

KANT *VERGEGENWÄRTIGT*. FUNDAMENTO, POSTULADO, INTUIÇÃO INTELECTUAL

**Kant *vergegenwärtigt*. Ground, postulate,
intellectual intuition**

Federico Ferraguto

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
federicoferraguto@pucpr.br

Resumo: O artigo visa mostrar como o gesto filosófico reinholdiano de construção de uma filosofia elementar (§ 3) e o fichteano de fundamentar toda filosofia como ciência rigorosa em uma intuição intelectual alcançada através de um postulado (§ 4), mais do que uma traição da imposição fundamental da crítica da razão kantiana, refletem uma tentativa de aprofundar elementos implícitos nela, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão metodológica (§ 2). Isto permite estabelecer uma continuidade entre o criticismo de Kant e o chamado de idealismo alemão que ultrapassa toda concepção baseada sobre uma apropriação indevida ou uma assimilação seletiva do criticismo por parte deste último, e pode ser entendida como presentificação (§ 5).

Palavras-chave: Fichte, J.G.; Reinhold, K.L.; Kant, I.; Filosofia transcendental; Intuição intelectual.

Abstract: The paper aims to show how the reinholdian philosophical attempt of building an elementary philosophy (§ 3) and the fichtian one of basing all philosophy as rigorous science on an intellectual intuition reached through a postulate (§ 4), rather than a betrayal of fundamental imposition of the critique of Kantian reason reflects an attempt to deepen elements implicit in it, above all regarding its methodological aspect (§ 2). This makes it possible to establish a continuity between Kant's criticism and the so-called German idealism that goes beyond any conception based on a misappropriation or a selective assimilation of criticism and can be understood as presentification (§ 5).

Keywords: Fichte, J.G.; Reinhold, K.L.; Kant, I.; Transcendental Philosophy; Intellectual Intuition.

My flirtation with tennis excellence had way more to do with the township where I learned and trained and with a weird proclivity for intuitive math than it did with athletic talent.

DFW, *A supposedly fun thing I'll never do again*, 6

1. Um livro fechado. Interpretações abertas

“Já disse, e volto a repetir que o meu sistema não é senão o de Kant; e entendo: ele tem por conteúdo a mesma concepção, enquanto, no seu procedimento, é completamente independente da exposição kantiana” (GA, I, 4, p. 183). Esta declaração fundamental com que Fichte, com que Fichte abre *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* parece ao mesmo tempo trivial, complexa e incompreensível.

Trivial, pois declarações parecidas não pertencem apenas a Fichte. As encontramos, na última década do século XVIII e na primeira do século XIX, no mesmo contexto jenense em que Fichte é academicamente ativo, em autores parecidos, mas também que integram vertentes filosóficas opostas à do transcendentalismo fichteano¹. De fato, o cerne do debate filosófico da última década do século XVIII consiste em uma série de tentativas que visam confirmar os resultados essenciais da crítica da razão “independentemente das profundas considerações com que foram expressos na grade obra kantiana, tirando um sentido ao qual os adversários da filosofia kantiana poderiam admitir não ter tido em mente ao longo das refutações deles” (Reinhold, 1789, pp. 67-68).

Complexa é a mencionada declaração fichteana, pois, enfatiza a distinção entre forma expositiva e conteúdo da filosofia. Ela pressupõe a ideia de que o modo de apresentação de uma posição filosófica afeta a constituição dela² e põe o problema da relação entre *Grund* e *Grundsatz* da filosofia. Este último não é compreensível apenas como uma reprodução do *Grund*, mas como algo que o molda e o forma para a consciência concreta colocá-lo na base de suas operações de *Sinngebung* para com a realidade dada (através da construção de um sistema do saber) e para com as perspectivas que esta última deixa em aberto (através da construção de uma filosofia prática que qualifica em sentido ético a construção de um sistema do saber)³.

Porém, essa formação tem que ser entendida “essencialmente como uma tentativa”, na medida em que “consiste em uma inventividade capaz de figurar possibilidades múltiplas e, ao mesmo tempo, de encontrar a melhor, a que é exigida para a operação ter sucesso” (Pareyson, 2003, p. 61)⁴. Tentativa significa ao mesmo tempo provocação da matéria e evocação do *insight*, que não seja inerte e passiva, mas fecunda

¹ Cf. a respeito Wundt, 1938; Hinske *et al.*, 1995; Bonelli Munegato, 1992; Henrich, 1991; Henrich, 2004.

² Uma apresentação geral deste problema no contexto da filosofia pós-kantiana foi dada por Asmuth, 2000.

³ Cf. Reinhold, 1791, p. 83. A respeito cf. também Breazeale, 2010. Uma investigação ampla acerca do significado do prático no Reinhold jenense foi desenvolvida por Lazzari, 2003 e Ivaldo, 2012, que também oferece uma representação geral, que investiga o desenvolvimento do pensamento de Kant, Reinhold e Fichte a partir desta interrelação entre teórico e prático. O impacto da relação entre teórico e prático no desenvolvimento teórico da questão filosófica geral da *Sinngebung* foi investigado por Lauth, 1953.

⁴ Sobre a possibilidade de ler o desenvolvimento da filosofia transcendental à luz deste modelo teórico cf. Pareyson, 1950; Bertinetto, 2011; Ferraguto, 2020. Sobre a recepção pareysoniana de Fichte cf. Ivaldo, 2010 e Ivaldo, 2018.

e estimulante (Pareyson, 2003, p. 84). Aos olhos de Fichte é justamente esta tentativa de reexpor a filosofia kantiana, capaz de inventar e legitimar de forma autônoma o seu próprio critério de justificação (Pareyson, 2003, p. 60), aquela que caracteriza o projeto da *Wissenschaftslehre* (de agora em diante WL). E é justamente a possibilidade de considerar o gesto filosófico, não como uma técnica de seleção de elementos dados, mas como uma técnica de opção (Pareyson, 2003, p. 74), que diz respeito à possibilidade aberta pelo próprio gesto filosófico que torna possível, através de uma “revirada do modo de pensar”, a abertura (ou a reabertura) daquele que para Fichte é o “livro fechado” da filosofia kantiana (GA, I, 4, p. 184).

Incompreensível, por último, é a declaração fichteana se pensarmos à maneira em que Fichte a concretiza. De fato, é notório como, logo depois ter afirmado a sua fidelidade ao ponto de vista kantiano, Fichte ponha na base da WL o conceito de eu, conseguido através de uma consciência imediata do sujeito filosofante que o filósofo chama de intuição intelectual (GA, I, 4, p. 217) e que Kant recusa como base para a filosofia pelo menos por duas razões:

1. é impossível uma intuição de si mesmo que não seja também intuição interna, ou seja, intuição sensível (*KrV A*, 107)⁵.
2. O conhecimento proporcionado pela intuição intelectual ultrapassaria os limites do conhecer discursivo típico da filosofia, em que é dada a priori apenas a forma dos fenômenos, e se transformaria em conhecer por construção de conceitos. A filosofia que formula proposições sintéticas concernentes às coisas em geral se tornaria matemática: conhecimento em que é a própria intuição a dar a priori o objeto do conhecimento (*KrV B*, 742).

A resposta de Fichte a esta recusa parece, por sua vez, ambígua e problemática. Na WL *nova methodo*, por exemplo, o filósofo de Rammenau, não rejeita a interpretação kantiana da intuição intelectual. Só a emenda, ao alegar que “Kant recusa a intuição intelectual, mas determina o conceito de intuição apenas como sensível e, portanto, afirma: esta intuição sensível não pode ser intelectual” (GA, IV, 2, p. 31). A intuição, conforme foi concebida por Kant, envolve apenas algo finito em si mesmo, mas não tem a ver com a intuição de uma atividade ou de um processo (GA, IV, 2, p.

⁵ Sobre este ponto cf. O’Farrel, 1979. Uma investigação e uma discussão ampla acerca desta impossibilidade foi dada por Aportone, 2015, pp. 114-149, em especial 107 e ss., a que remeto para maiores indicações bibliográficas.

