

Reflexão e primado prático no subsolo da filosofia transcendental: Fichte leitor da terceira *Crítica*

[*Reflection and practical primacy in the underground of transcendental philosophy: Fichte's reading of the Third Critique*]

João Cunha

Universidade Federal de Lavras (Lavras, Brasil), orcid.org/0000-0002-8074-1276

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90914

“Assim, a doutrina-da-ciência não tão simplesmente a regra, mas é ao mesmo tempo o cálculo” (SW I, 75).

Resumo

A herança kantiana no pensamento de Fichte é tão certa quanto obscura: se não há a menor sombra de dúvida quanto ao fato de *que* diversos aspectos conceituais da filosofia transcendental estão presentes em seus mais diversos textos; o *modo* pelo qual o autor da *Doutrina-da-ciência* se apropria deles é objeto das mais diversas interpretações. Dentre as três *Críticas*, a literatura costuma – com boas razões – acentuar o papel da primeira delas a partir do intenso debate em torno da “coisa-em-si”; por outro lado, também se reconhece o papel do “primado prático” oriundo da segunda – muito embora, nesse caso, quase como corolário do tema anterior (com, pelo menos uma honrosa exceção, M. Gueroult). No que se segue, defenderei uma hipótese na contracorrente destas duas vias, tentando mostrar que a *Crítica do Juízo* desempenha um papel absolutamente estratégico nessa relação subversiva, particularmente, com a chave fornecida pela tópica da reflexão.

Palavras-chave: Kant; Fichte; faculdade de julgar; juízo reflexionante; primado prático.

Abstract

The Kantian heritage in Fichte's thought is as certain as it is obscure: if there is not the slightest shadow of doubt about the fact that various conceptual aspects of transcendental philosophy are present in his most diverse texts, the way in which the author of the *Doctrine of Science* appropriates them is subject to the most diverse interpretations. Among the three *Critiques*, the literature usually - with good reason - emphasizes the role of the First of them based on the intense debate around the “thing-in-itself”; on the other hand, the role of the “practical primacy” arising from the Second Critique is also recognized - although, in this case, almost as a corollary of the previous theme (with, at least one honourable exception, M. Gueroult). In what follows, I will defend a hypothesis in the countercurrent of these two paths, trying to show that Critique of Judgment plays an absolutely strategic role in this subversive relation, particularly, with the key provided by the topic of reflection.

Keywords: Kant; Fichte; power of judgment; reflective judgment; practical primacy

1. Estado da questão

Não é de hoje que a literatura especializada salienta a influência decisiva que o projeto crítico kantiano exerceu sobre a elaboração filosófica de Fichte – particularmente, durante os primeiros anos de sua carreira intelectual em Iena –, no entanto, a bem da verdade, podemos perceber que esse consenso é bastante magro tão logo examinemos mais de perto a questão. E o principal motivo para isso se deve ao fato de que, para delimitar o cenário no qual essa influência se deu e, desse modo, medir a distância ou a proximidade entre a *filosofia Crítica* e a *Doutrina-da-ciência*, é preciso considerar um amplo e complexo debate filosófico, político e religioso em torno da recepção da filosofia transcendental. Desde então, embora saibamos que Fichte tenha feito uma leitura direita das três *Críticas* de Kant, não podemos ignorar que essa leitura foi atravessada por interpretações conflitantes que se armavam a partir de uma disputa de fundo em torno da *Aufklärung*. Em outras palavras, a elaboração da *Doutrina-da-ciência* só pode ser adequadamente compreendida à luz e nos interstícios da interlocução que Fichte manteve, direta ou indiretamente, com Jacobi, Reinhold, Maimon e Schulze – para citar os principais nomes¹.

Grosso modo, podemos dizer que a referida influência perpassa questões e posições filosóficas concernentes às três *Críticas* em conjunto: a começar pelo debate oriundo da primeira delas em torno da “coisa-em-si”; passando pela concepção de liberdade como autonomia da segunda (bem como, e principalmente, do “primado prático” que a acompanha); e, enfim, chegando à tópica da “reflexão” da terceira – sem contar, claro, os diversos aspectos mais “doutrinários” (e pontuais) acerca do direito, da moral, da religião etc. Muito embora, circunstancialmente, Fichte tenha tomado conhecimento das *Críticas* na ordem cronológica em que foram publicadas, nem por isso deve-se supor uma espécie de incorporação *sucessiva* delas, muito menos, que ele tenha comportadamente repetido a ordem cronológica das *Críticas* na *Doutrina-da-ciência*; o que torna, *prima facie*, plausível a suposição de que última delas esteve no horizonte de sua elaboração filosófica desde as formulações mais seminais de seu projeto².

Numa formulação esquemática, eu diria que a *Doutrina-da-ciência* pretendeu estabelecer a tese do *primado prático* a partir da tópica da *reflexão* e, com isso, dissolver a querela em torno da “coisa-em-si”; ou melhor, dito curto e grosso, se a *Crítica da razão prática* (CRPr) ofereceu o “conteúdo” central do projeto filosófico inicial de Fichte, a *Crítica da faculdade de julgar* (KdU) lhe indicou um “método” para levá-lo a cabo; e, por essa via, reconfigurar os parâmetros que a *Crítica da razão pura* (CRP) havia estabelecido para o exercício teórico da razão e cuja legitimação envolvia sua necessária limitação – reconfiguração que, aos olhos do próprio Fichte, permitiria dissolver as objeções em torno da “coisa-em-si”. Eis a **hipótese** geral que irei explorar neste trabalho, a partir da qual abordarei a questão de fundo que o motivou, aquela acerca de uma possível herança deixada pela terceira *Crítica* para o projeto filosófico que Fichte orgulhosamente batizou de *Doutrina-da-ciência*.

2. A boa nova da *Crítica da razão prática*

Algumas cartas em especial, datadas entre setembro e dezembro de 1790, dão testemunho do entusiasmo de Fichte pela segunda *Crítica* e o motivo principal para tanto estava na concepção

1 Dentre os mais diversos trabalhos que insistem nessa tese geral, são significativos os seguintes exemplos: Beiser (2000, pp. 18-36; 2002, pp. 217-239); Förster (2012, pp. 153-176); Zöllner (2013); W. Martin (2016, pp. 7-37) Sobre as origens mais remotas da disputa em torno da *Aufklärung*, especificamente em relação à Jacobi e com destaque para aspectos que terão desdobramentos importantes em Fichte, cf. F. Beiser (1987, pp. 44-91).

2 Ademais, suas leituras se deram, pela proximidade espantosa entre elas, de maneira algo vertiginosa, e na seguinte sequência: *Crítica da razão pura* em julho de 1790, *Crítica da razão prática* em setembro do mesmo ano e a *Crítica do Juízo* em janeiro de 1791 (Léon, 1922, p.82, p.91).

de liberdade como autodeterminação, ou autonomia, que ele encontra nela. Pois, se com a CRP Kant já havia limitado as pretensões do uso teórico da razão “para dar lugar à fé”³, é apenas com a idéia de *autonomia* que a filosofia transcendental passa a admitir um “conhecimento prático” da liberdade⁴; e, através dele, afasta-se de um “sistema da necessidade” – a expressão é de Fichte – em nome do primado prático. Doravante, a oposição entre *crítica* e *dogmatismo*, estabelecida pelo próprio Kant (CRP B xxxv) – mas que, depois, será cada vez mais intensamente mobilizada pelos defensores de sua filosofia – assume em Fichte um sentido primordialmente vinculado ao “primado prático”. E sua publicação inaugural sobre a relação entre filosofia crítica e religião revelada dá testemunho da direção que seu projeto filosófico, muito em função disso, tomaria nos próximos anos.

Trata-se do *Ensaio de uma crítica de toda revelação* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*; Fichte, SW, V, pp. 9-174) cuja importância, sabidamente, foi decisiva para o início da vida profissional de Fichte. Em primeiro lugar, pelo fato de que, convertido ao kantismo pela leitura das *Críticas*, Fichte anseia conhecer pessoalmente o grande filósofo de Königsberg e, depois de certa insistência, acaba por se encontrar com Kant, pela primeira vez, em 4 de julho de 1791. A despeito da impressão de certa indiferença da parte desse último, Fichte mantém seu ânimo e entusiasmo pelo autor da filosofia transcendental e começa a trabalhar intensamente na redação do referido ensaio (aproximadamente, desde 13 de julho); e, desejoso de saber qual seria a opinião do próprio Kant sobre seu trabalho, envia-lhe o manuscrito, conseguindo agendar uma segunda visita para 23 de agosto. A boa impressão que seu texto causou em Kant fez com que este último recomendasse o ensaio ao seu próprio editor, que veio a publicá-lo anonimamente (por estratégia editorial ou por mero descuido?) – fato que, imediatamente, Kant quis esclarecer publicamente – por volta de abril do ano seguinte, na “páscoa de 1792”. Seja como for, com essa publicação, Fichte recebeu um reconhecimento notável e meteórico, e cuja repercussão contribuiu em muito para sua indicação ao posto de professor em Iena, substituindo, ninguém mais, ninguém menos, do que Karl L. Reinhold – então, o mais reputado kantiano no meio acadêmico prussiano (Goddard, 1988, pp. 7-32; Förter, 2012, pp.174-176).

Quanto ao teor, o argumento geral deste *Ensaio* pode ser caracterizado como uma tentativa de fundação filosófica e crítica da religião revelada por meio de uma dedução da noção de *revelação* a partir de princípios da razão prática (Goddard, 1998, p.12). Assim, o entusiasmo de Fichte pela CRP^r pode ser atestado, para além de diversas cartas nessa direção⁵, também, e principalmente,

3 No contexto do Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, esta afirmação vem acompanhada pelos esclarecimentos de Kant sobre “utilidade positiva” da *Crítica*, resultante do trabalho “negativo” de limitação das pretensões do uso cognitivo da razão, deixando, assim, campo aberto para seu uso prático legítimo (B xxx).

4 Na verdade, em certo sentido, pode-se encontrar a noção de “autonomia” (mas não a palavra) já no Cânon da primeira *Crítica*, particularmente, através da ideia de “autodeterminação”: no arbítrio humano, diz Kant, habita “uma faculdade de determinar-se por si mesmo (ein Vermögen von selbst zu bestimmen), independentemente da necessitação (Nötigung) por impulsos sensíveis” (CRP A 534 / B 562). Porém, mesmo que a sensibilidade não lhe imponha necessariamente uma ação, ainda sim, tal arbítrio só pode se exercer como “autodeterminação” sob a condição de que a idéia de moralidade opere como “mola propulsora” (Triebfeder) para ele; e isso se dá através das ideias de Deus e de um mundo (futuro) ainda invisível, mas esperado pelos agentes (CRP A 813 / B 841). Por outro lado, a concepção de liberdade da segunda *Crítica*, radicaliza, por assim dizer, essa autodeterminação no sentido de dispensar o recurso a uma “mola propulsora”, em favor tão-somente de um motivo para ação verdadeiramente moral – e, talvez por conta disso, Kant tenha passado a designá-la como “autonomia”. Claro que tudo isso é bastante controverso, mas, de todo modo, quanto ao que interessa para a apropriação de Fichte, não pode haver dúvida quanto ao fato de que, apenas com a FMC e CRP^r, Kant passará a falar de “conhecimento prático” em sentido próprio. Pois, ainda que ele utilize, pelo menos uma vez, a expressão “praktischen Erkenntnis”, seu contexto é aquele do Prefácio à segunda edição da CRP (B xxi), cuja principal tese incide, precisamente, sobre a distinção entre o que se pode conhecer através do uso teórico da razão e o que se pode pensar em seu uso prático; de modo que, o emprego dessa expressão, em princípio, deve-se muito mais a certa oscilação no vocabulário do que uma indicação conceitual mais precisa. Num artigo sobre o problema da fundamentação racional da liberdade (Almeida, 1997, pp. 175-202).

