da natureza, como puro materialismo, se interpenetram como um só e mesmo sujeito-objeto e são as ciências fundamentais de uma só e mesma filosofia.

O idealismo acabado leva ao materialismo, e este, reconduz àquele. Os dois levam na bagagem, portanto, o ceticismo, já que é dogmático, em outras palavras, uma vez que ele nega pura e simplesmente a diferença entre o objeto e o sujeito na consciência. Assim, todas as tentativas errôneas da especulação passada encontram-se no eu puro e simples o que elas procuravam, conscientemente, ou sem o saber (Reinhold, 1986, nº II).

Ou seja, todos os erros acontecem devido à maneira incorreta de pôr o problema. Bernard Gilson (1986, p. 20) explica que, para Reinhold, filosofar significa, por amor à verdade, o esforço de aprofundar o conhecimento, ou seja, assegurar-se de que ele é real. Ora, não se pode amar a verdade sem crer nela. Para a filosofia, o objeto dessa fé se divide em dois: o real que se trata de

estabelecer, e a verdade original que estabelece com a razão o fundamento, a justificação de tudo que apresenta o caráter de absoluto. A verdade original incompreensível manifesta-se no possível, e o real, como uma verdade compreensível. A especulação imaginativa desconhece a verdade original e a aplicação do pensamento. É preciso renovar a lógica para estendê-la à aplicação do pensamento e, portanto, incluir os objetos em suas leis. Eis o que tentou Bardili.

Para reduzir a filosofia à lógica supõe-se que se faça, primeiramente, a abstração, ou suspensão de toda a subjetividade e de toda a objetividade da aplicação do pensamento como pensamento, pois o que se sabe incontestavelmente dessa aplicação é que ela pertence ao conhecimento, mas a subjetividade, a objetividade e suas relações mútuas são o caráter contestável dela. E não é preciso, como realmente aconteceu até hoje, que o contestado, ao determinar o incontestado, o coloque em questão.

A essência do Pensamento como Pensamento⁴

Depois de negar os pensamentos de Fichte e Schelling na busca pela verdade, Reinhold parece deixar claro que aceita sem ressalvas os princípios da filosofia de Bardili. Afirma que o pensamento como pensamento se apresenta com o caráter de disposição de um só e mesmo termo a se repetir sem fim, no e pelo cálculo, enquanto um só e o mesmo, em um só e o mesmo, por um só e o mesmo, como pura identidade, pois a essência ou natureza interna desse pensamento como pensamento consiste precisamente nessa disposição à reiteração sem fim, que nada mais é que a pura identidade. O cálculo é um pensamento aplicado, e o pensamento, encarado como pensamento fora de sua aplicação, não é um cálculo, aliás, ele não é nada além da disposição já mencionada à reiteração sem fim, ou pura identidade.

⁴ Reinhold, 1986, nº IV. É importante mencionar que esta seção veio intitulada na subdivisão precedente do nº IV como “A essência do cálculo como cálculo”.

É importante lançar mão da ajuda que, tacitamente, o texto oferece para a compreensão de como o cálculo determina a unidade e a multiplicidade relativas do diverso pela unidade absoluta do idêntico, a saber, que a infinitude⁵ que se manifesta por essa essência do pensamento deve ser distinguida, enquanto absoluta, da infinitude relativa ou matemática. A relativa, como o próprio nome diz, depende, então, de outra coisa como condição, ou seja, é finita no infinito, pois ela consiste em uma série finita sem fim, onde o um, o A, pode ser reiterado como um, como A; porém, ele não está no mesmo A, mas fora deste, em um outro A, e assim, ele não é pelo mesmo A, mas após o mesmo e ao lado dele por um outro A. Já a infinitude absoluta, que constitui a essência do pensamento como pensamento e permite uma reiteração no mesmo A e por meio dele, deve ser infinita de modo absoluto, incondicionalmente, logo, ao infinito. E é precisamente a infinitude absoluta que exclui dela mesma toda dissociação, toda sucessão, toda justaposição e se manifesta pela essência do pensamento como pensamento, que é pressuposta para tornar possível a infinitude da série relativa, matemática, justamente esta que inclui a dissociação, a sucessão, a justaposição [tempo e o espaço]. A infinitude relativa consiste em aplicar a absoluta ao ato, que deve continuar e reiterar-se, em outra coisa. Continuar de fato, sem cessar, a reiterar uma na outra, indica e mostra a infinitude, mas dela não se dá nem o conhecimento nem a intuição. Só a reflexão sobre a disposição absoluta à reiteração do um que não pressupõe nada diferente, mas que se pressupõe para reiterar sem fim um no outro, dá a demonstração, o conhecimento, a intuição da infinitude não representável e não demonstrável de uma série. Em uma palavra, o “é”, qualificado como cópula. É essa palavrinha que, num juízo, numa inferência ou mesmo num conceito, constitui a essência do pensamento como tal.