31). Pelo contrário, a ambição fichteana de ampliar o conceito de intuição intelectual parece ser fruto de uma exigência implícita no próprio projeto crítico kantiano: tornar a filosofia uma ciência rigorosa, orgânica e justificada nos seus pressupostos (B, XIV; B, XVII; GA, IV, 3, p. 325).

Realizar esta exigência implica, no entanto, uma superação da restrição do horizonte de atuação legítima da razão definida pela relação entre o sujeito cognoscente e o objeto dado e conhecido⁶. Em outras palavras, a síntese kantiana do conhecimento não teria que ser entendida como a base fundamental do saber, mas como resultado de uma mediação originária de que a síntese da experiência só é uma possibilidade⁷. Isto implica a oportunidade de ampliar o conceito kantiano de intuição, para além da esfera sensível, tornando-a não intuição do eu em si como espontaneidade, mas intuição de um processo de que o eu é parte e ator fundamental⁸.

Neste artigo buscarei mostrar como a realização desta passagem define o gesto filosófico reinholdiano de construção de uma filosofia elementar (§ 3) e o fichteano de fundamentar toda filosofia como ciência rigorosa em uma intuição intelectual alcançada através de um postulado (§ 4). Mais do que uma traição da imposição fundamental da crítica da razão estas duas operações refletem uma tentativa de aprofundar elementos implícitos na crítica da razão kantiana, sobre tudo no que diz respeito ao seu aspecto metodológico (§ 2). Isto permite estabelecer uma continuidade entre o criticismo de Kant e o chamado de idealismo alemão que ultrapassa toda concepção baseada sobre

⁶ Foge aos objetivos deste artigo oferecer uma reconstrução sistemática e acabada do debate sobre a intuição intelectual na filosofia pós-kantiana e sobre as variadas interpretações dadas no âmbito da pesquisa sobre Fichte. Para uma reconstrução mais ampla cf., entre as muitas contribuições, Tilliette, 1995.

⁷ Cf. a respeito a ideia que Reinhold apresenta na abertura da *Fundamentalschrift*, conforme “a filosofia não precede o empreendimento da razão, mas o segue” (Reinhold, 1791, p. 10), a ser interpretada não apenas como expressão de uma ideia de progresso linear, mas, conforme alega Ivaldo, 2010, como a expressão de uma concepção da razão como operacionalidade que se articula de forma concreta em tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia. Uma interpretação teórica desta articulação é dada por Lauth, 1984, p. 17.

⁸ Esta concepção, que caracteriza a compreensão fichteana do eu como imagem do absoluto (Cf. Bertinetto, 2011 e de forma mais específica Bertinetto, 2012) muda completamente toda interpretação da relação entre sujeito e objeto como relação originária. Muito claro a respeito é Lauth, 2004, pp. 54-55, onde se alega que a força que pertence ao dado objetivo é, na verdade, um fator constitutivo, que se estabelece na constituição do *cogito* e junto com ela. Esta força não é devida à limitação interna da vontade *in actu* e é, portanto, um *factum* espiritual. E justamente porque é constituída como limite no espírito, esta aparente força objetiva não pode gerar intenção nenhuma, nem possuir a partir de si mesma alguma potencialidade de realização. Para Lauth, o próprio Reinhold entenderia este ponto ao afirmar (cf. Fuchs, 1978-, I, p. 402) que nós “temos um conhecimento mediado do não eu a partir do imediato do eu”.

uma apropriação indevida ou uma assimilação seletiva do criticismo por parte deste último e pode ser entendida como presentificação (§ 5).

2. Exemplos contagiosos

Muito mais de quanto a pesquisa possa ter mostrado até o momento, a reflexão pós-kantiana acerca da possibilidade de conseguir, com base nos instrumentos oferecidos pela crítica da razão, uma ciência filosófica rigorosa é justificada por elementos mais ou menos implícitos, que encontramos na *Doutrina transcendental do método*. É nesta seção, diante da qual “muitos de nós são inclinados a se conceder uma folga, com a desculpa de que só se trata de arquitetura”⁹, que Kant põe o problema da realização de um sistema da razão pura que dê conta da sua unidade. Para que isso aconteça de forma legítima, é preciso de uma disciplina dos possíveis usos da razão que envolva as ambições da filosofia, ou da metafísica, de ultrapassar os limites da experiência e chegar a um conhecimento apodítico, no mesmo sentido que aparece na matemática. De fato, se a matemática não precisa de uma disciplina, na medida em que se baseia sobre uma coerência plena entre o conceito e a sua apresentação concreta na intuição pura, na filosofia existe a tendência a construir o objeto dela de modo independente da intuição empírica. Isto permitiria sim, ultrapassar a cisão entre a forma dada a priori e a matéria dada a posteriori, com a consequência imediata de poder construir um sistema da razão coerente e orgânico, definido pela unificação entre certeza apodítica (típica da matemática) e certeza dogmática (típica da filosofia) e pela assimilação do conhecimento por conceitos (típico da filosofia) a um conhecimento por construção de conceitos (típico da matemática)¹⁰.

Porém, Kant é muito claro em desiludir esta esperança. Nas proposições da filosofia transcendental as intuições não podem, como na matemática, ser dadas a priori. E, portanto, elas não podem dar-se por construção de conceitos. Estas proposições contêm apenas uma regra para buscar o que não pode dar-se a priori, mas não o próprio

⁹ Broad, 1942, p. 1

¹⁰ “A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, especialmente para esta faculdade, que se sente naturalmente lisonjeada por ter noutros casos a mesma felicidade que teve num caso particular. Por isso, a razão pura espera poder alargar-se, no uso transcendental, com a mesma felicidade e solidez que conseguiu no uso matemático, sobretudo se aplicar aí o mesmo método, que neste caso foi de tão evidente utilidade” (*KrV* B, 740-741).

caso em si mesmo (*KrV* B, 741)¹¹. À filosofia transcendental ficaria garantida, no que diz respeito às possibilidades de aumentar em uma forma legítima, os seus conhecimentos. Mas não poderia se tornar uma ciência fornecida de certeza dogmática, conforme o modelo oferecido pela matemática. Para alimentar esta ambição seria preciso, contudo, legitimar a possibilidade de uma intuição não empírica no contexto de desenvolvimento da filosofia crítica. Isto significaria legitimar no âmbito da filosofia algo que não pertence a ela. Mas até onde uma intuição não sensível seria um absurdo? Conforme a interpretação dada por Hintikka a esta questão, seria um equívoco reduzir o conceito de intuição elaborado por Kant ao de intuição empírica. Na medida em que Kant, mesmo fora da filosofia, legitima também as intuições matemáticas, pode-se dizer que intuição é, mais em geral, tudo o que define uma representação individual distinta de um conceito geral (Hintikka, 1992, 23). Para admitir este sentido geral da intuição teríamos que considerar a restrição kantiana da intuição ao âmbito definido pela *Estética transcendental* como um ponto de chegada e não como um ponto de partida (Hintikka, 1992, 23). Este conceito mais amplo de intuição a tornaria, não mais uma imagem mental, e sim representação de um processo específico e, no caso das intuições típicas da matemática, a tornaria representação do processo de construção de uma figura, conforme acontece na definição euclidiana da *echtesis*¹².

A redução do conceito de intuição ao definido pela *Estética transcendental* leva à exclusão da possibilidade de conceituar intuições de processos e, por conseguinte, à formação de uma metafísica ficaria restrita à metafísica da natureza, conforme o próprio Kant alega no capítulo sobre a *Arquitetônica*¹³. Porém, na linguagem da *Arquitetônica*

¹¹ Sobre o significado filosófico da concepção kantiana da intuição matemática cf. Shabel, 1998 e o mais amplo Shabel, 2003, pp. 93-96. Muito relevante pela perspectiva adotada neste artigo é o tratamento de Callan, 2014, que investiga o problema da aquisição dos conceitos matemáticos à luz da noção de habilidade. Um tratamento histórico da interpretação kantiana da matemática encontra-se em Sgarbi, 2010.