5 Um bom exemplo do que a correspondência do período revela sobre o impacto que a leitura da segunda *Crítica* teve em Fichte é sua declaração, na carta de agosto-setembro de 1790 ao editor Weissshuhn: “Eu vivo num mundo novo, desde que li a *Crítica da razão prática*. Proposições que eu acreditava serem inabaláveis me são derrubadas; coisas que eu acreditava que não poderiam me ser provadas – por exemplo, conceito de liberdade

por este *Ensaio*. Em função de meus objetivos, irei destacar apenas três aspectos dele: (a) sua diretriz geral, como “dedução”; (b) o modo como Fichte aproxima as noções de espontaneidade e autonomia; e, por fim, (c) o fato de que, *aqui*, a compatibilização entre razão teórica e razão prática é tributária do interesse prático **na ação moral** – cujo corolário é a postulação prática.

(a) Quanto ao primeiro ponto, Fichte parte da constatação empírica de que:

Em todas as nações, desde que tenham se elevado do estado de completa barbárie até aquele da sociabilidade, encontramos crenças sobre uma comunicação recíproca entre seres superiores e os seres humanos, tradições que afirmam a inspiração e influência sobrenaturais da divindade nos mortais; numa palavra, encontramos reincidentemente o conceito de **revelação** [*Offenbarung*], aqui, de modo mais bruto, ali, mais sutilmente, malgrado tudo, universal (Fichte, *SW*, V, p.15).

Uma “constatação”, como sublinha o texto de Fichte, que também funciona como uma caracterização preliminar e aproximada da noção central do *Ensaio* que é aquela de *revelação*. Muito embora, não se trate ainda de uma *definição* propriamente e isso por duas ordens de razões: seja por conta da lição kantiana de que uma generalidade *empírica* não é em si mesma uma universalidade, *de jure*, pois não é acompanhada pela constatação correlata de sua necessidade; mas também, na medida em que o sentido filosófico de um conceito deverá resultar da argumentação ainda por vir, pois, seus traços constitutivos devem ser estabelecidos a partir e a cada passo da própria “dedução”. Em outras palavras, se a noção *religiosa* de revelação tiver legitimidade *filosófica*, ela deve ser estabelecida, exclusivamente, por meio de uma “dedução”, então o espectro religioso da noção serve mais como ponto de partida e menos como ponto de chegada; cabe apenas à investigação filosófica estabelecer paulatina e dedutivamente as notas características que podem lhe conferir um valor racional.

Por outro lado, o estatuto provisório ou pré-filosófico desta constatação não enfraquece a argumentação do *Ensaio*, uma vez que, a rigor, não faz parte da dedução que se seguirá, e nem interfere nessa última de modo decisivo; sua função preliminar diz respeito apenas ao estabelecimento do *problema*⁶. É precisamente isso que Fichte indica, sem muitos detalhes, quando sustenta que, por conta daquela sua “universalidade” (eu acrescentaria, *empírica*) que, supostamente, pode ser constatada, o conceito de *revelação* merece consideração por uma filosofia profunda (*gründlichen Philosophie*); i.e., uma filosofia que não negligencia, ou esconde, os problemas com os quais se depara e, assim, tentará rastrear a origem, pretensões e prerrogativas desse conceito. Para tanto, como inquirição filosófica, “deve partir de princípios *a priori*” e, nesse caso, daqueles da razão prática. Numa palavra, da constatação de um *fato* empírico (supostamente universal), impõe-se a exigência filosófica de uma investigação *dedutiva* sobre seus títulos, ou melhor, uma legitimação transcendental sobre eles.

Insisti neste primeiro ponto para, mais tarde, utilizarmos dele como um termo de comparação quanto ao “modo de exposição” que será adotado por Fichte na *Grundlage* e, nesse caso, ficará mais patente como a *KdU* exerceu um papel importante, particularmente, por meio da tópica da *reflexão* que ela introduz no sistema *Crítico*. Em outras palavras, a *forma* expositiva empregada por Fichte nestes textos iniciais sofrerá uma mutação crucial diretamente vinculada a uma nova concepção acerca do *conteúdo* dos conceitos filosóficos; e esse duplo aspecto é, precisamente, como defenderei aqui, a marca mais profunda deixada pela *Crítica do Juízo* na *Doutrina-da-ciência*, determinando a direção dessa transformação.

(b) Depois de justificar a questão acerca da *revelação* religiosa como legítimo problema filosófico, o passo seguinte de Fichte (§ 2) será o de esclarecer os princípios que nortearão sua tarefa dedutiva e, dentre eles, primeiramente, aquele pelo qual irá definir a faculdade de

absoluta, de dever etc. – me são provadas; e com isso eu só me sinto ainda mais contente. É inconcebível quão respeito à humanidade, quão força tal sistema nos fornece” (Fichte, *GA* III/1: 167).

⁶ Fichte se valerá do vocabulário lógico de Kant para escalonar as três modalidades (problemático, assertórico e apodítico) da noção de revelação que, segundo ele, constituem graus cada vez mais elevados do sentimento de respeito pela lei moral (Fichte, *SW*, V, 26-27).

desejar (*Begehrungsvermögen*). A possibilidade de um uso prático da razão – diria Kant – depende da capacidade de se produzir uma representação – comentário de Fichte (*Ibidem*, p.16) – através da **espontaneidade** absoluta do sujeito racional; na medida em que essa última está pressuposta na gênese do *uso teórico* da razão (ou, mais precisamente, do entendimento), percebe-se como desde a recepção mais originária das *Críticas*, Fichte já se mostra inclinado a uma leitura *unificada* delas – mesmo antes, portanto, de incorporar o debate que tornou urgente a busca por um *princípio* de unidade para a filosofia transcendental (voltaremos a isso, em breve). Ora, percebe-se um enredo, por assim dizer, familiar à concepção de autonomia própria à segunda *Crítica*, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de causar certo estranhamento, e isso muito em função dessa aproximação entre faculdade de desejar e espontaneidade; à primeira vista, portanto, desde a segunda página publicada, Fichte já começava embaralhar as cartas do kantismo – mas, neste caso, com a aprovação de Kant.

De toda maneira, a manobra de Fichte neste *Ensaio* não é, de todo, estranha às *Críticas*, pois, no *Cânon* da razão pura encontramos a mesma aproximação entre as noções de liberdade e espontaneidade; embora, naquele contexto, a primeira não se reduza à segunda, pois essa última, a espontaneidade, indica **um** dos sentidos atribuídos à liberdade, o sentido *positivo*, mas não o *negativo* (CRP A 533 / B 561). Portanto, a estranheza à qual me referia não diz respeito exatamente à aproximação entre liberdade e espontaneidade, quanto a isso podemos dizer que Fichte é fiel à *letra* da filosofia kantiana. Ela tem outra origem, a saber, o fato de que Fichte declaradamente sustenta que os *princípios* de sua dedução serão, precisamente, aqueles da “razão prática”, assim, diz ele: se essa investigação pretende ser filosófica, ela “deve partir princípios *a priori*, precisamente daqueles da razão prática” (Fichte, SW, V, p. 15). A significação a ser atribuída à “razão prática” aqui é evidenciada páginas adiante quando, depois de ter estabelecido uma concepção da “faculdade de desejar”, nos termos já indicados, ele desafia o leitor que desconfiar de suas análises a compará-las com os argumentos “que se encontram na *Crítica da razão prática*” (Fichte, SW, V, p. 34).

Acontece que, mesmo concedendo a Fichte o direito em aproximar duas noções, liberdade e espontaneidade, com base no próprio texto do *Cânon* da razão pura, é, no mínimo, curioso que ele passe ao largo das diferenças significativas entre a primeira e a segunda *Crítica*. Mesmo que se lhe conceda a prerrogativa do *filósofo*, não lhe exigindo, portanto, aquela atitude pautada pelas regras com as quais viemos a definir, de certo modo (e não sem considerável controvérsia), o *historiador* da filosofia. Uma vez que essa *aproximação*, em princípio, “inofensiva” irá resultar numa *sobreposição* futura bem mais conforme ao *espírito* do que à *letra* das *Críticas*, ocasião a partir da qual Kant irá decretar o divórcio entre a *Filosofia transcendental* e a *Doutrina-da-ciência*. Instigado a declarar publicamente sua apreciação sobre a *Grundlage*, Kant será absolutamente taxativo em desautorizar o então professor da cadeira de “filosofia crítica” em Iena a falar *em nome* da filosofia kantiana, pois, “com olhos voltados para a escolástica”, a obra de Fichte não seria mais do que uma “uma lógica pura”.

Seja como for, é no *Ensaio* sobre a religião revelada que encontramos a primeira indicação sobre o desentendimento futuro entre Kant e Fichte, mas não deste para com aquele (pois, para seu autor, a *W-L* sempre foi, e nunca deixou de ser, a *mesma* doutrina da filosofia kantiana). Contribuiu como um fator primordial para isso o modo como Fichte acentua o “primado prático” ao longo da elaboração inicial de seu projeto filosófico, e sua primeira formulação foi, precisamente, aquela que vimos acima entre autodeterminação (ou autonomia) e espontaneidade. Por outro lado, se nos desviamos do *Ensaio* para lembrar alguns aspectos do desentendimento de Kant com a *Grundlage*, foi por considerar estratégico antecipar o nó que a *KdU* representa na ligação entre a *W-L* e a filosofia *Crítica*. Assim, o que inicialmente consiste numa aproximação atestada pelo *Cânon* da razão pura, resultará (em 1794-5) numa alteração na concepção de liberdade como autodeterminação prática e espontaneidade judicativa, uma espécie de operador transcendental pelo qual Fichte pretenderá garantir a articulação orgânica entre os diversos registros conceituais, teóricos e práticos, pertinentes à filosofia. O principal instrumento para essa operação será uma noção de *reflexão* diretamente

vinculada à terceira *Crítica*.

Uma última consideração sobre isso, antes de retomar o fio argumentativo do *Ensaio*, a aproximação entre espontaneidade e autonomia, no limite, consiste numa aproximação entre duas noções originalmente apartadas por aquele abismo de que falará Kant na Introdução (publicada) à *Crítica do Juízo*, entre a legislação pelo conceito de natureza e aquela pelo conceito de liberdade – como teremos oportunidade de ver depois. Consoante a isso, essa “aproximação” seria um modo ainda **irrefletido** de lidar com o problema da *unidade sistemática*. Espero que esse “longo desvio” tenha alcançado êxito em antecipar algo da orientação geral da relação entre *W-L* e *KdU* e, assim, possa ter oferecido alguns elementos preparatórios para a abordagem mais direta que virá na parte final deste trabalho. Cabe agora voltar ao enredo do *Ensaio* para a consideração do último aspecto mencionada anteriormente.