Tudo o que requer de diferente um juízo, uma inferência, um conceito, não constitui o pensamento como tal e sublinha não do pensamento

⁵ A infinitude o é em sua disposição à reiteração.

como tal, mas do que deve se unir ao pensamento na sua aplicação, e deve então se chamar matéria da aplicação do pensamento. Julgar, inferir, conceber não é, portanto, o pensamento puro. As formas dos juízos, das inferências, dos conceitos não constituem absolutamente formas puras do pensamento e desconhecem tanto a essência do pensamento quanto o fato de fazê-la consistir em juízos, inferências, conceitos como tais (Reinhold, 1986, nº IV).

Portanto, a distinção de conceitos, juízos, inferências e das categorias do pensamento não aparecem mais na essência do pensamento, no A como A, em A e por A, pois esta não mais se dispõe a isso, mas sim na sua aplicação, e mesmo nessa aplicação a distinção não pode tirar sua origem ou sua explicação da essência do pensamento, mas somente da matéria da aplicação do pensamento. Posto dessa forma, Reinhold nos mostra que o pensamento como pensamento, em nome de sua natureza interna de A como A, em A e por A, exclui todo não-A, todo ato de negar, e assim, qualquer negação que se possa acolher no interior do pensamento não passaria da mais pura e simples contradição, a contradição por excelência. Chegamos então ao princípio da não contradição e, uma vez efetivamente realizado, apresenta então, a essência do pensamento como objeto de um juízo, de onde a única formulação possível é: A, suscetível de ser reiterado num número infinito de vezes como A, exclui todo não-A da reiteração, e também qualquer possibilidade de contradição, tanto no pensamento quanto na sua aplicação como pensamento. Ou seja, a contradição só pode aparecer no pensamento humano exatamente no momento em que cessa a aplicação do pensamento como pensamento, melhor ainda, no pensamento puro não existe contradição e, se ela ocorrer é porque o pensamento deixou de ser puro na sua atividade de reiteração.

Entretanto, Reinhold afirma que há na aplicação do pensamento como pensamento um ato de negar, mas que tal ato não constitui nem uma negação, tampouco uma contradição. Compreender isso só é possível em e pela análise da própria aplicação do pensamento, e também somente nela e por ela se poderá compreender e conceber o que devem significar, em e por

essa aplicação, as distinções entre os conceitos, os juízos, as inferências e as categorias, em que, por um delírio, se acreditava reconhecer a natureza interna do pensamento.

A natureza interna do pensamento é pressuposta e conservada na sua aplicação, mas tal aplicação não se limita a isso, ao contrário, na e pela aplicação do próprio pensamento, uma outra natureza que designamos por C deve se juntar ao A como A em A e por A. É a matéria (C) da aplicação do pensamento que é aqui postulada, com legitimidade e necessidade. A matéria é aqui pressuposta e admitida porque, sem ela, a aplicação do pensamento como tal se contradiria, e não se prestaria a nenhuma análise possível. Por um lado, a matéria é postulada apenas para atender as finalidades da aplicação do pensamento e para ela; por outro, para evitar a contradição do pensamento e, para tanto, é preciso que nesta aplicação como aplicação a matéria se una ao pensamento como pensamento como algo diferente, logo, não como pensamento, mas como não-pensamento; senão essa aplicação permaneceria um simples pensamento. Ora, a natureza interna do pensamento como pensamento é a simples identidade (A como A em A e por A), então a natureza interna da matéria como não-pensamento deve ser a simples diversidade. E esses são os dois únicos postulados. “A isso deve limitar-se o exposto prévio que serve de simples introdução à essa análise. Todo o resto deve se libertar unicamente da e pela análise que desenvolve a aplicação do pensamento como pensamento para a matéria e na matéria” (Reinhold, 1986, nº IV).