¹² Não é o objetivo deste artigo mostrar nos pormenores a legitimidade da interpretação de Hintikka, uma discussão mais ampla da qual encontra-se em Mitscherling, 1981, no que diz respeito ao desenvolvimento imanente da crítica da razão kantiana. O que nos cabe é destacar: a) a possibilidade de pensar o horizonte da intuição como um horizonte não apenas restrito à intuição sensível e b) o fato desta concepção mais ampla da intuição estar ligada com uma efetivação da consciência concreta e não apenas com a apreensão de um dado. Sobre este último aspecto cf. também Beck, 1974, p. 232 e ss., p. 243; Reich, 1977; Enskat, 1978, p. 114 e p. 250.

¹³ Cf. *KrV* B, 873: “Todo o conhecimento puro *a priori* constitui, assim, graças à faculdade particular de conhecimento onde tem exclusivamente a sua sede, uma unidade particular e a metafísica é a filosofia que esse conhecimento deve expor nesta unidade sistemática. A sua parte especulativa, que se apropriou principalmente desse nome, ou seja, a que chamamos *metafísica da natureza* e examina tudo, por conceitos *a priori*, na medida em que é (e não o que deve ser), divide-se da maneira seguinte”.

pode-se dizer que o próprio sistema da razão é possível como realização de uma ideia (*KrV* B, 833) de que a imaginação constitui o monograma (*KrV* B, 834), ou seja, uma imagem, ou um “*esquema* de conceitos sensíveis” (*KrV* B, 181). Mas esta imagem é apenas provisória, pois no caso do monograma, diferentemente dos esquemas de conceitos puros, as imagens definidas “têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas inteiramente adequadas” (*KrV* B, 181). Esta provisoriedade do monograma permitiria responder com muita facilidade à objeção movida por Reinhold, segundo a qual a crítica da razão põe apenas as bases para uma metafísica da natureza sensível, mas não para uma metafísica geral (Reinhold, 1791, pp. 122-123). De fato, na perspectiva kantiana a construção da metafísica ficaria deixada em aberto, limitando-se à crítica e a uma apresentação de um mero projeto sem realizá-lo efetivamente. Mas o que Kant parece deixar em aberto é também a possibilidade de constituir uma metafísica, não mais a partir do “objeto de experiência, o que é conhecível a posteriori, na medida em que é representado através das formas determinadas a priori da representação sensível e dos conceitos”, mas a partir “destas próprias formas, como o que é originariamente conhecível a priori” e, portanto, não mais a partir de uma metafísica da natureza sensível, e sim de uma ciência das faculdades que a constituem (Reinhold, 1791, p. 71).

3. Crítica e fundação

É notório que a reflexão reinholdiana represente uma virada na recepção da primeira *Crítica*. Reinhold desvincula a crítica da razão de prejuízos acerca dos seus tecnicismos e mostra o impacto dela sobre uma possível reconfiguração do sentido da vida à luz das ideias da metafísica¹⁴. Acima de tudo, Reinhold esclarece que a forma da construção de discursos fundamentados representa a base de uma conduta eticamente qualificada que transcende os limites do filosofar teórico e se torna atitude fundamental diante do mundo, o qual conhecemos e em que agimos. Este mérito é intrinsecamente ligado à ideia reinholdiana de filosofia, que oscila entre a exigência, presente sobretudo nos primeiros escritos, típica da *Aufklärung*, de esclarecer os conceitos fundamentais do direito, da religião e da moral, e aquela que caracteriza os escritos jenenses, de construir

¹⁴ Cf. para aprofundamentos sobre este ponto Ameriks, 2006, p. 169 ss.

uma filosofia como ciência rigorosa¹⁵. Neste contexto, Reinhold aprofunda a ideia kantiana, também presente no começo da *Doutrina transcendental do método*, conforme a qual a realização das ambições metafísicas da razão seria freada pela confusão e pela fragmentação da linguagem filosófica, assim como pela discórdia entre estes últimos (*KrV B*, 739). No entanto, Reinhold desenvolve a restrição kantiana das ambições da razão em um sentido diferente, sem recusá-la. O objetivo da sua reflexão crítica é o de “dar conta de forma completa de toda seita filosófica do passado”, visando apresentar aquele “verdadeiro que é contido nos respectivos princípios fundamentais de cada sistema” e erigindo “um sistema que faria voltar para todo pensador o que ele tem visto de forma correta do seu ponto de observação” (Reinhold, 1789, pp. 22-23). A crítica da razão de Kant exerce uma função certamente decisiva nesse sentido. Ela, de fato, tem tido a função de despertar a necessidade de uma construção de um edifício filosófico capaz de produzir um acordo entre os diversos grupos filosóficos¹⁶. A crítica satisfaz as exigências do ceticismo, pois ele declara que a representação depende da sensação. Satisfaz as exigências do empirismo, na medida em que funda a realidade da representação na experiência. E satisfaz as exigências do racionalismo, pois afirma que o elemento universal do conhecimento não poder vir da experiência, mas tem que ser de certa forma inato e a priori (Reinhold, 1791, p. 66). Mas, justamente a forma expositiva em que estas exigências estão satisfeitas permite aos diversos grupos filosóficos associar significados diferentes, que se excluem reciprocamente, “também a essas proposições sobre que acreditavam concordar”. Assim alimenta-se o antigo e geral equívoco a respeito da faculdade do conhecimento, que para Reinhold proporciona as controvérsias filosóficas e se põe na base da falta de princípios filosóficos universalmente válidos (Reinhold, 1789, p. 62). O esclarecimento do significado existencial dos resultados da crítica da razão, contudo, não é suficiente (Reinhold, 1789, p. 57). Os mal-entendidos que atingem a crítica kantiana não poderiam se resolver até o momento em que seja destacado e desconstruído o seu pressuposto fático. Para Reinhold, Kant realiza uma crítica do conhecimento. Contudo, ele não destaca a condição de possibilidade dela através de uma análise aprofundada e acabada do conceito sobre o qual se apoia, ou seja, o conceito de representação (*KrV B*, 376-377).

¹⁵ Para um tratamento amplo deste aspecto do pensamento de Reinhold cf. Marx, 2011 e Fabbianelli, 2011, em especial pp. 31-33.

¹⁶ Um tratamento aprofundado desta interpretação reinholdiana da *Crítica* foi dado por Schuhmann, 1968.

Com efeito, Kant não consegue diferenciar de forma clara entre o que pertence às coisas e o que pertence aos traços das representações delas. Uma rápida olhada na definição kantiana do gênero representação permite alcançar como este conceito geral¹⁷ abarque em si tanto a perspectiva da *Estética*, como a da *Analítica* transcendental, assim como o espaço aberto pela razão em seu estender-se além dos limites da experiência possível¹⁸. De fato, a escolha reinholdiana de basear a sua reforma da filosofia no conceito de representação responde a um critério de simplicidade que apresenta dois lados relevantes. O primeiro poderia se chamar de econômico: a representação é um conceito simples, é constituído de pouquíssimos traços e aceito como instrumento fundamental por um acesso justificado ao real por todos os grupos filosóficos. O segundo é ontológico-formal: a representação não indica uma estrutura psicológica ou um produto de uma atividade exclusivamente subjetiva¹⁹. Ela constitui uma estrutura geral (ou um critério) para atribuir uma consistência ontológica a o que o conhecimento se refere, independentemente do seu ser dado ou ser feito pelo sujeito (Reinhold, 1789, pp. 229-230). A representação é, portanto, uma mera forma, ou um prisma através do qual o sujeito consegue olhar de maneira sensata a si mesmo e ao mundo. Ao mesmo tempo, a representação não é uma imagem, nem apenas uma reprodução de algo, mas um dispositivo, ou uma dinâmica pela qual o objeto se oferece ao olhar do sujeito enquanto tal²⁰. Do ponto de vista reinholdiano, portanto, não seria possível falar do ser de um objeto sem uma prévia legitimação dele em termos representativos. Para Reinhold, assim como para Fichte, toda asserção ontológica precisa de uma prévia legitimação epistemológica²¹.