(c) Depois de diversas mediações ao longo do § 2, mostrando a contradição entre nossa limitação sensível e o mandamento de uma lei pura (representação “pura”), própria à ideia mesma de liberdade no sentido da *espontaneidade* absoluta, e não do arbítrio empírico e condicionado etc. (Fichte, *SW*, V, pp. 16-17; p.26; pp.32-33), enfim, o § 3 dá início à dedução propriamente dita da “religião em geral”; o resultado desse percurso é o estabelecimento do postulado da existência de Deus (*ibidem*, pp.39-40). A legitimidade do poder legislativo de uma faculdade moral, própria à ideia de liberdade como espontaneidade absoluta – que, por sua vez, é um corolário da consciência de si –, *implica* a capacidade física para a obediência prescrita pela lei (moral). Ora, a natureza está estruturada a partir de leis universais e necessárias que, fundamentalmente, entrelaçam seus eventos numa cadeia causal que, embora não resulte em determinismo, ainda sim não é permeável, direta e integralmente, aos desígnios da vontade humana. Será, pois, preciso *postular* a condição de possibilidade para tanto – ou ainda, será preciso **crer** na existência de Deus. É de se notar que, nessa formulação juvenil, o postulado assume um tom extremado, algo sacerdotal: “A existência de Deus deve, pois, ser admitida tão prontamente quanto se deve admitir uma **lei** moral. **Há** um deus” (Fichte, *SW*, V, p. 40).

Como se vê, foi considerável o entusiasmo de Fichte pela segunda *Crítica*, porém, ainda que o tema do primado prático articule sua estratégia de “dedução” da **revelação**, por meio da postulação da existência de Deus, cumpre resguardar seu sentido preciso aqui: um interesse pela efetividade da ação moral; com base numa lei à determinação livre, como espontaneidade absoluta, a postulação articula aquela exigência com nossa imperfeição. Mas muita água vai passar pelo moinho do autor da futura *Doutrina-da-ciência*.

Seja como for, a “boa nova” trazida pela segunda *Crítica* marcou profundamente Fichte, ainda que sua conversão ao kantismo envolva outros elementos, a possibilidade “dar lugar a fé” abre um horizonte que, qualquer que tenha sido a mutação pela qual passou a ideia de um “sistema da liberdade”, nunca mais deixará de preencher seu céu estrelado e seu coração. Esse impacto, levou Martial Gueroult, valendo-se de declarações da correspondência citada acima, a defender que a *Crítica da razão prática*, e não a *Crítica da razão pura* (como o fora para a *Filosofia elementar* de Reinhold), teria sido a herança kantiana mais decisiva para Fichte (Gueroult, 1930, p.45; pp. 51-61).

3. A “querela da coisa-em-si”

Por outro lado, por mais promissor que o primado prático tenha sido para vincular *crítica* e *revelação*, bem como a ideia de liberdade como autonomia (ou espontaneidade absoluta), nada disso respondia, ou respondia muito pouco, às objeções em torno da coisa-em-si e, quanto a esse aspecto, tão decisivo quanto o diálogo com Reinhold – de quem, aliás, Fichte empresta aquele conceito da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) –, foi o impacto que as objeções de

Maimon à *Crítica da razão pura* tiveram sobre o jovem professor convertido ao kantismo. Em carta ao primeiro, ele declara: “acredito firmemente e estou preparado para demonstrar que, através dele [Maimon], toda a filosofia kantiana, tal como ela foi plenamente entendida, mesmo por você, caiu por terra desde seu fundamento” (Fichte, GA III/2: 275). É notável como Fichte, por volta de 1795, está duplamente convencido: de um lado, assume inteiramente a pertinência da argumentação de Maimon; por outro, a contrapelo e indiretamente, parece também acreditar ter encontrado a solução para a objeção dela oriunda, na medida inversamente proporcional à “demonstração” do caráter demolidor dessas mesmas objeções. Vejamos os caminhos pelos quais Fichte passou para chegar aí.

O cerne das objeções de Maimon incide sobre a dedução transcendental das categorias e sustenta que a pretensão kantiana em legitimar a aplicação dessas últimas ao múltiplo sensível seria obliterada pela heterogeneidade entre a espontaneidade judicativa do entendimento e a passividade receptiva da sensibilidade. E isso na medida em que essa heterogeneidade exigiria considerar que o “dado” – supostamente oriundo de um “fora de nós” – é apenas um “modo-de-surgimento” (*Entstehungsart*) em nós, como representação, e de cuja causa não se poderia ter qualquer consciência (Maimon, 2004, p. 114; p. 224; grifo meu). Desde então, a imaginação não poderia cumprir o papel sintético a ela atribuído pelo Esquematismo e, por isso mesmo, a tarefa da dedução em legitimar a aplicação das categorias à experiência estaria inteiramente comprometida (Franks, 2000, pp.105-110; Gaspar, 2017, pp. 2-3).

O desdobramento mais significativo desta “querela da coisa-em-si” para o projeto filosófico inicial de Fichte foi a inflexão que recebeu através de Schulze, autor do ensaio – publicado anonimamente, em 1792 – *Ensidemo* (Schulze, 1996); com o qual, em defesa do ceticismo e paralelamente às objeções de Maimon, aprofundava o questionamento sobre as “pretensões da Crítica da razão”. A argumentação de Schulze examina a “filosofia crítica” para atacá-la em seus “fundamentos”, tanto em sua forma original pela letra de Kant, quanto na versão que recebera de Reinhold. A resenha de Fichte em resposta a esse ensaio revela um aspecto decisivo para a perspectiva que ele adotará em sua incorporação e re-elaboração das *Críticas*: de um lado, parecia-lhe incontornável a tarefa de oferecer uma defesa da filosofia kantiana, levando a sério, tanto a acurácia, quanto a natureza certa de tais acusações – fosse nos termos de Maimon, fosse naqueles de Schulze (Breazeale, 2014, p.114) –; por outro lado, o êxito na execução dessa tarefa dependeria da estratégia pela qual a pertinência de tais objeções fosse dissolvida em seus próprios termos – ou seja, uma estratégia pela qual se pudesse conceder ao adversário as premissas de seu argumento, mas recusar-lhe as conclusões que pretendia extrair delas.

Trocando em miúdos, Fichte aceita a objeção – já levantada por Maimon, e retomada por Schulze, mas cuja primeira formulação se deve a Jacobi – quanto ao caráter paradoxal da noção de coisa-em-si como origem dos fenômenos. E isso na medida em que seria preciso admiti-la como “causa” de nossas afecções, ou melhor, no “fundamento” das *aparições fenomênicas* que constituem a “matéria” de todas as nossas representações, muito embora, paradoxalmente, a própria *Crítica* proíba que se faça um uso *não fenomênico* das categorias em geral e, por conseguinte, da categoria específica de causa. Em outras palavras, ou a coisa-em-si não é *causa* (sob o preceito restritivo de aplicação das categorias aos *fenômenos*), ou não pode ser diferenciada dos fenômenos (um evento *fenomênico* ao qual se pode aplicar a categoria de *causa*), cuja origem, supostamente, deveria explicar (como aquilo de quê os fenômenos são a *aparição*). Paralelamente, Fichte também aceita, pelo menos em certo sentido, uma segunda objeção – essa especificamente formulada por Schulze – segundo a qual a tentativa de superação desse paradoxo através do “princípio da consciência”, formulado por Reinhold⁷, também padece de inconsistência; basicamente, pelo fato de que, como proposição, esse

7 O “princípio da consciência” é formulado por Reinhold em 1790 nos seguintes termos “Na consciência, é pelo sujeito que a representação é distinguida de, e relacionada a sujeito e objeto.” (Reinhold, 2003, p.114-115). Para uma interpretação erudita e acurada, mostrando alguns dos principais desdobramentos do “fato da consciência”

princípio deve estar submetido ao princípio de não contradição e, nessa condição, não pode ser instituído como um princípio absolutamente *primeiro* (Förster, 2012, pp. 156-158; Fracalossi, 2019, pp. 2-5)⁸.

Dizer que Fichte aceita *em certo sentido* essas objeções significa dizer que ele incorpora das críticas de Schulze a constatação de que o verdadeiro princípio deve estar “além” (ou “acima”) da relação entre representação e representado, que Reinhold pretendia extrair analiticamente do “fato da consciência” (*Faktum des Bewußtseins*). O que não impediu Fichte, porém, *recusar* o argumento pelo qual Schulze alcança esse resultado, pois, diz ele, não é por estar submetido ao princípio de não contradição (*Regel der Beurtheilung*) que o *Satz der Bewußtsein* de Reinhold perderia o estatuto de *Grundsatz*; afinal, estar *sob a regência* de uma regra lógica formal (*unter als einem Gesetze*) não é *estar sob* um princípio (*unter einem Grundsatz*) de validade real⁹. Uma boa medida do quanto (e como) Fichte, de fato, respeita sobremaneira essa linha de objeções (Jacobi-Maimon-Schulze), encontra-se numa nota à primeira versão da Doutrina-da-ciência, publicada entre 1794-1795. Contrapondo a filosofia crítica à dogmática, ele distingue duas formas de dogmatismo, um “pré-crítico” e outro “crítico”, para ressaltar os méritos do segundo frente ao disparate do primeiro:

O ceticismo, assim como foi determinado acima, não seria um sistema (...) e é inteiramente contrário à razão. (...) Até agora jamais alguém levou a sério um tal cético. Algo outro é o ceticismo crítico, o de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que revela a insuficiência dos fundamentos apresentados até agora [leia-se, por Kant e por Reinhold] e justamente através disso **indica onde encontrar** fundamentos mais consistentes. Através dele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, seguramente na **forma** – e conhece mal os interesses da ciência quem recusa ao cético perspicaz a consideração que lhe é devida (Fichte, SW, I, p. 120; trad. p.60; grifos meus)¹⁰.

Como se pode ver, Fichte não só *aceita* como pertinente e incontornável essa linha de objeções, mas também elogia sua contribuição para um projeto filosófico, como a *Doutrina-da-ciência*, que pretende estabelecer os fundamentos sistemáticos do saber. Por conseguinte, *em certo sentido*, ele foi buscar junto a essas objeções a **forma** pela qual poderia ter êxito em elevar a filosofia transcendental ao patamar de uma “ciência”, ou melhor, de uma “Doutrina-da-ciência”.

Assim, o tom da *Resenha* de Fichte ao *Enesidemo* é bastante ambíguo e não seria exagero dizer que, a despeito da insistência com que ele se apresenta como defensor da filosofia crítica, o texto revela um “acordo substancial com algumas das objeções mais fundamentais de Schulze”; razão pela qual, ele se viu obrigado a rever sua aliança com a filosofia kantiana e, para tanto, foi levado a estabelecer a distinção entre o *espírito* e a *letra* dessa filosofia (Breazeale, 2014, p.114-116).

Seja como for, a inserção de Fichte na “querela da coisa-em-si” tem servido aos mais diversos intérpretes como justificativa suficiente para medir a influência do pensamento kantiano na gestação inicial de sua filosofia a partir da primeira *Crítica* – ao contrário, por

(*Faktum*; *Tatsache*), em correlação ao “princípio da consciência” em Reinhold, cf. Fabbianelli (2003, pp. xx-xxv).

⁸ Essa é a primeira e mais fundamental objeção de Schulze à Reinhold, seguida de pelo menos mais duas outras: o “princípio” em questão contém noções (distinguir [*Unterscheiden*] e relacionar [*Beziehen*]) que estão pressupostas para a compreensão de seu enunciado (o que revelaria, portanto, seu caráter secundário ou dependente, chocando-se frontalmente com seu pretense estatuto originário); além disso, segundo Schulze, tal princípio não seria uma proposição analítica e a priori, como pretende Reinhold.