Ainda nos *Extratos*, Reinhold se reporta aos senhores Fichte e Schelling por terem sido os primeiros a descrever o ato próprio da razão pura como sendo o ato que regressa absolutamente nele mesmo. Postularam que quem quer ser um filósofo puro também tem que tentar este ato e, se a tentativa falhar é porque ele não possui o senso transcendental, seu eu não foi determinado para filosofar pelo eu puro e ele não alcançou toda a vocação de filósofo. Todo o segredo da razão pura reside neste ato que retorna nele mesmo, como subjetividade absoluta ou eu puro. Reconhecer isso, não é só uma necessidade para quem professa a razão prática,

como também para quem defende a subjetividade do pensamento como pensamento.

De acordo com Reinhold, não só Kant não conseguiu tal proeza, como alegaram Fichte e Schelling, mas também eles não a conseguiram, porque tanto quanto a razão especulativa e prática, toda a intelecção pura, ou o ato absoluto do regresso em si, procede do delírio de reduzir o pensamento como pensamento a uma simples atividade subjetiva, e seu produto, a uma forma vazia da consciência. Forçados pelo delírio (querer, na consciência, alcançar o absoluto pelo absoluto), os filósofos se lançam numa empreitada aventureira: perceber por uma consciência imediata, que não é um pensamento, e contemplar, de modo intuitivo pelo eu, portanto, na e pela individualidade, o que não poderia senão ser pensado, o que não poderia senão manifestar-se no pensamento, como pensamento e pelo pensamento.

Fichte e Schelling, na tentativa de remediar “o flagrante de querer contemplar o absoluto pelos sentidos”, nomeiam sua intuição de intelectual, mas se esquecem que só a imaginação, que habita num verdadeiro eu empírico, torna possível uma tal intuição intelectual. “Imaginar é sempre se representar, e o que tende a imaginar, tende a representar, logo, deve ser um eu empírico que se representa e, ao fazê-lo, não pode se separar de sua natureza empírica” (Reinhold, *Extratos*, nº VI). A consciência imediata (intuição do absoluto) não pode resultar do sentido externo, é preciso um sentido interno. Portanto, o eu desses senhores que decide e se põe em situação de representar e apresentar nele mesmo, no eu de cada um deles, é de uma natureza inteiramente sensível.

O ato puro, que difere inevitavelmente tanto por ele mesmo de um retorno em si, quanto o retorno em si de um ato puro, é preciso contemplá-lo intuitivamente, mas não pelos órgãos corporais dos sentidos, antes, é preciso contemplá-lo pela simples imaginação, [pel] o imaginar. O ato puro deve então se contentar em revestir a forma da imaginação, que diversifica tudo o que ela representa [assim] como a Razão identifica tudo o que ela pensa. Imaginar o ato é suprimir dele a simplicidade essencial, e com ela, a pureza, a natureza absoluta; é pôr

um ato redobrado e redobrando um ato do ato, uma ação sobre a ação, um ato que regressa nele mesmo (Reinhold, 1986, n° VI).

Reinhold despende um espaço bastante extenso dos *Extratos* (praticamente todo o n° VI) para mostrar, num tom bastante jocoso, que Fichte e Schelling realmente acreditam que estiveram naquele círculo mágico no qual se encontram os que efetuaram, em sua consciência, tal absoluto retorno nele mesmo e possuem a própria fonte de toda revelação filosófica. No entanto, ele, Reinhold, que foi tido pelos dois como sendo um dos filósofos que não tinham cabeça suficientemente sólida para fazerem a abstração da subjetividade própria exigida para estar lá, esteve, e saiu sem cometer a insensatez de ultrapassar os limites da razão, e por isso tem agora autoridade para revelar que a intuição intelectual de que eles se valeram como uma ação da liberdade para efetuar o retorno em si não estava abstraída do sensível, ou seja, não era absoluta, incondicional, ou ainda, para ser breve: eles não estiveram lá como pensaram.