¹⁷ Para uma investigação do conceito de representação em Kant e no contexto da filosofia clássica alemã cf. Rumore, 2007.

¹⁸ Cf. Reinhold, 1789, p. 209: “O termo representação reúne no seu significado mais amplo a sensação, o pensamento, a intuição, o conceito, a ideia, em uma palavra, tudo o que se apresenta na nossa consciência como efeito imediato do sentir, do pensar, do intuir e do compreender”. Cf. também Reinhold, 1789, p. 212: “Como sensações, pensamentos, intuições, conceitos, ideias são *representações* que são conseguidas mediante o sentir, o pensar, compreender etc. A faculdade de sentir, pensar, compreender etc. pertence a faculdade da representação... Em outras palavras, o termo de faculdade da representação reúne no seu significado mais estrito, sensibilidade, entendimento e razão”.

¹⁹ Cf. a respeito, Fabbianelli, 2011, pp. 58-60.

²⁰ Cf. Reinhold, 1789, pp. 242-243: “Se penso uma rosa como um objeto diferente da minha representação dela posso fazê-lo apenas porque refiro a mera representação da rosa a algo que fica fora de mim que eu conheço através deste referir e que, para mim, independe da representação”.

²¹ Trata-se de um aspecto da filosofia transcendental muito importante, cujos elementos teóricos relevantes foram apresentados por Ivaldo, 2003 e Ivaldo, 2015.

A simplicidade e o caráter puramente formal do conceito de representação torna, assim, possível aquele percurso que não “desce de forma simples e divertida de princípios fundamentais não investigados e tomados como certos a fatos”, mas que, ao contrário, remonta “até uma altura até o momento nunca alcançada pelos pesquisadores mais sérios”, sendo que este ponto de chegada é o que há de mais simples e geral e que, portanto, ninguém poderia colocar em dúvida (Reinhold, 1789, p. 23). Este remontar, contudo, não fica parado na definição do conceito de representação como elemento sobre o qual todos os grupos filosóficos têm que concordar. Reinhold quer chegar até a base de que a representação é expressão e exponents. A ciência filosófica fundamental, ou filosofia elementar, encontra na representação (Reinhold, 1791, p. 72), não um princípio, e sim um horizonte em que o princípio se realiza enquanto tal. A ciência da faculdade representativa fixa os traços característicos do conceito de representação através de uma decomposição acabada, mas “não pode produzir estes traços”. A decomposição empreendida pela ciência da faculdade representativa “pressupõe uma conexão entre aqueles traços, ou seja, uma conexão determinada entre eles, necessária e correta, isto é [...] é preciso que o conceito de representação, que a ciência da faculdade representativa tem que determinar *analiticamente* seja, por este fim, já determinado *sinteticamente*” (Reinhold, 1791, p. 77). Esta determinação sintética é operada pela consciência, um fato originário, que não pode ser ulteriormente decomposto e demonstrado, que articula o horizonte representativo na forma de um *Grundsatz*: “Através do sujeito a representação é distinta na consciência do objeto e referida a ambos” (Reinhold, 1791, p. 78)²². Mas em que sentido podemos admitir que este princípio seja indemonstrável, autodeterminado e, portanto, evidente por si mesmo?

Tanto na *Fundamentalschrift*, como no primeiro tomo dos *Beyträge* de 1790, Reinhold responde alegando que o *Grundsatz* expressa “imediatamente” um fato da consciência. Esta expressão, porém, não é o produto de uma abstração, mas sim, de um olhar que surge através de uma reflexão sobre o que se apresenta na consciência (Reinhold, 1789, p. 78; Reinhold, 2003, I, p. 155 ss.). Nela apresentam-se as formas, ou as dinâmicas, que são independentes de objetos dados, as quais, mais do que isso, os tornam possíveis como objetos do conhecer. Entre *Grundsatz* e *Grund*, ou seja, entre forma representativa e consciência existe, portanto, uma circularidade – a consciência

²² Sobre o princípio de consciência cf. Lazzari, 2004 e Fabbianelli, 2004.

aparece apenas através da forma que ela própria torna possível – a qual, por sua vez, é legitimada pela sua independência da experiência sensível (Reinhold, 1791, pp. 79-80). Como entre consciência e horizonte representativo não há uma relação de exterioridade, mas o horizonte representativo é o modo de existir do fato da consciência²³, a reflexão que a torna acessível não corresponde a uma intencionalidade objetiva. Trata-se mais do que isso, de uma atividade que é, ao mesmo tempo, ator e foco dela própria.

Na *Fundamentallehre*, publicada no primeiro tomo dos *Beyträge* de 1790, Reinhold já tinha determinado a base para pensar a relação imanente da consciência com o horizonte que a expõe em termos de uma intuição “cujo material é no representar através da mera faculdade representativa...apenas através da ação do sujeito representante” (Reinhold, 2003, I, pp. 170-171), ou seja de uma intuição a ser chamada de intelectual, pois não tem a ver com um objeto dado através da sensibilidade, mas alcança o próprio agir subjacente ao acontecer de toda representação. Independente de afecções internas ou externas, esta intuição não reproduz a relação intencional e, justamente por causa disso, não pode ser reduzida a imagem mental da representação ou da faculdade representativa. Como intuição da forma da representação a intuição intelectual tem a ver com uma possível formação constituída pelo sujeito representante (Reinhold, 2003, I, pp. 173-174) ou, em outras palavras, ela define uma operação possível do espírito humano que visa a formação de proposições universalmente válidas que dizem respeito a si mesmo²⁴. Esta intuição particular põe-se, assim, na base de uma ciência filosófica que permite, pelo menos aos olhos de Reinhold, dar conta dos pressupostos da crítica kantiana e, portanto, da rejeição a partir destes pressupostos, de uma intuição que não seja constituída no modelo da intuição sensível. A filosofia elementar parece, neste sentido, caracterizada por um movimento duplo de justificação histórica e teórica da restrição da investigação da estrutura do saber àquela do saber proporcionado pela sensibilidade e de abertura teórica e prática do saber à sua origem não sensível²⁵.

²³ Cf. a respeito a interpretação desta estrutura dada por Fichte na *Wissenschaftslehre* de 1805, GA, II, 9, p. 226 e p. 253, aqui com referência explícita para a teoria da representação reinholdiana.

²⁴ Cf. por esta interpretação do conceito reinholdiano de intuição intelectual Breazeale, 2005, pp. 55-56.

²⁵ Cf. a este respeito Reinhold, 1791, p. 62: “Mesmo que o fundamento do saber filosófico, descoberto e exposto por Kant na *possibilidade da experiência*, seja por si mesmo capaz de satisfazer as exigências que a razão filosófica tinha apresentado com Hume, Locke e Leibniz, não é possível de modo nenhum negar que ele fundamente e possa fundamentar, não o saber filosófico *como um todo (gesammte)*, mas apenas *uma parte* do próprio” e Reinhold, 1791, p. 71: “A ciência da *faculdade de conhecer* teria que ser

A mesma dinâmica permite explicar em que medida um sistema de filosofia baseado na crítica da razão não seja redutível a uma filosofia moldada na matemática. Mas, por outro lado, permite esclarecer, que a impossibilidade de “imitar a matemática...pode... valer apenas para o que foi entendido até agora com o termo de filosofia, e também para a própria filosofia *crítica*, não para aquela filosofia que só tem que ser *preparada* pela filosofia crítica e da maneira menor possível para a *ciência elementar* da verdadeira filosofia” (Reinhold, 1791, p. 103)²⁶.

A imanência definida pela relação entre fundamento e princípio permite, de fato, construir os objetos específicos da filosofia, justamente como articulações e concretizações expositivas do princípio. É claro, a realidade destas formas não é idêntica à atribuível a um dado sensível, mas é uma realidade virtual, ou seja, se refere a uma possível atuação sensata do sujeito representante (Reinhold, 2003, I, p. 171).