⁹ A distinção entre validade formal e validade real reverbera aquela estabelecida pela primeira *Crítica* entre condições formais e condições materiais do conhecimento (B 189-191, B 268, B 302), mas também, como salienta explicitamente Fichte, a diferença estabelecida pelo próprio Reinhold em seu *Fundamentalschrift* (1791) entre o elemento material (“fato da consciência”) e o elemento formal (“princípio da consciência”) na fundação do saber filosófico.

¹⁰ Num fragmento avulso e sem título, cuja data provável, segundo a edição da academia, é abril de 1795, Fichte repete o mesmo acorde: “Quem quer que ainda não tenha entendido Hume, Enesidemo (no que ele está certo) e Maimon, ou não tenha dado o devido crédito aos problemas colocados por eles, de forma alguma está preparado para a doutrina-da-ciência: pois essa responde a questões, das quais, tal pessoa nem sequer suspeita; e cuida de ferimentos que a última nunca sofreu” (GA/II. 3: 389).

exemplo, da tese de M. Gueroult aludida acima, pela qual, a segunda *Crítica* teria sido a herança kantiana mais decisiva para Fichte. Um bom exemplo desse perfil de interpretação, que privilegia o papel da primeira *Crítica* para a elaboração conceitual da doutrina-da-ciência, pode ser encontrado em Frederick Beiser (2002, pp.217-235). Uma consideração de sua leitura, mesmo que circunscrita, servirá como contraponto às análises que irei apresentar logo depois em defesa da hipótese formulada na abertura deste trabalho, notadamente, no que concerne à presença da *Crítica do juízo* na *Doutrina-da-ciência*.

4. Contraponto: primado prático e escândalo teórico

O exemplo de Frederick Beiser será proveitoso, não apenas pelo amplo reconhecimento de sua obra – e, portanto, da penetração de sua interpretação, particularmente, nos comentários em língua inglesa –, mas, sobretudo, pelo fato de que, ao acentuar a importância da primeira *Crítica* para a gênese da *Doutrina-da-ciência*, ele interpreta o primado prático em Fichte como um desvio significativo (de fato, uma “ruptura”, ou mesmo, uma completa distorção) em relação ao sentido dessa tópica em Kant. Uma análise de sua posição permitirá, a contrapelo, delimitar melhor minha afirmação inicial sobre o que, a meu ver, é a influência mais marcante das três *Críticas* sobre Fichte; a saber, a tópica da reflexão própria à *Crítica do Juízo*.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que F. Beiser não afirma *textualmente* a tese que estou atribuindo à sua interpretação, i.e., uma reconstrução da gênese da *Doutrina-da-ciência* concentrada nos temas e questões majoritariamente oriundos da *Crítica da razão pura* e, em especial, a partir do que tenho chamado “querela da coisa-em-si”. Porém, parece-me inegável que, no conjunto da reconstrução que faz da filosofia de Fichte (Beiser, 2002, Parte II, pp. 217-345), o volume massivo de análises em torno de aspectos especulativos (ou da “filosofia teórica”), e que orbitam a nossa “querela da coisa-em-si”, é consideravelmente maior comparado às páginas dedicadas especificamente à “filosofia prática”; e a melhor confirmação deste “desequilíbrio” (na perspectiva aqui em questão apenas), pode ser tomada, exatamente, junto ao tema do primado prático, um subitem do primeiro capítulo (da Parte II, “Fichte and the Subjectivist Tradition”), que não ocupa mais do que três páginas (pp. 232-235).

E este aspecto material reverbera no conteúdo conceitual da interpretação de F. Beiser, pois, e esse é o ponto que mais me interessa agora, sua interpretação do tema parece significativamente sobredeterminada pelo conjunto das análises especulativas. Nesse sentido, F. Beiser afirma:

Fichte estava confiante de que sua dedução transcendental finalmente havia revelado a unidade secreta do sistema kantiano. Com ela, havia unificado os domínios, teórico e prático, da razão, porque teria feito do principal interesse prático da razão – a ação moral – a solução do problema central da razão teórica: a explicação da possibilidade da experiência. A ironia, porém, está no fato de que a estratégia de Fichte também significa uma importante ruptura com Kant, que havia **expressamente interditado qualquer subordinação do entendimento aos interesses práticos da razão**. Kant sempre insistiu que a razão prática não tem poder sobre o entendimento, e que este, por sua vez, **tem completa independência no estabelecimento da experiência** (Beiser, 2008, p.233; grifos meus).

Seguindo a divisão do próprio trecho, mas invertendo sua ordem, comecemos pela segunda parte, i.e., pelas afirmações sobre Kant. Contudo, antes de confrontá-las com as fontes, cabe uma observação preliminar: se for “interditada qualquer **subordinação** do entendimento aos interesses da razão prática”, o que poderia significar um primado prático? Como falar em *primado*, relação de primazia entre duas coisas (nesse caso, de um interesse da razão sobre outro), se não se tratar de

alguma forma de subordinação?

Voltarei a isso em breve, mas, desde logo, gostaria de ressaltar minha convicção de que, quaisquer que possam ser os sentidos do “primado prático”, tanto em Kant, como em Fichte, não me parece razoável que uma noção de “primado” possa excluir – como sustenta Beiser – aquela de “subordinação”. Com a ressalva importante de que uma subordinação *não* implica necessariamente *interferência* ou *usurpação* de funções, arrisquemos um exemplo: o atendimento preferencial aos idosos faz com que o interesse deles nessas situações tenha *primazia* sobre os demais, mas, nem por isso, que *interfiram* ou usurpem interesses alheios; ou ainda, o fato de que o atendimento do avô Manuel tenha primado sobre o meu na fila de atendimento da padaria, resulta apenas no deslocamento do meu atendimento para *depois* do seu, mas, que seu interesse *anteceda* o meu, não implica sua *interferência* no, ou *usurpação* do meu (muito embora, de fato isso ocorra quase sempre, mas seus conselhos ou sugestões se devem a outros fatores alheios ao direito de atendimento preferencial, afinal, sabemos de muitos avôs graciosamente intrrompidos que viveram antes da conquista desse merecido direito). Por simplório, o *causo* serve bem ao propósito de explicitar minha suspeita.

Ademais, ainda preliminarmente, o que se quer dizer ao afirmar que a “razão prática não tem *poder* sobre o entendimento”? Caso signifique que a “razão prática”, em nome de seu interesse, não possa ter a pretensão de exercer a função cognitiva da síntese categorial do entendimento, ou seja, pretender tomar seu lugar, ou exercer *sua função*, então, trata-se mais de um truismo. Afinal, evidentemente, estamos falando de *duas* faculdades distintas – que lidam, respectivamente, com idéias e com conceitos; faculdade dos princípios, faculdade das regras (B 356) etc. –, o que, *per se*, é suficiente para afastar qualquer confusão entre elas. Atribuir tal confusão a Fichte, como faz nosso intérprete, parece-me precipitado, como tentarei mostrar abaixo. Passemos às fontes textuais, como dizia, começando por Kant.

Frederick Beiser apóia as afirmações sobre Kant (do trecho citado) na seguinte passagem da terceira *Crítica*:

A razão só pode ser legisladora *a priori* no âmbito prático; em relação ao conhecimento teórico (da natureza) ela só pode (conhecendo as leis pelo entendimento) extrair conseqüências, por meio de inferências, a partir de leis dadas, as quais, por seu turno, permanecem sempre e tão somente na natureza (*KdU* 174-175; trad. p.75)

Aqui Kant apenas salienta a *diferença* entre os dois usos da “razão” (*lato sensu*), seus respectivos domínios, natureza e liberdade, suas respectivas legislações e, por fim, entre sensível e supra-sensível. Além disso, ressalta que, oposta ao entendimento, a razão (*stricto sensu*) cumpre uma dupla função, além de *legislar* no domínio prático, também acompanha as operações do entendimento, como “faculdade das inferências”. Se for isso, então a passagem não explica o primado prático, propriamente – talvez até o *pressuponha* –; no máximo, ficamos sabendo que Kant, nesse caso, se mantém fiel ao bom senso: *duas* faculdades; *duas* legislações; *dois* interesses etc.

Curiosamente, porém, na sequência desta mesma passagem, Kant oferece algumas indicações importantes, *caso* se queira pensar o tema do primado prático a partir da terceira *Crítica* (como escolheu F. Beiser, ao procurar nela a *fonte* de suas afirmações). Ora, ali Kant afirma que: “O entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes *em um único e mesmo terreno*, sem que uma possa prejudicar a outra.” (grifo meu). E prossegue dizendo que: “o conceito de natureza, ao tornar seus objetos (*Gegenstände*) representáveis na intuição, não os torna como coisas em si mesmas, mas sim como fenômenos, ao passo que o conceito de liberdade, pelo contrário, torna representável em seu objeto (*Objekte*) uma coisa em si mesma, mas não na intuição” (*KdU* 175, trad. 75). E isso para concluir, ainda na mesma página, o fato de que, portanto:

nenhum dos dois [conceitos] pode oferecer um conhecimento teórico de seus objetos (ou mesmo do sujeito pensante) como coisas em si mesmas, o que seria o supra-sensível –

cuja idéia tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência, mas não pode jamais ser ampliada ou elevada a um conhecimento (grifos meus).

Note-se que, às distinções anteriores (citadas por F. Beiser), Kant acrescenta pelo menos três pontos importantes, negligenciadas por ele, para o tema do primado prático: (1) o entendimento e a razão têm duas legislações diferentes *em um único e mesmo terreno*; (2) *nenhum dos dois conceitos, natureza ou liberdade, pode oferecer um conhecimento teórico* de seus objetos como coisas em si mesmas; (3) a idéia do supra-sensível *tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência*. Ora, sendo assim, se a “razão prática não tem poder sobre o entendimento”, no sentido trivial de que ela não pode exercer a função teórico-cognitiva da síntese categorial e judicativa do entendimento, isso não impede que (3) sua idéia do supra-sensível tenha de ser colocada na “base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência”. E o motivo para tanto, *grosso modo*, reside no fato de que essas duas legislações (tanto do entendimento pelo conceito de natureza, quanto a razão prática pelo conceito de liberdade) não operam, por assim dizer, em “dois mundos”, mas (1) em um único e mesmo *terreno*. Por fim, se a “razão prática” não pode usurpar as funções teórico-cognitivas do entendimento e, portanto, não pode *conhecer* a “coisa-em-si”, isso não quer dizer (2) que o entendimento tão-pouco o possa.

Estes três aspectos desembocam, no final das contas, no tema que mais nos interessa aqui. Logo em seguida (KdU 175-176), Kant anuncia a tarefa implicada pelas considerações anteriores:

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, como domínio suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade (grifos meus).

Contrariamente ao que afirma F. Beiser, Kant não parece *interditar*, mas antes, prescrever alguma forma de “subordinação” do entendimento aos interesses práticos da razão, declarando expressamente que, de um lado, o “conceito de liberdade deve (*soll*) tornar efetivos seus fins no mundo sensível”; de outro e nessa medida, que a “natureza *tem de poder ser pensada (muss gedacht werden können)* de modo que a legalidade de sua forma concorde com a possibilidade dos fins práticos”.

Por fim, corrobora minha leitura, a caracterização específica (curiosamente, não mencionada pelo intérprete) que Kant oferece do primado prático, na Dialética da *Crítica da razão prática*, seu lugar natural:

Por primado entre duas coisas ligadas pela razão eu entendo a preeminência de uma delas, ao ser o primeiro fundamento de determinação da ligação com todas as restantes. No significado prático mais estrito, isso significa a preeminência do interesse de uma, na medida em que o interesse das outras está subordinado a ele (o qual não pode ser colocado depois de nenhum outro) (KVP A 215 / 120, trad. 158; grifo meu).