De fato, o filósofo transcendental decide, de modo espontâneo e livre, fazer abstração de todos os simples objetos, ou, o que dá no mesmo, de desviar deles o olhar. Ele desvia o olhar deles para refletir, logo, de olhar atrás dele, do lado de seu eu. Quando ele volta então para ver seu eu, após ter feito abstração de todos os objetos, este eu, por isso mesmo, cessa de constituir um sujeito para os objetos, um sujeito de objetos de modo geral; ele se desfaz da individualidade em geral e do caráter de um eu empírico em geral; o eu ordinário, não filosofante, desaparece com os objetos. Do mesmo modo, o eu filosofante não está simplesmente presente, mas muito antes ele mesmo se criou através do aniquilamento do eu empírico em geral. O eu filosofante se define como a faculdade espontânea do filósofo de abstrair e de refletir; a partir de agora se restringe a não fazer abstração a não ser dele mesmo, a não refletir senão sobre ele mesmo. É a própria liberdade ligada aos atos de apenas abstrair e refletir, incapaz, aliás, de fazer algo além de abstrair e refletir. Dessa restrição a liberdade não poderá libertar-se (Reinhold, 1986, n° VI).

Hegel, no entanto, no penúltimo capítulo⁶ da *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, aponta, por sua vez, os equívocos de Reinhold acerca das filosofias dos dois pensadores mencionados, principalmente em relação a Schelling. Ele atribui o engano de Reinhold ao fato de este ter avaliado apenas a introdução do *Sistema do Idealismo Transcendental*, onde se encontra a exposição da sua relação com a totalidade da filosofia e o conceito desta totalidade. Se tivesse investigado melhor o *Sistema* não teria visto ali o contrário do que lá se encontra, como por exemplo, in SW, Bd. III, onde Schelling exprime claramente que só na filosofia transcendental o subjetivo é o primeiro, e não em toda a filosofia, como inverteu Reinhold. Hegel adverte: “não de trata também do puro subjetivo, que é apenas o princípio do idealismo transcendental, mas sim do *sujeito-objeto* subjetivo”.

E quanto à filosofia do próprio Reinhold, Hegel afirma que o *Compêndio da Lógica*, para o qual os *Beiträge* trabalham, não passa de uma *Filosofia elementar* requentada, a qual ele tencionava revigorar bem naquele momento da virada do século. Para Hegel, só para evitar comparações, Reinhold troca o termo “representar” pelo “aplicar” quando se refere à matéria relacionada à forma, mas que na verdade não se trata de conceitos diferentes. Ademais, seu método por meio da análise da aplicação do pensar enquanto pensar, embora fosse exposto das alturas, apresenta falhas e não cumpre o que promete: a abstração do elemento subjetivo da intuição transcendental para a contemplação do ato puro e encontrar, assim, o verdadeiro originário com o verdadeiro, e o verdadeiro através do verdadeiro originário.

O conhecimento lógico, quando procede realmente em direção à razão, deve ter como resultado o aniquilamento na razão, diz Hegel. Na aplicação do pensar de Reinhold, de fato a antinomia acontece na reiteração infinita, mas de modo inconsciente e não reconhecido, pois o pensar, a sua aplicação e a sua matéria coexistem pacificamente. Por isso, diz Hegel:

⁶ “Acerca do Ponto de Vista de Reinhold e a Filosofia”.

O pensar, como faculdade da unidade abstrata, tal como o conhecimento, são meramente formais, e toda a fundamentação deve ser apenas problemática e hipotética, até que, com o tempo, ao progredir no problemático e no hipotético, se choque com o verdadeiro originário da verdade, e com o verdadeiro por meio do verdadeiro originário. Mas, por um lado, isto é impossível, pois de uma absoluta formalidade não se pode atingir nenhuma materialidade (ambas são absolutamente opostas), nem, muito menos, uma síntese absoluta, que deve ser mais do que um mero encaixe; por outro lado, nada se fundamentou, em geral, com algo de hipotético e de problemático. Ou, então, o conhecimento relacionado com o absoluto, torna-se uma identidade do sujeito e do objeto, do pensar e da matéria, e, assim, não é mais formal, surgiu um saber maçante, e, uma vez mais, a fundamentação antes do saber não foi conseguida. À angústia de entrar no saber nada resta senão o consolo do seu amor e da sua crença e a sua tendência fixa para analisar, metodologizar e narrar (Hegel, 1986, p. 189).