4. Postulado e intuição intelectual

O percurso reinholdiano representa um momento fundamental para entender as questões deixadas em aberto na *Doutrina transcendental do método*, assim como permite entender o percurso que da investigação crítica acerca da estrutura da razão leva a uma concepção da filosofia como descrição dos modos necessários do espírito humano, que caracteriza a WL fichteana (GA, I, 4, pp. 200-201). Não é por acaso que, já em 1793, nos primeiros esboços da WL que se encontram nas *Eigene meditationen* sobre a filosofia elementar reinholdiana, Fichte ligue a construção da sua proposta filosófica à interpretação dada por Reinhold da relação entre faculdade de representação e representação através da intuição intelectual²⁷. A filosofia elementar aparece aos olhos de Fichte em todas as suas potencialidades e limites. Potencialidades, porque o percurso de Reinhold desemboca na construção de uma ciência filosófica focada no estudo dos atos da consciência, a qual se desenvolve naquele plano de imanência tanto esperado

precedida por mais uma ciência, como seu fundamento, ou seja, pela ciência da sensibilidade, do entendimento e da razão, uma vez que estas não são a própria faculdade de conhecer, mas tem em comum a base da faculdade de conhecer (e não apenas desta, mas também da faculdade apetitiva) – ela teria que ser precedida pela ciência da forma, determinada no ânimo *do representar* através da sensibilidade, do entendimento e da razão, pela qual depende tanto a forma do conhecer, como a do apetecer, ela teria que ser precedida pela ciência da *inteira faculdade representativa* como tal”.

²⁶ Sobre o sentido desta regressão da filosofia elementar e a sua coerência com os pressupostos implícitos na crítica da razão kantiana cf. Baum, 2004.

²⁷ Cf., para uma apresentação clara e aprofundada da interpretação fichteana da filosofia elementar de Reinhold nas *Meditationen über Elementarphilosophie*, Schwab, 2020.

por Kant, mas inalcançável através dos instrumentos expositivos da primeira Crítica. Limites, pois para Reinhold a intuição intelectual continua sendo uma forma específica de representação. Ela pressupõe, portanto, a própria faculdade de representação e, logo, não passaria de uma intuição interna. A intuição intelectual conceituada por Reinhold seria relevante em um perfil psicológico. Mas não permitiria levar à tona a dimensão originária da espontaneidade da consciência (GA, II, 3, p. 24), deixando em aberto, mesmo que em um plano diferente, os mesmos problemas encontrados em Kant.

Para Fichte, de fato, o problema da refundação da filosofia crítica não consiste apenas na regressão a um horizonte mais elementar que permite conceituá-la como uma possibilidade determinada da razão. O filósofo de Rammenau anseia a definir a origem real desta regressão, para além do próprio modelo representativo²⁸. Uma opção para realizar esta possibilidade é encontrada na concepção kantiana das intuições matemáticas²⁹. Nas anotações de leitura de 1793 sobre a *Crítica da razão pura*, de fato, Fichte interpreta o ser dado a priori das intuições matemáticas como algo que as torna próximas de um conceito puro. Logo, as intuições matemáticas poderiam ser utilizadas como um instrumento para construir os princípios da razão pura partindo da estrutura da experiência, mas ultrapassando-a em função da dinâmica que a constitui (GA, II, 2, p. 327). De fato, são justamente as intuições matemáticas que permitem conduzir a imaginação produtiva na produção daquela imagem espiritual necessária para ultrapassar os limites impostos pela sensibilidade (GA, I, 4, p. 413). E justamente esta característica das intuições matemáticas permite retificar a concepção kantiana do conhecimento a priori. Para Fichte, Kant não usaria esta expressão de forma correta: “para Kant uma intuição pertence a todo conhecimento. – Assim um saber a priori. – Representações, cujo material a priori seja dado por um modo de agir do espírito humano” (GA, II, 2, p. 327). Se a tarefa da filosofia é a de isolar o elemento a priori que fornece validade objetiva às nossas representações (GA, IV, 3, p. 329), a realização efetiva dela tem que pressupor necessariamente uma intuição de um modo de agir do

²⁸ A literatura sobre a apropriação fichteana de Kant é muito ampla, vou me limitar aqui à indicação de uma contribuição relevante mais recente: Zöller, 2019, que tem o mérito de apresentar de forma clara a conexão entre construção de um sistema de filosofia a partir de um princípio e reflexão acerca da possibilidade de intuições não sensíveis (cf. em especial pp. 62-64).

²⁹ Um tratamento amplo, teoricamente profundo e filologicamente completo da relação entre WL e matemática, ainda pouco valorizada pela *Forschung* fichteana, foi dado por Wood, 2012. No que diz respeito ao tema deste artigo cf. em especial as pp. 121-198, para uma reconstrução histórica da recepção fichteana da geometria e da matemática, para aprofundamentos e para indicações bibliográficas mais detalhadas.

espírito humano. Contudo, esta intuição não pode ser entendida aos moldes da intuição sensível por se tratar da intuição de uma mera possibilidade e não de algo concreto e dado. O agir que a WL torna objeto da sua investigação tem que ser, mais do que isso, ‘encontrado como feito, e feito como encontrado’: alcançado como algo estruturalmente dinâmico e realizado como um agir necessário pela sua própria essência (GA, I, 4, p. 201). Neste sentido, a filosofia “parte justamente de um postulado que se funda sobre uma ação e não sobre um fato” (GA, IV, 2, p. 29), ou seja, parte de uma solicitação a observar a própria dinâmica do espírito humano no próprio ato de filosofar, cuja legitimidade não é garantida pelo objeto da observação, mas pelo resultado que esta observação permite alcançar: uma descrição acabada e a priori da dinâmica que leva à construção da própria observação do espírito humano como conhecimento universalmente válido.

Assim como nas construções geométricas, que oferecem um modelo indispensável para realizar as argumentações que caracterizam a WL (GA, I, 4, p. 413), o postulado aparece como um princípio auto-evidente que não precisa de justificação formal, só porque é reconhecido como válido por cada um em virtude da sua mera atuação. Isto permite, antes de tudo, substituir ao fato reinholdiano da consciência, ou seja a uma estrutura dada que pressupõe uma síntese originária e que a filosofia não pode expor nos seus traços constituintes, por um ato em que a determinação formal – ou a possibilidade de ser representado – e a determinação material – o próprio ato de representá-lo – coincidem. O pensar a si mesmo, envolvido no postulado, implica uma mera tematização do pôr a si mesmo do eu como objeto a si mesmo, em vista da dedução das condições de possibilidade da própria efetivação do postulado, ou seja, das leis gerais dos atos possíveis da consciência concreta (GA, I, 4, p. 201). Através do prestar atenção ao ‘como’ desta tematização, aparece, contudo, uma estrutura específica do eu que, em parte, reproduz a estrutura intencional da consciência de um objeto externo e, em parte, difere dele de forma radical. Tematizar o eu reproduz o dualismo da consciência ordinária: o eu, cogitante, olha a si mesmo, como o *cogitatum*. A partir deste ponto de vista, a representação do eu que se conseguiria através do postulado não seria, senão um veículo para a definição discursiva da subjetividade. E o postulado seria um simples momento imanente ao método genético e construtivo da própria WL. Entretanto, a coincidência entre cogitante e *cogitatum*, envolvida no pensar a si mesmo,