Como se vê, Kant não poderia ser mais claro. Contradizendo a formulação de F. Beiser, afirma expressamente que um *primado* envolve *subordinação*, e isso sem qualquer ameaça de *usurpação* entre poderes; e mais, essa primazia situa o interesse prático no “primeiro fundamento de determinação da ligação” com os outros interesses, a começar, é claro, pelo interesse teórico (a “cada faculdade do ânimo pode-se atribuir um interesse”). E não pode restar qualquer dúvida sobre o sentido desta “subordinação”, na exata medida de que não se trata aqui de um interesse *patológico*,

mesmo que do ponto de vista teórico [da razão pura] a sua capacidade não seja suficiente para estabelecer certas proposições afirmativas, embora também não as contradiga, ela tem de admitir essas mesmas proposições, na medida em que pertencem inseparavelmente

ao interesse prático da razão pura, certamente como uma oferta que lhe é estranha, que não cresce em seu solo, mas que ainda sim é suficientemente certificada, e ela tem, além disso, de buscar compará-las e conectá-las com tudo aquilo que tem em seu poder, enquanto razão especulativa, resignando-se de que não são seus discernimentos, mas sim ampliações de seu uso em um outro ponto de vista, a saber, do ponto de vista prático, que não é de modo algum contrário ao seu interesse, que consiste em restringir a infração especulativa (A 218 / 121; trad. 159-160; os grifos são de Kant).

Afastada a ideia de uma “subordinação” do entendimento pelo uso prático, no sentido trivialmente errôneo como usurpação de um poder legislativo por outro (i.e., uma pretensão descabida da razão prática de, por meio do “conceito de liberdade”, fornecer uma suposta explicação teórica sobre a natureza), resta que: “tem de haver (*muss es*), portanto, um fundamento da unidade do suprassensível, que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito da liberdade contém do ponto de vista prático” (*KdU* 176). E isso pelo fato de que, se o entendimento não pode “exercer qualquer influência” sobre o domínio prático, em contrapartida, “o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis” (*KVpr* 176; trad. 76).

Tudo somado, retomando o fio de nosso contraponto, a caracterização de F. Beiser na passagem que citei acima definitivamente não se coaduna com (na verdade, contradiz) diversas afirmações explícitas de Kant sobre o primado prático. Seja como for, isso não impede, evidentemente, que Fichte tenha feito uma leitura *distorcida* do texto kantiano e, com isso – como defende Beiser – tomado um caminho que, de todo modo, marcaria uma “importante ruptura com Kant”. Voltemos agora à primeira metade da passagem citada.

F. Beiser dizia que Fichte estava confiante por haver “unificado os dois domínios” (teórico e prático) e, para tanto, teria feito “do principal interesse da razão prática – a ação moral – a solução do problema central da razão teórica: a explicação da possibilidade da experiência”. Analogamente, também nesse caso, parece-me insustentável sua leitura: seja porque a noção de “ação moral” não recobre o sentido que Fichte atribui ao “primado prático” na *Doutrina-da-ciência*; seja porque “a explicação da possibilidade da experiência” não decorre do “interesse pela ação moral” (mas, precisamente, do primado prático); seja, finalmente, pelo fato de que a tentativa de Fichte de uma “unificação” dos domínios, teórico e prático, não pode ser compreendida como uma espécie de *coordenação* de problemas e soluções, mantendo inalterado o registro mesmo de tais “domínios” (ainda que este seja, de fato, um dos aspectos envolvidos na questão).

Sobre este último ponto, vale notar que a *Doutrina-da-ciência*, lida a partir da tópica da **reflexão** da *Crítica do Juízo* (portanto, em sintonia com as afirmações de Kant, citadas acima, e parcialmente mobilizadas por F. Beiser), não fará mais do que repetir o gesto na direção daquele fundamento da unidade que, não permitindo qualquer conhecimento, teórico ou prático, do suprassensível, não deixa de ter *efeitos* sobre o entendimento teórico-cognitivo da natureza. Não estou sugerindo que a tese do primado prático, com isso, tenha o *mesmo* sentido em Kant e Fichte, mas apenas ressaltando que foi Kant, antes de Fichte, quem assumiu como necessária uma forma de “união” entre natureza e liberdade, uso teórico e uso prático da razão.

Quanto aos outros aspectos, identificação do primado prático com o “interesse pela ação moral” e “explicação da possibilidade da experiência a partir *desse* interesse”. Fosse essa a posição de Fichte, ele não teria feito muito mais do que embaralhar as cartas, oferecendo uma *solução* prática para um *problema* teórico e, assim, posto a perder o ganho crucial do projeto *Crítico*: a legitimação do uso teórico-cognitivo da razão e, como seu “resultado positivo”, a necessária limitação desse uso aos fenômenos. Mas isso, suspeito, talvez decorra de uma premissa mais remota, relacionada ao nosso tema: na medida em que a *Doutrina-da-ciência* é excessivamente alinhada ao campo de influência da *Crítica d razão pura*, atravessado pela “querela da coisa-em-si”, talvez se perca de vista qual possa ser o estatuto do discurso filosófico para Fichte – e, nesse caso, a contrapelo, pode-se já imaginar o peso que a tópica da reflexão teria para podermos

dimensionar o registro no qual Fichte pretende se colocar com a *Doutrina-da-ciência*. Mas deixemos pelo momento essa suspeita e voltemos à ordem das razões.

De mais a mais, no que concerne à “explicação da possibilidade da experiência a partir do interesse pela ação moral”, não se vê muito bem como essa “solução” poderia afastar as objeções céticas em torno da coisa-em-si. Em primeiro lugar, pelo fato de que, essa foi a chave do *Ensaio sobre a revelação*, cuja inspiração em Reinhold (como mencionei), talvez seja a melhor indicação do fato de que, afastando-se do “princípio da consciência”, como *Grundsatz* do sistema, em função do reconhecimento quanto à pertinência (*em certo sentido*) das objeções céticas do *Ensidemo*, Fichte teria de se afastar também daquela concepção do primado prático que lhe é correlata e que serviu para a articulação entre *crítica* e *revelação* no *Ensaio* inaugural dedicado a esse tema. Agora, porém, reduzidos a pó diante deste novo adversário, tanto aquele *princípio*, quanto aquele *primado*, a defesa da filosofia transcendental exige o estabelecimento de um “princípio mais elevado” para alicerçar o sistema do saber; o que resulta, por sua vez, numa completa alteração no *primado prático* para que assumo o sentido genuíno pelo qual pode se apresentar como a contraface adequada do primeiro.

Disso decorre que as mesmas críticas do *Ensidemo* voltadas à Reinhold (e ao próprio Kant) não só poderiam, como, de fato, o foram, serem redirecionadas aos argumentos do próprio Fichte, uma vez que, *grosso modo*, um *fato*, teórico ou prático, não faz um *princípio*; seja porque, como *fato*, será sempre condicionado e, nessa medida, não pode configurar um *Grundsatz*, seja porque uma argumentação estabelecida sobre um *fato* não pode deduzir a validade necessária de seu resultado. ou, mais simplesmente, um *fato* pode expressar uma verdade assertórica, mas nunca apodítica; como, aliás, prescreve Kant, seguindo seu despertador metafísico (Hume).

Em suma, o que Beiser não esclarece é *como* e *por que* exatamente o interesse pela ação moral poderia “explicar a possibilidade da experiência”. Em outras passagens, além da citada, o autor insiste no mesmo ponto, mas não reconstrói nenhum argumento textual de Fichte para sustentar essa leitura e, no mais das vezes, citas fontes secundárias (Beiser, 2002, pp. 219, 220, 294, 305). Seja como for, para retomar o ponto de partida desse meu “contraponto”, parece-me que sua interpretação decorre do acento que ele – como vários outros intérpretes – coloca sobre a primeira *Crítica* para esquadrinhar os marcos iniciais de elaboração da *Doutrina-da-ciência*.

Até aqui, tentei mostrar que a relação do pensamento de Fichte com a filosofia kantiana perpassa as três *Críticas*, entrecruzando, sobretudo, os três aspectos mencionados: “primado prático”; “coisa-em-si”; e “reflexão” (no sentido da terceira *Crítica*). Além disso, também ofereci algumas indicações sobre duas direções interpretativas para o percurso que leva de Kant a Fichte, acentuando, ou a *Crítica da razão prática* (como M. Gueroult, por exemplo), ou, talvez o caso mais usual na literatura, a *Crítica da razão pura* (da qual, F. Beiser foi nosso exemplo). É de se imaginar, portanto, que possa haver uma terceira via entre as duas anteriores, pavimentada pela *Crítica do Juízo* – e, de fato, esse é o caminho a ser tomado daqui em diante.

5. A Reflexão como (único) método filosófico

Passo a considerar agora a significação de nossa “terceira via” e, com isso, esclarecer e justificar as objeções que apresentei acima contra a interpretação de F. Beiser sobre o primado prático em Fichte. Talvez a declaração mais direta de Fichte sobre o valor geral da *Crítica do Juízo* para seu próprio pensamento é aquela do opúsculo *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*: “O autor está, até agora, convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*” (Fichte, *SW*, I, p. 30; trad. p.6). O contexto no qual se

insere, porém, não oferece maiores indicações sobre o sentido conceitual de tamanho prestígio conferido à terceira *Crítica*.

Cabe notar que Fichte planejara publicar um comentário sobre a terceira *Crítica*, cujo título seria *Ensaio de um excerto explicativo à Crítica do Juízo de Kant (Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft)*. Embora esse projeto tenha sido abandonado, o fragmento inacabado que restou dele exibe um dos aspectos centrais que intrigaram o jovem Fichte, leitor da terceira *Crítica*, e a partir do qual se pode atribuir um sentido menos vago à declaração tão prestigiosa da citação anterior. A seguinte passagem, cuja extensão se justificará em seguida, servirá como nossa base textual:

Esse ponto de união entre as leis da natureza e as leis da liberdade, deve ser considerado como sendo *mais profundo* do que os princípios de ambas. Pois, se estivesse na própria natureza, na medida em que essa vem a ser através da legislação de nosso entendimento, a harmonia entre as duas legislações repousaria sobre uma lei desse entendimento, e a liberdade que com ele se harmoniza estaria submetida a essa lei, o que é contraditório. Em contrapartida, se estivesse numa lei da liberdade, seria preciso que a natureza fosse submetida a essa lei, o que resulta em outra contradição. Não estará em outra parte senão no suprasensível, considerado como fundamento da natureza. O conceito desse fundamento da unidade do substrato suprasensível da natureza com aquilo que o conceito de liberdade pressupõe para a possibilidade de sua legislação, mesmo que não se alcance por meio dele um conhecimento teórico ou prático do próprio suprasensível, tal conceito tornaria possível ainda sim a passagem do modo de pensar segundo os princípios de uma legislação ao modo de pensar segundo os princípios da outra; i.e., *ele explicaria a possibilidade de como pensar, através da legislação da liberdade, a posição de um fim no mundo sensível* (grifos meus).¹¹

Como faz notar X. Léon, aqui Fichte se reporta àquele segundo parágrafo da *Introdução* – citado acima, “Do domínio da filosofia em geral” –, enfatizando sua parte final sobre “um fundamento da unidade” entre os domínios do conceito da natureza e do conceito de liberdade (*KdU* 175-176). Ao longo de todo o trecho, sobressai mais o teor de uma paráfrase do texto kantiano do que o de um comentário propriamente; mais um trabalho *escolar*, portanto, do que um *autoral*. E essa teria sido a razão principal pela qual sua publicação fora desencorajada pelo amigo Weißhuhn (Léon, 1922, p.93).