É justo lembrar que Hegel pode estar certo quando diz que Reinhold deveria ter se detido mais pormenorizadamente nos textos de Schelling antes de fazer sua crítica, mas será que não seria justo também Hegel ter feito o mesmo em relação a Reinhold? Devemos, por fidelidade ao nosso texto, registrar o que Carlos Morujão observa na introdução da edição portuguesa da *Differenzschrift*. Lá ele diz que, segundo Pöggeler (Pöggeler, 1993, p. 131 *et seq.*), Hegel, nesta obra, ocupa-se quase exclusivamente da primeira parte dos *Beiträge*⁷, publicada em três de janeiro de 1801, mencionando apenas uma vez a segunda parte, publicada por ocasião da *Ostermesse*, no final de abril desse mesmo ano. Ora, é justamente nesta segunda parte que Reinhold defenderá que a filosofia de Schelling não é apenas um desenvolvimento do ponto de vista de Fichte, mas representa uma nova posição filosófica.

No final de seu trajeto filosófico, Reinhold trabalhou no desenvolvimento de uma filosofia da linguagem, na qual tentou determinar o papel desta na mediação entre pensamento e realidade. E, diante de tudo o que veio depois dele no itinerário

⁷ *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*, Heft 1–3 (1801), Heft 4 (1802), Heft 5–6 (1803).

filosófico, podemos afirmar que seus pensamentos não eram equivocados pelo fato de oscilar o tempo todo, ao contrário, isso demonstra a disposição deste pensador em refletir sempre os novos conceitos, uma disposição que, a nosso ver, vai ao encontro da dinâmica da própria filosofia.

Referências

CASSIRER, Ernest. *El Problema Del Conocimiento En La Filosofia Y En La Ciencia Modernas*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

FICHTE, Johann G. *Reseña de Enesidemo*, prólogo. Notas e Trad. Virginia Elena López Dominguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Libros Hiperión, 1982.

FICHTE, Johann G. *Doutrina-da-ciência de 1794*, seleção de textos. Notas e Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Coleção Os Pensadores).

HARTMANN, Nicolai *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Segunda edição. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1983.

HEGEL, Georg W. F. *La Différence entre les Systémes Philosophiques de Fichte et de Schelling*. Apres. e Trad. Bernard Gilson. Paris: J. Vrin, 1986.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hege*. London: Harvard University Press, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1998.

KLEMMT, Alfred. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealism*. Hamburg: Felix Meiner, 1958.

PÖGGELER, Otto *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1993.

REINHOLD, Karl I. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

REINHOLD, Karl I. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Band I. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

REINHOLD, Karl I. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

REINHOLD, Karl I. *Extraits des Eléments D'un Tableau de la Philosophie au Début du XIX^{ème} Siècle*, Premier cahier, in *La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling*. Apres. e Trad. Bernard Gilson. Paris: J. Vrin, 1986.

REINHOLD, Karl I. *Philosophie Élémentaire*, por François-Xavier Chenet. Paris: J. Vrin, 1989.

REINHOLD, Karl I. *Le principe de conscience*, por Jean-François Goubet. Paris: L'Harmattan, 1999.

ROEHR, Sabine. *A Primer on German Enlightenment*, with a Translation of Karl Leonhard Reinhold's *The Fundamental Concepts and Principles of Ethics*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1995.

SCHULZE, Gottlob, E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hamburg: Herausgeben von Manfred Frank, Felix Meiner Verlag, 1996.

SCHULZE, Gottlob E. *Énésidème ou sur les fondements de La philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. Vrin, 2007.

SELLING, Magnus. *Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie*. Uppsala: Lundquistska Bokhandeln, 1938.

Artigo recebido em 21/12/2014, aprovado em 12/02/2015