implica uma recusa da possibilidade da estrutura cogitante-*cogitatum* se reproduzir no âmbito da consciência de si mesmo³⁰. No pensamento de si que define o postulado, de fato, é a falta de uma distinção entre sujeito e objeto da atividade a realizar aquela estrutura que Fichte chama de ‘atividade retornante em si’ (*in sich zurückgehende Tätigkeit*, GA, IV, 3, p. 345). Em outras palavras, se o pensar a si mesmo fosse se reduzir a uma mera intencionalidade objetiva, não poderíamos sair do círculo da reflexão, típico de todo dogmatismo³¹. Mais do que isso, através do postulado, o eu ‘põe a si mesmo como poente’³². Neste contexto a ação do pôr envolve a de contrapor a espontaneidade da consciência que executa o postulado ao pensamento de um objeto, alcançado em função desta própria espontaneidade que a filosofia enxerga nas suas estruturas fundamentais (GA, I, 4, p. 201). Vale a pena observar que a identidade entre poente e posto, que Fichte identifica com o termo ‘egoidade’ (*Ichheit*), não é o resultado de uma unificação posterior do objeto e do sujeito em um conceito, como acontece no pensamento objetivo. A unidade entre sujeito e objeto é imediata e, precisamente, é fruto de uma consciência imediata de si que é a condição de possibilidade por toda conceituação a seguir (GA, IV, 3, p. 345). Esta consciência imediata é o precipitado de uma forma específica de conhecimento, pré-discursiva, ou ante-predicativa, que Fichte chama de intuição intelectual (*Intellectuelle Anschauung*)³³. Na *Nachschrift Halle* da *WL nova methodo* Fichte esclarece a intuição intelectual na forma a seguir:

O eu que age não é ao mesmo tempo também consciente de si mesmo, ou seja de agir? Ponho a mim mesmo como poente, esta é uma intuição: represento a mim mesmo como representante. Agi e fiquei consciente do meu agir. Isto foi uma e idêntica coisa... Foi uma *identidade* do poente e do posto. Esta identidade é absoluta e torna possível todo representar. O eu põe a si mesmo *simplesmente*, ou seja sem qualquer mediação. É sujeito e objeto ao mesmo tempo. O eu se torna tal apenas com o pôr a si mesmo, não é já antes substância, mas

³⁰ Uma descrição detalhada dos níveis de consciência de si abertos pela execução do postulado, assim como uma problematização da relação entre esses níveis à luz do debate contemporâneo sobre a autoconsciência é dada por Kynlaw, 2020. Para um tratamento mais detalhado da relação entre autoconsciência e postulado na fase jenense do pensamento de Fichte cf. Stolzenberg, 1986.

³¹ Cf. GA, IV, 2, p. 30. Este problema representa o centro da investigação de Henrich, 1966, que inaugurou um debate sobre a estrutura pratico-teórica da autoconsciência que conheceu contribuições relevantes no que diz respeito à temática deste artigo dadas por Pothast, 1971 (em especial, p. 38) e p. 71 e Tugendhat, 1979, (em especial, p. 50). Estas posições são resumidas, discutidas e problematizadas à luz do ponto de vista desenvolvido na *WL nova methodo* por Klotz, 2001.

³² GA, IV, 2, p. 31.

³³ Cf. a definição muito eficaz de Ivaldo, 1992, pp. 83-84 da intuição intelectual como “visão do antepredicativo no seu poder de predicação”.

o pôr a si mesmo como poente é a essência dele, é uma e idêntica coisa. Logo ele é *consciente de si mesmo imediatamente*.

Se é isto o que sabemos, pergunta-se de novo: como o encontramos? Evidentemente enquanto temos uma intuição do eu que age em si. Então é possível uma intuição do *eu que age em si*. Uma tal intuição é uma *intuição intelectual*. A intuição não é algo estático, em quietude, mas tem a ver com um *eu agente*... ou seja, ... as nossas representações são produtos do nosso espírito auto ativo (GA, IV, 2, p. 31).

Como faculdade de conhecer, a intuição intelectual representa apenas um órgão para a produção livre do objeto da consideração transcendental. É legítimo falar em ‘produção’, pois na intuição intelectual o sujeito filosofante, mais do que ‘descobrir’ o princípio, o ‘inventa’, no sentido pareysoniano mencionado acima³⁴, pelo próprio fato de provocar uma reflexão radical sobre o pensar a si mesmo e evocar um *insight* totalmente novo e mais profundo³⁵. A solicitação a pensar a si mesmo é, de fato, solicitação a tornar explícito algo que é sempre presente na consciência intencional do objeto externo (GA, IV, 3, p. 350 e GA II, 5, p. 339), mas nunca tematizado enquanto tal. Neste sentido a produção que caracteriza a intuição intelectual é livre, pois não vinculada por nenhum dado pressuposto (GA, IV, 3, p. 335). E, neste sentido, ela não pode ser confundida com um intuir sensível de um dado fático, puramente receptiva, ou com a mera reprodução de uma afeição sensível. A intuição intelectual pode ser reconduzida, mais do que isto, a um pensar puro. Este pensar puro, destituído de todo sentido objetivo, pois não é apreensão de algo, prece como ‘visão interna’ da autoatividade do eu³⁶. A tematização da autoatividade do eu através da consciência imediata é, portanto, o princípio do sistema da doutrina da ciência, não no sentido de uma proposição fundamental (*Grundsatz*), mas no da condição ‘logológica’ de toda proposição fundamental (GA, IV, 3, p. 344), pois ela representa o solo para todo rigor e toda coerência dos passos da dedução da WL *in specie*³⁷.

A consciência imediata de si, conseguida através da intuição intelectual, ou pela atuação do postulado, é uma autoconsciência em que não pode ser posto em dúvida nem

³⁴ Cf. o § 1 deste artigo.

³⁵ Cf. *Sonnenklarer Bericht* (GA I, 7), pp. 218-219, 517-518 e *Neue Bearbeitung* (GA II, 5), p. 334. A respeito cf. Perrinjacquet, 1991, pp. 290-292.

³⁶ Neste sentido teríamos que entender a definição de R. Lauth da intuição intelectual como ‘intelecção’ (*Einschaung*). Cf. a respeito Lauth, 1969 e Lauth, 1987.

³⁷ “A doutrina da ciência pensa e professa o pensamento; mas ela leva consigo na intuição intelectual imediatamente a correção do seu pensar” (*Vorarbeiten gegen Schelling*, GA II, 5, p. 484). A respeito é muito claro Perrinjacquet, 1991, pp. 288-290.

se o eu tenha consciência, nem *que* o eu tenha *consciência*, sendo estes elementos inseparáveis no contexto da definição da própria intuição intelectual. No pôr a si mesmo como poente, de fato, o eu é ao mesmo tempo agir e consciência do agir. Isto significa saber, imediatamente, através da intuição, da atividade do eu e do seu olhar como ação que ele efetiva. Além disso, através da consciência imediata o eu sabe do ‘fato’ de estar cumprindo uma ação, e, logo, do seu ser como ser agente. Finalmente, com a intuição intelectual o eu sabe da natureza prática da ação cumprida, pois a auto-inversão da atividade intencional desencadeada pela atuação do postulado é fruto da decisão de efetivá-la³⁸. Na medida em que esta coincidência acontece, o pensamento não sai de si mesmo, mas fica imanente a si mesmo e independente das contingências da experiência. Nesta passagem, pela qual a efetivação do postulado permite que a reflexão filosófica rompa com os esquemas da consciência ordinária, aparece clara a exigência de Fichte de fornecer as condições de um proceder metódico controlável em todos os seus momentos que não proporcione ‘ilusões transcendentais’, conforme pretendido pelo método construtivo e genético que caracteriza a WL³⁹. Assim, a inteira concreção de postulado e intuição intelectual, pode ser interpretada como fundamentação da doutrina da ciência⁴⁰, no sentido de ela levar à luz a fonte da evidência absoluta em função da qual uma filosofia como ciência rigorosa e sistemática pode ser construída pelo seu proceder demonstrativo (GA, IV, 2, p. 32).

³⁸ Brezeale, 1987, pp. 89-90 e Brezeale, 1998, pp. 596-600.