Mas é precisamente a proximidade com as formulações do próprio Kant que nos interessa nesse fragmento, pois, falando em “contradição”, para caracterizar a impossibilidade de se pretender estabelecer tal “fundamento da unidade” (entre natureza e liberdade) via legislação do entendimento ou por meio de uma lei da liberdade, Fichte parece querer enfatizar a tese central enunciada explicitamente por Kant na referida passagem (reproduzida quase literalmente por Fichte em seguida): “mesmo que não se alcance por meio dele [conceito do fundamento da unidade] um conhecimento teórico ou prático do próprio suprasensível” – ao que Kant acrescentaria, “não tendo, portanto, nenhum *domínio próprio*” (grifo meu).

Em certa medida, e aqui está o ponto central, esta ênfase não deixa de ser um indício na direção que Fichte veio a trilhar nos anos seguintes, em nome do estabelecimento de um “princípio sistemático” para a filosofia transcendental. Afinal, a defesa dessa filosofia – a única, no fundo, digna desse nome para Fichte –, impunha como tarefa, *fundamentalmente*, o estabelecimento de um princípio imune às objeções do “ceticismo crítico” (particularmente, de Schulze).

É exatamente na *Resenha ao Enesidemo* que Fichte apresenta uma primeira formulação mais clara sobre isso. Ao comentar a recusa cética do “primado prático” kantiano, ele afirma:

(1) a lei ética não é dirigida, primeiramente, a uma força física; pelo contrário, é

¹¹ Xavier Léon reproduz esse trecho (1922, pp. 93-4) do original alemão, para o qual oferece uma tradução, a partir dos inéditos da Biblioteca Real de Berlim, bem como relata o contexto mais amplo deste projeto interrompido de um Ensaio de Fichte sobre a Crítica do Juízo – a partir, principalmente, da correspondência com Weißhuhn do final de 1790.

direcionada a uma faculdade hiperfísica do desejo ou esforço (ou como se queira chamá-la)¹². Essa lei não visa produzir, de saída, qualquer ação, mas somente o constante esforço para uma ação (...), mesmo que não tenha qualquer *eficácia* [Wirksamkeit] (no mundo sensível);

(2) E este é o significado da expressão: *a razão é prática*. No puro eu, a razão não é prática, nem é prática no eu como inteligência [Intelligenz]; ela é prática somente na medida em que se esforça em unificá-los (Fichte, SW, I, 22).

A lição *escolar* segundo a qual o estabelecimento daquele *fundamento* não proporciona um conhecimento, teórico ou prático, do suprassensível, reverbera no comentário *autoral* do “resenhista”; desde então, a tese do “primado prático” assume uma feição inédita em relação a sua origem *crítica* e, exclusivamente *aqui*, pode-se falar numa ruptura de Fichte com a ortodoxia da filosofia transcendental quanto ao tema. Doravante, reiterar o fato de que “meu sistema não é outro senão o kantiano” (Fichte, SW, I, 420)¹³ significa, ao mesmo tempo, já ter tomado certa distância do legado que a *Doutrina-da-ciência* deve à filosofia transcendental; distância assinalada pelo próprio Fichte – e veementemente recusada por Kant – com a distinção entre o *espírito* e a *letra*.

Não está em questão aqui o fato de que, eventualmente, poderíamos recolher declarações de Fichte, ao longo da *Grundlage* sobretudo, para interpretar a afirmação da *Resenha* – citada acima – em favor de um sentido “moral” para o primado prático. Nessa medida, a tese do primado prático em Fichte não estaria lá muito distante do sentido que Kant lhe atribuiu. E mesmo o cruzamento entre “primado prático” e o tema do “fundamento da unidade”, que vimos se articular entre o projeto interrompido daquele *Ensaio* (sobre a terceira *Crítica*) de Fichte e sua *Resenha ao Enesidemo*, também já havia surgido anteriormente com o próprio Kant, quando a tese do primado prático (depois de formulada na *Crítica da razão prática*) foi retomada na *Crítica do Juízo*, como preâmbulo ao tema da reflexão.

No entanto, mesmo que este sentido, por assim dizer, “moral” *também* esteja presente no modo pelo qual Fichte se apropria da tese do primado prático, os textos não permitem reduzi-la apenas a ele; ao meu juízo, de fato, este é um sentido derivado e dependente de outro mais *fundamental*. Todavia, ainda que, na direção contrária à minha, se conceda certa preponderância desse sentido “moral”, o “prático” contido na expressão “primado prático”, de forma alguma ele pode ser reduzido à “ação moral” (nos termos da interpretação de F. Beiser), como o trecho da *Resenha* citado acima (1) evidencia cabalmente. Mais ainda, na segunda parte dele (2), a noção de **esforço** com a qual Fichte designa o caráter *prático* da razão está longe de circunscrever apenas o campo da moralidade, ou das “ações morais”; é bem o contrário disso.

Para todos os efeitos, uma hipótese intermediária é suficiente para meus propósitos. Trocando em miúdos: ora a “razão prática” designa aquilo que ensina a lição kantiana mais ortodoxa sobre os dois usos da razão, ora designa um sentido inédito dos *atos originários* do espírito que subjazem a estes mesmos usos. Corroborar esse segundo sentido, tanto a parte final da última citação (2), quanto a parte inicial da citação precedente, respectivamente: a razão “é prática na medida em que se esforça

12 Como salienta D. Breazeale (1993, p.75, nota), os termos aqui são tomados de Reinhold, Begehrungs oder Bestrebungs-Vermögen.

13 Segue o texto: “Isto é, contém a mesma concepção do problema, mas pelo seu método é completamente independente da exposição kantiana”. Essa tópica incide precisamente sobre a importância da terceira *Crítica* para a W-L, tal como defendo aqui. Seja como for, essa afirmação em particular consta de um artigo publicado no *Philosophisches Journal*, em 1797: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Fichte, SW, I, p.420), mas seu enunciado é freqüente nas declarações de Fichte, seja por motivação retórica e polêmica, bem ao seu gosto, seja para “ser justo” – como diz Fichte linhas abaixo da afirmação citada, “não para me proteger por detrás de uma grande autoridade, mas para ser justo”. Note-se que a teimosia de Fichte em destacar seu alinhamento junto ao projeto de Kant perdurou até seus últimos trabalhos, por exemplo, já em um de seus últimos cursos (1813), na recém criada Universidade de Berlim, ele escreve: “Também não sou o primeiro a pensar assim sobre a filosofia, nem o único. Kant pensava precisamente assim: só que não o declarou com esta precisão. Idealismo transcendental significa exatamente o mesmo. Simplesmente não o entenderam...” (SW, IV, 374),.

por unificar” seus dois usos, “prático” (*stricto sensu*) e teórico – conforme a *Resenha ao Enesidemo* –; complementarmente, o “ponto de união entre as leis da natureza e as leis da liberdade deve ser considerado como sendo *mais profundo* do que os princípios de ambas” – conforme o *esboço* de um comentário à *KdU*. Ora, essa oscilação entre dois sentidos que podem ser atribuídos ao termo “prático”, por via de consequência, é correlata de uma segunda ambiguidade no que concerne ao “primado prático”: seja a preeminência do interesse moral (mas não, “do principal interesse da razão prática – a ação moral –”, como gostaria Beiser); seja o **esforço** “mais profundo” para unificar os dois usos da razão.

É curioso como, comentadores tem se perfilado numa mesma direção para, no final das contas, concluírem pelo “disparate” da interpretação que Fichte dá ao primado prático “kantiano”; conclusão, a bem da verdade, quase inevitável, uma vez que já se decidiu de antemão, *sobre o que* ele estaria falando. E o exemplo de Frederick Beiser, considerado acima, é um dos mais notórios, mas nem de longe solitário. Resta, porém, que as afirmações da *Grundlage* – aqui tomada como referência – não *dizem* o que esta linhagem de interpretação atribui ao “primado prático” em Fichte. Mas antes de retomar a consideração da primeira exposição da *Doutrina-da-ciência* de 1794-5, e sua relação com a terceira *Crítica – locus* decisivo dessa questão, como se verá depois –, um passo atrás pode esclarecer essa seara.

Nas páginas que antecedem e preparam a afirmação citada acima sobre a “razão prática”, Fichte assume com Schulze (em certa medida) e contra Reinhold, o seguinte:

[a] Este resenhista está convencido de que o princípio da consciência é um teorema que está fundado sobre outro primeiro princípio; a partir do qual, o princípio da consciência pode ser rigorosamente derivado, de maneira *a priori* e independentemente de toda experiência. [b] A pressuposição inicial incorreta, pela qual o princípio da consciência foi tomado como o primeiro princípio de toda filosofia, foi precisamente aquela segundo a qual se deve partir de um fato. [c] Com certeza, nós também exigimos de um primeiro princípio que ele seja real e não meramente formal. [d] Mas tal princípio não expressa um estado-de-coisa, mas antes um estado-de-ação (Fichte, SW, I, p. 8).

As frases do trecho acima expressam uma espécie de “silogismo”, cuja conclusão é o estabelecimento da tese fundamental da *Doutrina-da-ciência*: o **princípio** pelo qual se poderia apresentar a filosofia transcendental de modo sistemático não descreve um *estado-de-coisa*, ou “fato”; mas um “estado-de-ação” [d]. Tal “conclusão” resulta de duas premissas: [a] a pertinência da objeção cética de Schulze contra o princípio da consciência de Reinhold; [b] a impertinência, compartilhada por Reinhold e Schulze (*et alii*), de se pressupor que, *no princípio*, haveria um *fato*. Tais premissas são acompanhadas por um corolário [c], agora contra Schulze, de que um primeiro princípio não pode ser meramente *lógico*, mas *real*.¹⁴

Quem pretende reduzir o “primado prático” **em Fichte** apenas ao sentido restrito que ele certamente herdou **de Kant**, deverá explicar – antes de tirar suas próprias conclusões sobre a distorção que o primeiro impôs ao segundo, submetendo a *letra* desse último ao *espírito* dele –, o que poderia significar, neste caso, a descoberta acerca da qual o autor da *Doutrina-da-ciência* tanto se orgulhava: o princípio “mais elevado” do “estado-de-ação” que subjaz, como verdadeiro princípio *material* das representações, sejam da *teoria*, sejam da esfera das ações – mas, bem entendido, como projeções dos fins da liberdade no mundo.

14 As relações entre validade lógica e fundamentação transcendental dos princípios não é um tema consensual em Fichte, e o principal motivo para tanto está no fato de que ele, nos textos “programáticos” (ou melhor, nos lugares em que descreve o “método” da *Doutrina-da-ciência* parece afirmar algo que não se confirma quando, alhures, o método descrito deveria comparecer em ato). Grosso modo, eu diria que a validade formal da lógica pode, sem circularidade, ser assumida antes de sua fundamentação transcendental pela W-L, na medida em que a “exposição” para Fichte não mantém uma relação fixada de uma vez por todas com seu conteúdo; a distinção entre o espírito e a letra em filosofia confirma essa visão, por exemplo. Sobre isso cf. R. R. Torres Filho, “Deixar as palavras serem palavras” (1975, pp. 127-175). Sobre a relação entre lógica e W-L, D. Breazeale, “Inference, intuition, and imagination: on the methodology and method of the first Jena Wissenschaftstheorie” (2001, pp. 19-36)

Mas caberá, fundamentalmente, a tais intérpretes explicar a seguinte declaração pela qual Fichte começa a exposição da Terceira Parte (da *Grundlage*): “Fundação da ciência do prático”:

Na proposição que era o resultado dos três princípios de toda a doutrina-da-ciência: o eu e o não-eu se determinam mutuamente, estavam contidas as duas seguintes; em primeiro lugar, o eu se põe como determinado pelo não-eu, que discutimos, mostrando que *factum* tem de corresponder-lhe em nosso espírito; e, em segundo lugar, a seguinte: o eu se põe como determinando o não-eu (Fichte, SW, I, 247; trad. 133).

Explicitamente, Fichte recorre a dois termos diferentes para distinguir dois planos de análise: *Grundsatz* e *Lehrsatz* (ou, mais simplesmente, *Satz*); ou seja, “princípio” ou “proposição fundamental” de um lado; “teorema”, ou “proposição”, de outro. Não me importa agora discutir a melhor opção de tradução e compreensão dos elementos etimológicos e/ou conceituais das opções do vocabulário de Fichte. De todo modo, na *Grundlage*, a “fundação da ciência do prático” (*stricto sensu*) começa com “*der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre* [a proposição capital de toda a doutrina-da-ciência prática], qual seja: “o eu se põe como determinando o não-eu”. Esta “proposição capital” ou “Segundo teorema” [*Zweiter Lehrsatz*] não pode ser confundido com os três *Grundsätze* que pretendem fundamentar toda a doutrina-da-ciência; ou seja, tanto a parte teórica (Primeiro teorema), quando a parte prática (Segundo teorema).

E a passagem que acabo de citar vai mais longe e afirma ainda que esse Segundo teorema (ou segunda proposição, ou proposição capital) é o **resultado** dos três Princípios (ou proposições fundamentais) – tanto quanto o fora o primeiro teorema (primeira proposição) da parte teórica. Como eu dizia, quem pretende reduzir o primado prático à “parte prática” da Doutrina-da-ciência (ou, no vocabulário mais kantiano, à legislação prática que deriva deveres do conceito de liberdade); em suma, quem acredita que o primado prático de Fichte é kantiano segundo sua *letra*, terá de explicar como pode haver **primado**, em qualquer sentido, se ele qualifica uma exposição que, na economia da *Grundlage* é derivada (como resultado) dos três únicos princípios (*Grundsätze*) dela. Pois, nessa hipótese, o “primado” seria função de um “teorema” derivado e não de um “princípio” originário. Ora, não era isso mesmo, *mutatis mutandis*, que se pretendia evitar, afastando-se do “princípio da consciência” de Reinhold, essa presa fácil das objeções do “cético crítico” (Schulze)?

Pois bem, o “prático” (bem como seu **primado**), adquire um sentido inédito – que pode muito bem conviver com aquele mais evidente, caso se queira ressaltar o que há da *letra* de Kant em Fichte –, para o qual o famoso neologismo tem sua razão de ser: *Estado-de-ação*; e se as representações (teóricas ou “práticas”, *stricto sensu*) são condensações dessa atividade subterrânea do espírito, é aí que a *Doutrina-da-ciência* inova e provoca a verdadeira ruptura com Kant. A formulação mais lapidar, ao meu juízo, para expressar *do que se trata*, quando entra em cena o “primado prático” num sentido que Kant não suspeitara, e diante do qual entendeu ser necessário tomar distância e se precaver; em suma, a formulação que divide as águas a herança entre um “escudeiro” e um “filho pródigo” (que não retorna, porém), encontramos na exposição de 1794-5:

A reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em que esta é ciência, é *um representar*; mas disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também apenas um representar. Na doutrina-da-ciência o eu é *representado*, mas disso não decorre que ele seja representado meramente *como* representativo; pode perfeitamente ocorrer que se encontrem nele outras determinações (...) a totalidade dos modos de ação da Inteligência que a doutrina-da-ciência deve esgotar só chegam à consciência na forma da representação – só na medida em que, e tais como são representados (*Begriff* 80, trad. 33).

A passagem sustenta uma tese decisiva para a interpretação da *WL*, pois incide diretamente no ponto chave para a interpretação que estou defendendo sobre um segundo sentido para o “primado prático” que não se restringe àquele mais imediato próprio à expressão kantiana concernente ao “uso prático” da razão. Aparentemente trivial, a declaração central deste trecho sustenta que uma *exposição* representa **algo**, que não necessariamente é outra representação, mas uma representação cujo referente é de

“natureza” não representacional. A inovação peculiar à *WL* estaria no fato de que, ao contrário de longa tradição, o **representado** não diz respeito à “determinações” tomadas como *estados-de-coisas*, ou algo **fático**, e sim a *estados-de-ações*, ou “modos de ação da inteligência”.

A essa assunção central, Fichte acrescenta – direta ou indiretamente – dois corolários: (1) sendo a *Doutrina-da-ciência* uma exposição do saber, ela deve ser “sistemática” e, para tanto, deve visar a “totalidade” de tais “modos de ação da inteligência”, ou ainda, deve ter como objetivo maior a tentativa de “esgotá-los” em sua apreensão *representativa*; além disso, a passagem termina com a afirmação de que (2), muito embora os “modos de ação” representados não sejam eles próprios representações (ainda que, eventualmente, se possa representar uma representação em alguma circunstância específica), eles “só chegam à consciência na **forma** da representação” e, sobretudo, “**na medida e tal como** são representados” (grifos meus). Desde então, a tese de origem kantiana do “primado prático” pode assumir um novo contorno, não excludente do sentido canônico da primazia do interesse **prático** da razão delimitado pela esfera que a *KdU* designava como o “domínio” da legislação segundo a ideia de liberdade.

A esta altura posso, finalmente, retomar as objeções que apresentei a F. Beiser: a noção de “ação moral” não recobre o sentido que Fichte atribui ao “primado prático”; a explicação da possibilidade da experiência não decorre do “interesse *pela ação moral*”; a unificação dos domínios não é uma subordinação da teoria à prática, se essa última for entendida no sentido estrito kantiano. À luz da *Crítica do Juízo*, o “primado prático” amplia seu sentido, Fichte, mais que aproximar – como fora o caso no *Ensaio sobre a revelação* – ele sobrepõe, como dois aspectos de uma mesma atividade originária, a espontaneidade do “eu penso que tem de poder acompanhar todas as minhas representações”, à autonomia moral. Ora, a avaliação de Kant é conhecida, trata-se de um curto-circuito deletério e, por isso mesmo, será melhor manter-se fiel à *letra* das *Criticas*, antes de se deixar enganar pelo *espírito* que se atribui a ela. Tendo em vista tal deslocamento de sentido quanto ao primado prático, o que teria levado Fichte a insistir nas reiteradas afirmações segundo as quais a “doutrina” contida na *Doutrina-da-Ciência* seria a *mesma* da filosofia kantiana? Se Fichte se permitiu cruzar a solução da “querela da coisa-em-si” com a ampliação do “primado prático”, foi usando – à revelia da opinião de Kant – uma *lição* kantiana: voltemos ao mesmo parágrafo de onde partimos: II da Introdução.

Depois de afirmar a necessidade de buscar um fundamento de unidade entre os dois domínios legislativos da razão, Kant introduz a distinção entre juízos reflexionantes e determinantes; a *Doutrina-da-ciência* começa por aí, e é nesta “primeira camada” (como gostava de dizer Lebrun, referindo ao tema da Reflexão na *Crítica do Juízo*), que se situa toda a *Grundlage*. Escavando mais fundo, por de trás das “condições de possibilidade”, seja do entendimento, seja da razão prática (estrito sensu), para encontrar no Juízo o lugar natural do discurso filosófico – ali onde seus conceitos podem adquirir um estatuto legítimo. Perder esse fio, é perder tudo, pois, do contrário, não se saberá mais como, nem por que, Fichte resolveu que deveria dar um nó em três fios, oriundos, respectivamente, de cada uma das críticas. Mas, para isso, seria preciso tomar a reflexão da terceira delas como *método*, e desdobrar o “primado prático”, num sentido inédito, como verdadeiro *tema* do sistema filosófico, no sentido, portanto, de uma filosofia que já deu um passo decisivo para fora da representação.

6. Idealismo prático

Não seria possível analisar aqui em detalhe o modo como, efetivamente, a tópica da *reflexão* fornece o “método” pelo qual a exposição da *Doutrina-da-ciência* se apresenta. Cabe, porém, uma indicação e, quanto a isso, farei suas observações.¹⁵

¹⁵ Permitto-me agora retomar parte de um argumento que desenvolvi em outro lugar (Cunha, 2021, pp. 314-18).

Citando diretamente *Kant e o fim da metafísica*, Rubens alinha os resultados da interpretação de Lebrun ao argumento d’*O Espírito e a letra*: “na medida mesma em que opera um radical «remanejamento dos conceitos» da metafísica clássica, a Dialética Transcendental dá ocasião ao «nascimento dos temas» da *Crítica do Juízo*”; desde então, prossegue, “talvez porque a «navalha de Kant» não tenha sido suficientemente afiada, dá lugar à persistência de resíduos metafísicos”. Seja como for, o funcionamento do discurso filosófico se altera:

a função da *representação* tem de ficar a cargo da *expressão* e a linguagem, passando do registro do *dizer* ao *mostrar*, tem de tornar-se necessariamente indireta, alusiva, oblíqua, pois tira seu sentido de algo que não pode tematizar diretamente (que não pode tomar como *objeto*). E o certo é que a obra de Fichte [...] poderia situar-se precisamente no ponto *crítico* dessa mutação. Mais que isso, para ele, pós-kantiano a partir da *Crítica do Juízo*, a função da “clareza do olho” é precisamente aquela última: dissipar “fantasmas” (Torres Filho, 1975, p. 251-2).¹⁶

Em resumo, se o tema da “reflexão como método da filosofia” – introduzido por Lebrun (1993 (A)), orientou a leitura da *Doutrina-da-Ciência* feita por Rubens, essa incorporação não se fez sem a devida subversão – bem ao gosto, aliás, do próprio Lebrun. É essa subversão, por sua vez, parece operar num duplo registro: (a) de um lado, no sentido de que uma *crítica da imaginação pura* mostraria como o projeto de Fichte teria radicalizado o *reflektieren* ao ponto de conduzir a filosofia transcendental até “O método paradoxal”¹⁷; (b) por outro lado, simultaneamente, este esquema permitiria duelar com certas interpretações da *Doutrina-da-Ciência*, no esforço de tirá-la da sombra do hegelianismo à qual estivera relegada – e, nesse caso, Lebrun teria sido vítima de certa tradição (francesa?) de leitura. Em outras palavras, a tese inaugural de Rubens sobre a filosofia de Fichte foi decisiva ao colocar a tônica sobre sua dimensão mais propriamente “crítica”, i.e., (com Lebrun) “reflexionante”: porém, radicalizando o *reflektieren*, a *Doutrina-da-Ciência*, longe de ser a antecâmara, mal-acabada, do projeto hegeliano, deveria ser entendida em sua radicalidade transcendental e *reflexionante*, i.e., como “o projeto de uma filosofia estritamente não-figurativa” (*contra* Lebrun, *et alia*).¹⁸

A segunda e última observação que eu gostaria de fazer, ainda me valendo do trabalho de Torres Filho, concerne à centralidade que a imaginação assumiria com Fichte. Vejamos um dos argumentos que estrutura o segundo capítulo da tese, “A imaginação radical”. Nele, lemos a seguinte citação de Fichte:

A *Crítica* kantiana começa com o eu, como *mero sujeito*; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios [...]. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto [...] e assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, na *doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu se torna também o objeto (FSW II, pp. 444-5).