³⁹ Para um aprofundamento sobre a relevância da concepção fichteana da gênese para o desenvolvimento da filosofia transcendental cf. Claesges, 1974, p. 13. Para uma problematização desta concepção no horizonte da época moderna e no que diz respeito ao legado kantiano cf. Gueroult, 1930, p. 8 e p. 180. Para uma problematização do conceito de gênese na WL *nova methodo*, cf. Radrizzani, 1992, pp. 100-101.

⁴⁰ O que permite compreender a mudança de ponto de vista entre as exposições de WL de 1796-1799 e a *Grundlage* de 1794, conforme alegam, entre outros: Klotz, 2001 p. 13 e Weibel, 1998, p. 572. Além do ponto de vista puramente metodológico, vale a pena ressaltar a importância que a possibilidade de achar o conceito de eu a partir de uma intuição intelectual conseguida por meio de um postulado assume no debate filosófico jenense sobre a construção de uma filosofia transcendental. Antes de mais nada, a introdução da concreção postulado-intuição intelectual corresponde aos esforços fichteanos de contrastar o psicologismo que corresponde, desde o escrito contra Schmid, à introdução do conceito de eu, não, como acontece na *Grundlage*, como um fato da consciência empírica, mas como resultado de uma solicitação (*Aufforderung*) a pensar a si mesmo (cf. *Vergleichung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten System mit der Wissenschaftslehre*, GA I, 3, p. 255). Além disso, a introdução desta nova maneira de pensar o conceito de eu responde à exigência de contrastar a acusação de transcendentismo, cuja primeira ocorrência pode ser atribuída a Niethammer (cf. *Vorbericht*, in *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 1795) e retomada, por Hölderlin. Cf. a respeito as citações reportadas por Fuchs, 1978, I, nn. 29, 32 e 33-36, assim como Hölderlin, 1943-, IV, 1, p. 155. Cf. também Frank, 1987, Henrich, 1992; Weibel, 2000.

5. Kant *vergegenwärtigt*

Isto não significa que em teorizar a intuição intelectual como ponto de partida da filosofia Fichte esteja antecipando um prejuízo típico da *Ciência da lógica* hegeliana (Hegel, 1981, XII, p. 20), conforme a filosofia crítica estaria baseada em um dualismo entre entendimento e sensibilidade em que o entendimento, como forma vazia, seria preenchido por um conteúdo empírico, que o próprio entendimento estaria apto a elaborar e afinar. Para Reinhold a sensação, assim como a intuição, são formas representativas. E para Fichte apenas uma interpretação errada do kantismo poderia justificar uma leitura do kantismo como baseada em uma síntese entre uma coisa em si dada e um sujeito representante pré-existente (GA, IV, 3, p. 330). Tanto Reinhold, quanto Fichte, não recusariam uma interpretação da teoria kantiana da intuição sensível como caracterizada por um conteúdo metabolizado por capacidades conceituais já em obra nela⁴¹. A matéria da intuição sensível seria, neste sentido, algo representacional, colocado a disposição dos atos reflexivos para a síntese conceitual e, em geral, para a ação analítico-sintética do sujeito cognitivo. Reconhecer esta dimensão ‘conceitual’ da intuição sensível, assim como foi feito de formas variadas na discussão contemporânea acerca da filosofia crítica de Kant⁴², não significa necessariamente subordinar a doutrina da sensibilidade à analítica do entendimento, ou que o desenvolvimento da razão pura implique uma releitura (mais ou menos idealística) da *Estética transcendental*, no sentido de uma transição de uma concepção imediatamente sensível até uma concepção funcional da sensibilidade⁴³. É verdade que a estética e a analítica podem ser entendidas como momentos complementares, mesmo que autônomos, de uma doutrina unitária e sistemática. Assim como é verdade que a interpretação dada por Reinhold e Fichte permitiria sustentar que em Kant o “idealismo transcendental, na verdade, é um realismo empírico”, ou seja, é “uma doutrina que aceita o fato de que não podemos conhecer senão relações (através das nossas faculdades cognitivas) e admite a realidade autônoma do fundamento delas... que a reflexão transcendental chama sempre de fenômenos e jamais de coisas em si” (Aportone, 2015, p. 98). No entanto, estas

⁴¹ Sobre o caráter problemático da coisa em si em Reinhold cf. Selling, 1938, pp. 80-85; Klemmt, 1958, pp. 435-439; Bondeli, 1995, pp. 79-84.

⁴² Veja a representação sintética do debate contemporâneo acerca deste aspecto da filosofia kantiana dada por Nuzzo, 2010.

⁴³ Cf. por exemplo a posição de Cohen no seu *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, em Cohen, 1978, p. 192.

admissões não impedem ver em Reinhold e Fichte dois autores que visam desenvolver o potencial sistemático da crítica da razão, não aperfeiçoando-a progressivamente, mas explicitando o pensamento fundamental dela e buscando legitimar a formulação fática do problema kantiano (a saber, a descrição crítica das estruturas do nosso conhecer) em virtude de uma estrutura universal de pensamento que a transcende (a saber, a exigência de uma dedução sistemática dos elementos que definem a descrição crítica das estruturas do nosso conhecer). Lida neste horizonte, a operação de Reinhold e Fichte pode ser entendida como uma *Vergegenwärtigung*, ou seja, uma presentificação, da filosofia crítica⁴⁴. Esta presentificação não tem, contudo, que ser entendida como uma simples atualização, da letra da filosofia kantiana. Nem tem que ser vista como uma operação banal, dada a proximidade cronológica que há entre a crítica da razão, a filosofia elementar e a doutrina da ciência. Trata-se, mais do que isso, de uma atividade reflexiva que encontra na complexidade da vida da consciência o seu horizonte de referência, o qual é explorado através do apontamento para *Abschlussgedanken*, ou pensamentos conclusivos, que destacam a dinamicidade da razão, que não se desenvolve nem em uma *Hinterwelt*, que transcende a vida consciente, nem tampouco, em um mundo de objetos diante do qual a consciência fica passiva (Henrich, 1987, p. 14). Estes pensamentos conclusivos são dados, mais do que isso, com o próprio pensar, já que é apenas pelo pensar que podem ser mantidas juntas dimensões de sentido aparentemente conflitantes através da referência para um fundamento (Henrich, 1987, p. 27). Tanto Reinhold, como Fichte enxergam na explicação kantiana a constituição de um horizonte exploratório que não menospreza a fundação, mas a compreende como momento essencial para a constituição de uma metafísica, ou seja, de um olhar totalizante acerca dos conflitos da vida consciente, que não anulam o potencial dela (Henrich, 2001, pp. 91-92). Com Kant, o saber é visto certamente na sua dimensão fundacional como o produto de um conjunto de operações de que pode ser dada uma justificação. No entanto, esta justificação pode ser tornada possível apenas por um auto distanciamento reflexivo que pode ser compreendido a partir de dois pontos de vista. O primeiro é o relativo à clareza das operações da vida consciente. A reflexão permite

⁴⁴ Sobre o problema da *Vergegenwärtigung*, conceito-chave da proposta metodológica da *Konstellationsforschung* sugerida por Dieter Henrich, no seu significado teórico e nas suas implicações metodológicas cf. Henrich, 1991, Henrich, 2006, Mulsow, 2005. Fabbianelli, 2006 tem discutido este conceito na sua importância para uma interpretação geral da filosofia clássica alemã.

tomar consciência do que se faz. Quem reflete compreende que não está passivamente entregue ao mundo, mas que está achegado a ele e, ao mesmo tempo, desprendido dele como através de uma falha (Henrich, 1987, p. 18). Por isso – segundo ponto de vista – refletir significa tomar distância das tendências primárias que individualizam a nossa relação com o mundo e abarcá-las em um pensamento integral (Henrich, 2006, p. 231, ss.). A tomada de distância operada pela reflexão não corresponde, portanto, a uma opção arbitrária da consciência, mas é o que permite defini-la como síntese de componente fenomênica e númerica, compenetração de fundação e exploração, complicação de distanciamento do empírico e cumprimento em um horizonte de validade universal. Essa dinâmica em que se presentifica, ou seja, se coloca a disposição em uma forma autônoma, através da tomada de distância e da atualização, o núcleo do pensamento kantiano me parece conseguir explicar como tanto Reinhold, como Fichte, mesmo usando expressões evidentemente contraditórias com a letra kantiana, pretendem e talvez conseguem definir as tentativas filosóficas deles em continuidade com o criticismo. Vale a pena reservar uma problematização acerca de como esta presentificação proporcione destinos diferentes e até contrapostos, a ulteriores e mais aprofundadas investigações.