¹⁶ Acrescente-se, de passagem, que os “resíduos metafísicos” mencionados são: “precisamente aqueles temas (a Existência, a História, a Subjetividade, etc.) que iriam nutrir a «metafísica futura» a partir do criticismo”.

¹⁷ Parece-me muito sugestivo o paralelismo entre os dois títulos: a conclusão de Rubens, “O método paradoxal”, e o Cap. X de Lebrun, “A reflexão como método da filosofia”; particularmente, pelo fato de que, em Fichte, “com total exemplaridade”, encontraríamos uma “atitude” não redutível às duas alternativas indicadas por G. Lebrun, a saber: “o projeto de uma filosofia estritamente não-figurativa”, ou ainda, aquele que, ao “fazer do ato de objetivação seu objeto”, torna-se “uma perspectiva que se liberta de toda perspectiva, para investir-se de um saber do perspectivismo do saber” (Torres Filho, *Ibid.*, p.34, nota 53; p. 250, reproduzido na epígrafe; p.119).

¹⁸ À primeira vista, esta indicação de Rubens parece contrariar diversos textos que revelam a preocupação insistente de Fichte com a “figuração”, em especial, aqueles das lições tardias sobre *Lógica Transcendental*. Contudo, já tentei mostrar que ela permite situar essas análises (inegavelmente, densas e elípticas) na direção contrária e, sobretudo, alinhá-las ao projeto de Iena: explorar a relação entre lógica e filosofia a partir da noção de “imagem” (*Bild*) revela, por paradoxal que pareça, o caráter “não-figurativo” da “figuração”, desde que considerados os diferentes registros da “reflexão”. Cf. João Cunha “The Concept of the Image in the Berlin Lectures on Transcendental Logic”, em *Fichte-Studien*, vol. 47, 2019, pp. 88-101.

Comentando este texto, Torres Filho afirma que: “Em lugar de colocar desde o início, como princípio único, a sujeito-objetividade transcendental, a *egoidade* originária, e mostrar por explicitação genética, a partir dela, a diferenciação que se introduz com a separação entre sujeito e objeto, a *Crítica* segue uma ordem descritiva e abstrata [...]” (Torres Filho, op. cit., p. 86). Nos termos de Fichte, pois, é no Esquematismo que o próprio Kant teria fornecido a chave para a reconstrução “sistemática” de sua filosofia, uma vez que, neste “meio” da *Crítica*, o eu figuraria como sujeito e objeto ao mesmo tempo. A partir desta indicação, o projeto de uma filosofia transcendental poderia ser redimensionado: subvertendo a “ordem descritiva e abstrata” utilizada por Kant (ainda como que situado no “ponto de vista do senso comum” e não propriamente “filosófico” – i.e., exatamente aquele da *reflexão*), “a imaginação *a priori* revela-se então como a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto” (Torres Filho, *Ibid.*, p. 87).

Tudo se passa como se Fichte pretendesse *reescrever* a filosofia crítica de Kant – em nome de sua *forma* sistemática – para mostrar que, no limite, a condição transcendental de possibilidade do conhecimento *a priori*, o “eu penso que tem poder acompanhar todas as minhas representações” (CRP, B132), para ser bem compreendida, deve ser lida à luz da equação estabelecida mais tarde por Kant entre imaginação e reflexão.¹⁹ Depois de uma meticulosa argumentação, Rubens R. Torres Filho sustentará, já em seu capítulo final, que a raiz comum entre sensível e inteligível, não estando nem na *Crítica da razão pura*, nem na *Crítica da razão prática*, “mas sim no livre jogo das faculdades, da *Crítica do Juízo*”, será – em Fichte – a “*entrada da filosofia transcendental*” (Torres Filho, op. cit., p. 201).

Assim, para Fichte, a filosofia transcendental deveria “começar” por onde Kant “termina” o inventário das condições de possibilidade do entendimento (“mesmo em seu uso lógico”), a saber: pela pergunta sobre a legitimidade da unidade transcendental da apercepção, este “ponto supremo” de todo uso do entendimento – e “mesmo da lógica inteira” (KdU B 131, B 134 (nota)) – e, em vez de tomar a lógica como “fio condutor”, extrair seu fundamento daquele registro mais originário (daquela “primeira camada”, *erste Grundlage*, dizia Lebrun) da *reflexão*. Para salientar a incidência decisiva da *Crítica do Juízo* na *Doutrina-da-Ciência*, Torres Filho cita o próprio Fichte: “nenhum entendimento humano pode penetrar além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*”; e é precisamente na Introdução dela, “a parte mais significativa desse livro tão significativo” (FSW I, p. 31; X, p. 103), “por ocasião da distinção entre o juízo determinante e o juízo reflexionante, [que encontramos] as indicações que levam a estabelecer mais precisamente essa especificidade da *reflexão*” para o projeto de Fichte (Torres Filho, *Ibid.*, p. 32).

A hipótese que pretendi defender aqui foi a de mostrar que, a partir da terceira *Crítica*, Fichte toma a *reflexão* como método filosófico e, a partir daí, pretende articular teoria e prática. a tese do primado prático pode ser ampliada (reflexivamente) – pois não há, como mostra a paráfrase escolar do jovem Fichte, conhecimento do suprassensível, **nem teórico, nem prático** – para afastar definitivamente as objeções céticas oriundas da “querela da coisa-em-si”. Em suma, tentei defender como a tese do *primado prático* se altera em função da *Crítica do Juízo* e, com isso, dar um sentido à caracterização da *Doutrina-da-ciência* como “idealismo prático”.

¹⁹ Seria interessante fazer o caminho inverso ao de Rubens, recuperando o papel das figuras da *reflexão* na *Crítica da razão pura*, para comparar a “radicalidade” empreendida por Fichte (centrada na imaginação, a partir da KdU), em nome do “espírito” do projeto crítico, com eventuais alternativas “internas” a esse projeto. Muito embora, como se sabe, a estratégia de Fichte tenha sido desautorizada textualmente por Kant, exatamente, em defesa de sua própria “letra”, o princípio da *Reflexão* – como observa Rubens, citando a 1ª Introdução à terceira *Crítica* (*Ibid.*, p. 33) –, mesmo que não possa servir “para determinar” (uma lei à natureza), não deixa de ser “a condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza”. Nessa direção, parece-me muito profícua a argumentação de Vinicius Figueiredo que, demarcando diferentes acepções destas figuras já na *Analítica* (algo correlato, mas distinto de Lebrun), acaba por revelar “uma orientação reflexiva de cunho geral” que perpassaria a *Crítica*. Vinicius Figueiredo, “*Reflexão na Crítica da razão pura*”, em *Studia Kantiana*, n° 20, 2016, pp. 51-77. Paralelamente, também seriam valiosas algumas considerações de B. Longuenesse sobre o tema, Kant et le pouvoir de juger. Paris: PUF, 1993, pp. 134-137, 208-215. Antônio Marques, “O valor crítico do conceito de *reflexão* em Kant” (2002).

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Guido A. (1997). “Liberdade e moralidade segundo Kant”. In: *Analytica – Revista de Filosofia*, v. 2, n° 1, pp. 175-202.
- BEISER, Frederick C. (1997). “Jacobi and the pantheism controversy”. In: *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Londres: Harvard University Press. pp. 217-239.
- _____. (2000). “The Enlightenment and Idealism”. In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-36.
- _____. (2002). *German Idealism: The struggle against subjectivism 1781-1801*. Londres: Harvard University Press. pp. 217-239.
- BREAZEALE, Daniel. (1988). *Fichte: Early philosophical writings*. Tradução e edição, D. Breazeale. Ithaca: Cornell University Press.
- _____; (2001). “Inference, intuition, and imagination: on the methodology and method of the first Jena Wissenschaftslehre”. In: *New essays in Fichte’s foundation of the doctrine of scientific knowledge*. Ed. D. Breazeale T. Rockmore. Nova Iorque: Humanity Books, pp. 19-36.
- _____. (2014). “A resenha do *Enesidemo* de Fichte e a transformação do idealismo alemão”. In: *Sképsis*, n° 11 pp. 111-132.
- CUNHA, João Geraldo M. (2019). “The Concept of the Image in the Berlin Lectures on Transcendental Logic”, em *Fichte-Studien*, vol. 47, pp. 88-101.
- _____. (2021). “Rubens Rodrigues Torres Filho ‘leitor’ de Gérard Lebrun”. In: *Fichte en las Américas*. Ed. M. Gaudio, S. Palermo e M. Jimena Solé. Buenos Aires: Ragif Ediciones, pp. 309-329.
- FABBIANELLI, Faustino (2003). “Einleitung”. In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. K. L. Reinhold. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- FICHTE, J. G. (1971) *Fichtes Werke*. 11 vols. Berlin: Walter de Gruyter. (SW)
- _____. (1980) *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2000). *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, ed. Reinhard Lauth & Hans Jacob, 42 vols. (GA)
- FIGUEIREDO, V. (2016). “Reflexão na *Crítica da razão pura*”, In: *Studia Kantiana*, v. 14, n° 20, pp. 51-77.
- FÖRSTER, Eckart (2012). *The twenty-five years of philosophy: a systematic reconstruction*. Trad. B. Bowman. Cambridge: Harvard University Press, pp. 153-176.

- FRACALOSSO, I. (2019). “Fichte, Reinhold e o problema da apercepção originária kantiana”, In: *Revista Estud(i)os sobre Fichte*, nº 19, pp.1-10.
- FRANKS, P. (2000). “All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon”. In: *The Cambridge companion to german idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 95-116.
- GASPAR, F. “Retrato filosófico de Salomon Maimon: crítica a Kant e retomada da metafísica do infinito”. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. N. 14, 2017, pp.1-14.
- GODDARD, J.-C. (1988). “Introduction”, In: *Essai d'une critique de toute révélation (1792-1793)*. Trad. J.-C. Goddard. Paris: Vrin, pp. 7-32.
- GUEROULT, M. (1930). *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Paris: Les Belles Lettres.
- IVALDO, M. “Doutrina da ciência e filosofia transcendental: Fichte em face de Kant”. In: *Revista Estud(i)os sobre Fichte*. 2012, vol. 5, pp.1-8.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (A).
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Org. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras & Edusp, 1993 (B).
- LEBRUN, G. “O subsolo da *Crítica*: uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant”. In: *Discurso*, 2016, v. 46, n.2 pp.53-82. Transcrita por Maria Lúcia Cacciola e Mauricio Keinert, editada por Pedro P. Pimenta.
- LÉON, Xavier (1922). *Fichte et son Temps I. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*. Paris: Armand Colin, 1922.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.
- MAIMON, S. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- MARQUES, A. (2002). “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, In: *Studia Kantiana*, v. 4, nº 1, pp. 43-60.
- MARTIN, Wayne (2016). “From Kant to Fichte”. In: *The Cambridge companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7-37.
- REINHOLD, K.L. (2003). *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- SCHULZE, G. E. (1996). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen*

der Vernunft. Berlim: Felix Meiner.

SLAOUTI, H. (2007). “Présentation”, In: *Énésidème ou sur les fondements de La philosophie élémentaire exposée à Léna par Reinhold*. Tradução e apresentação de Hélène Slaouti. Paris: Vrin, pp.7-35.

TORRES FILHO, R.R. (1975). *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática.

WITTGENSTEIN, L. (1975). *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural.

ZÖLLER, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 2013.