Referências

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

_____. (2006). *Interpreting Kant's Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

ASMUTH, C. (2000). Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel, in , cit., pp. . Em C. Asmuth, A. Denker, & M. Vater, *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel* (pp. 403-417). Bochum: Grüner.

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

BECK, L. (1974). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*. München: Fink.

BERTINETTO, A. (2011). *La forza dell'immagine*. Milano: Mimesis.

_____. (2012). L'appercezione trascendentale nell'ultimo sistema berlinese di Fichte. *Annuario Filosofico*, pp. 400-415.

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

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

BREAZEALE, D. (1987). The 'Standpoint of life' and the 'Standpoint of Philosophy' in the context of Jena Wissenschaftslehre. Em A. Mues, *Transzendentalphilosophie als System* (pp. 81-104). Hamburg: Meiner.

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

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

_____. (2010). Reason's Changing Needs: From Kant to Reinhold. Em G. Di Giovanni, *K. L. Reinhold and the Enlightenment* (pp. 43-53). Springer: London New York.

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

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

CLAESGES, U. (1974). *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Nihjoff: Den Haag.

COHEN, H. (1978). *Werke*. Hildesheim: Olms.

ENSKAT, R. (1978). *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes*. New York: De Gruyter.

FABBIANELLI, F. (2004). Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinhold Satz des Bewusstseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich. Em A. Lazzari, & M. Bondeli, *Philosophie ohne Beynamen. System Freiheit und Geschchte im Denken Karl Leonhard Reinholds* (pp. 39-58). Basel: Schwabe.

_____. (2011). *Coscienza e realtà. Saggio su Reinhold*. Pisa: Edizioni della Normale.

_____. (2006) Alle origini della filosofia classica tedesca. Gli antecedenti dell'idealismo nell'interpretazione di D. Henrich. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, pp. 350-361.

FERRAGUTO, F. (2020). Lógica transcendental, teoria da investigação, filosofia. Sobre a lógica transcendental de J. G. Fichte. *Revista eletrónica de estudios fichteanos*, pp. 1-18.

FICHTE, J. (1962-2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (R. Lauth, H. Gliwitzky, E. Fuchs, & P. Schneider, Eds.) Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog (= GA).

FRANK, M. (1987). "Intellektuale Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. Em E. Behler, & J. Hörisch, *Die Aktualität der Frühromantik* (pp. 96-126). Paderborn: Schöningh.

FUCHS, E. (Stuttgart 1978-). *Fichte im Gespräch – Berichte der Zeitgenossen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

GUÉROULT, M. (1930). *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Hildesheim-New York: Olms.

HÖLDERLIN, F. (1943-). *Grosse stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart: Cotta.

HEGEL, G. W. (1981). *Wissenschaft der Logik* (Theorie Werkausgabe ed., Vol. VI). Frankfurt: Suhrkamp.

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

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

_____. (1991). *Konstellationen*. Stuttgart: Cotta.

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

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

_____. (2004). *Grundlegung aus dem Ich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

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

HINTIKKA, J. (1992). Kant on mathematical method. Em C. Posy, *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays* (pp. 21-42). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

IVALDO, M. (2010). Fichte in Italien. *Fichte-Studien*, pp. 205-225.

_____. (2010). Zwei Wege der Kantischen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte, cit., pp., pp. 188-189. Em G. Di Giovanni, *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (pp. 181-193). Dordecht: Springer.

_____. (2012). *Ragione Pratica*. Pisa: ETS.

_____. (2015). Sulla ontologia di Fichte. *Aurora*, pp. 711-732.

KLEMMT, A. (1958). *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner.

KLOTZ, C. (2001). *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frakfurt a. Main: Klostermann.

_____. (2001). Transzendente Theorie der Erfahrung bei Kant und McDowell. Em R. Schumacher, *Idealismus als Theorie der Repräsentation* (pp. 357-373). Paderborn: Mentis.

KYNLAW, J. (2020). Intellectual Intuition. Em M. Bykova, *The Bloomsbury Handbook of Fichte* (pp. 371-380). London: Bloomsbury Academic.

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

_____. (1969). *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer.

_____. (1984). *Die transzedente Naturlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Amburg: Meiner.

_____. (1987). Eröffnungsvortrag. Em A. Mues, *Transzendentalphilosophie als System* (pp. 1-10). Hamburg: Meiner.

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

LAZZARI, A. (2003). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

_____. (2004). Zur Genese von Reinholds ‘Satz des Bewusstseins. Em A. Lazzari, & M. Bondeli, *Philosophie ohne Beynamen. System Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds* (pp. 21-38). Basel: Schwabe.

MARX, K. (2011). *The Usefulness of the Kantian Philosophy*. New York: De Gruyter.
Mitscherling, J. (1981). Kant’s notion of Intuition: in Response to Hintikka. *Kant-Studien*, pp. 186-194.

MULSOW, M., & Stamm, M. (2005). *Konstellationsforschung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

NUZZO, A. (2010). Analisi filosofica e coscienza storica: Kant e Hegel oggi. *Studi Kantiani*, pp. 77-87.

O’FARREL, F. (1979). Intuition in Kant theory of Knowledge II. *Gregorianum*, pp. 725-746.

PAREYSON, L. (1993). *Estetica. Teoria da formatividade*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1950). Fichte. *Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.

PERRINJAQUET, A. (1991). La méthode déductive dans la seconde exposition de la Doctrine de la science. *Revue de Theologie et de Philosophie*, pp. 275-292.

POTHAST, U. (1971). *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

RADRIZZANI, I. (1992). *Vers la fondation de l’intersubjectivité. Dès Principes à la Nova methodo*. Paris: Vrin.

REICH, K. (1977). Zum Problem der ‘Anschauung als Erkenntnisquelle’. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, pp. 580-586.

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

_____. (2011). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. (M. Bondeli, & S. Imhof, Eds.) Basel: Schwabe.

RUMORE, P. (2007). *L’origine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*. Firenze: Le Lettere.

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

SCHWAB, P. (2020). „Gehe der Unbedingtheit des Ich nach...“. Fichtes erste Auseinandersetzung mit Reinhold und die Entwicklung des Grundsatz-Gefüges in den

Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie. Em M. Bondeli, & S. Imhof, *Reinhold and Fichte in Confrontation* (pp. 49-92). New York: De Gruyter.

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

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

SHABEL, L. (1998). Kant on the ‘Symbolic Construction’ of Mathematical Concepts. *Studies on History of Philosophy of Science*, pp. 589-621.

_____. (2003). *Mathematics in Kant’s critical philosophy: reflections on mathematical practice*. New York: Routledge.

STOLZENBERG, J. (1986). *Fichtes Begriff der Intellectuellen Anschauung*. Stuttgart: Cotta.

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

TUGENDHAT, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

WEIBEL, V. (1998). Philosophie als System. Vergleichende Ueberlegungen zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und zur Wissenschaftslehre nova methodo. *Revue Internationale de Philosophie*, pp. 557-585.

WEIBEL, V. (2000). *Hölderlin und Fichte (1794-1800)*. Paderborn: Schöningh.

WOOD, D. (2012). *Mathesis of the mind. A study of Fichte’s Wissenschaftslehre and geometry*. London: Brill.

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

ZÖLLER, G. (2019). The Precursor as Rival: Fichte in Relation to Kant. Em S. Hoeltzel, *Palgrave Handbooks in German Idealism* (pp. 57-74). Cham: McMillan.

Artigo recebido em: 30.01.2021

Artigo aprovado em: 14.03.2021