

## CRISE DA FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE: DESCARTES, KANT, FICHTE E HEGEL

*The crisis of metaphysical foundation of the subjectivity:*

*Descartes, Kant, Fichte, and Hegel*

**Adriano Blattner Martinho**

São Paulo, SP

**Resumo:** Examinando o problema da fundamentação da ciência em grandes autores da filosofia moderna, este artigo pretende identificar, no percurso de Descartes a Hegel, o desenvolvimento de uma crítica ao estatuto transcendental da subjetividade.

**Palavras-chave:** conhecimento, ciência, verdade, sujeito, modernidade

**Abstract:** By analyzing the issue of science foundation in great authors of modern philosophy, this paper intends to identify, on the route from Descartes to Hegel, the development of a criticism on the transcendental status of subjectivity.

**Keywords:** knowledge, science, truth, subject, modernity

Segundo o célebre argumento de Descartes, embora o sujeito possa se enganar quanto ao conhecimento da coisa sob sua intuição, havemos de observar que, contudo, essa mesma intuição lhe dá ensejo de chegar racionalmente a um outro conhecimento cuja verdade não é passível de dúvida: o conhecimento da existência deste próprio conhecer subjetivo; ou seja, o conhecimento de que se o sujeito conhece, não importa o quê, então deve haver, por conseguinte, um sujeito existente que se põe a conhecer.

Por exemplo, se me persuado de que há uma terra, porque a toco ou vejo, mais razões tenho para estar persuadido de que o meu pensamento é ou existe – porque pode suceder que eu pense tocar a terra, embora não haja talvez nenhuma terra no mundo – e de que não seja possível que eu, isto é, minha alma, não seja nada enquanto tem

este pensamento. Podemos concluir o mesmo de todas as outras coisas que nos vêm ao pensamento, isto é, que nós existimos porque as pensamos, embora elas talvez sejam falsas ou não tenham nenhuma existência.<sup>1</sup>

A intuição não fornece nenhum conhecimento seguro a respeito das coisas empíricas, porém permite concluir pela existência do próprio sujeito pensante, que assim se concebe como uma consciência pura, independente de qualquer objeto. Este sujeito faz experiência de si na efetividade de sua intuição singular, mas só tem certeza de ser como incondicionado; ele assevera sua existência como sendo a necessidade de um pensar universal sem conteúdo. Essa existência do sujeito enquanto pensamento é considerada verdadeira por derivar de uma ilação apodítica absolutamente imune às incertezas da consciência sensível.

Com efeito, temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa, que, apesar das mais extravagantes suposições [sobre a verdade ou a existência das coisas], não poderíamos nos impedir de acreditar que a conclusão *penso, logo existo* não seja verdadeira e, por conseguinte, a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem.<sup>2</sup>

Uma vez assegurada a verdade do *cogito*, Descartes o promove a primeiro princípio de todo o saber. Mas quem é “aquele” que de fato conclui existir? Seria o mesmo que se pôs, de início, a duvidar? A dificuldade legada à posteridade está em compreender a natureza deste Eu que se dilui no Nós do discurso cartesiano. A rigor, o eu singular não chega a ajuizar, ele próprio, sua existência: o exercício da dúvida somente o leva a conceber o *cogito*. O ser pensante que perpetra o ajuizamento concebido é um eu universal retirado do mundo sensível. Em Descartes, a sobreposição obscura desse sujeito abstrato ao sujeito empírico se patenteia quando ambos são definidos mediante uma disjunção abrupta: “Aquele que pretende duvidar de tudo não pode, no entanto, duvidar que existe enquanto duvida, e que aquele que assim raciocina, não podendo duvidar de si próprio e, todavia, duvidando de todo o resto, não é aquilo a que chamamos corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento.”<sup>3</sup> Tudo se passa como se o corpo só pudesse descobrir a sua alma fora de si mesmo, ou como se raciocinasse com uma subjetividade que não lhe pertence; ou ainda, como se a sua dúvida cessasse por saber que um outro é capaz de elucidá-la – um outro a que chamamos alma ou pensamento, e que não tem efetividade como ser singular. Na

<sup>1</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 31. O presente artigo constitui uma versão abreviada do segundo capítulo da primeira parte da dissertação de mestrado do autor, intitulada “Os momentos literários da individualidade moderna na Fenomenologia do Espírito de Hegel.”

<sup>2</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 29.

<sup>3</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 19.

aurora da modernidade, o sujeito só consegue afirmar sua existência fazendo abstração de si mesmo.

Descartes aceita pacificamente que o *cogito* seja um princípio metafísico, isto é, que sua verdade se propugne acima do mundo sensível – e não é por outro motivo, afinal, que ele o considera apto a servir de fundamento para o saber. A proposta clássica de fundamentação da ciência alcança plena consolidação com Kant, quando se enfrenta a necessidade de esclarecer a relação entre o sujeito transcendental e o entendimento. Depois de Descartes, as descobertas e aplicações da mecânica evidenciaram a crescente importância da experiência para o progresso das ciências. Kant percebeu a incongruência de se recusar à sensibilidade uma função constitutiva da certeza. Assim, na *Crítica da Razão Pura*, de 1781, ele delimitou o âmbito de validade do saber à *unidade sintética da apercepção* – o ato cognitivo que determina o conhecimento surgido na experiência como “um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento, apenas provocada por impressões sensíveis, fornece de si mesma.”<sup>4</sup> Perante a perplexidade suscitada pelo conflito de representações, que induzia Descartes a abandonar a experiência para meditar em busca de um saber interior, isento da interferência sensível, Kant, por sua vez, procura um modo de ater a consciência à coisa percebida, e não apenas pensada. “Há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma *raiz comum*, mas desconhecida de nós, a saber, a *sensibilidade* e o *entendimento*: pela primeira os objetos são-nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*.”<sup>5</sup> A intuição sensível capta o múltiplo sob a forma espaço-temporal de um objeto para o sujeito, a cujo entendimento cabe processar uma síntese desse objeto com as suas representações racionais. “Falando de modo geral, *entendimento* é a faculdade de *conhecimentos*. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada.”<sup>6</sup> Assim, em relação a Descartes, o conhecimento do objeto é visto não mais como o simples abalo causado pela coisa na subjetividade, mas como produto de uma faculdade ativa, que funde o empírico e o racional em um terceiro elemento sintético. “Por *síntese* entendo, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade num conhecimento.”<sup>7</sup> Mediante a síntese do conhecimento na unidade da apercepção, o sujeito chega a introduzir a diferença no conteúdo da certeza – eis a novidade da filosofia kantiana, que abre as portas da ciência para uma vasta ordem de fenômenos empíricos e problemas práticos.

Entretanto, a conciliação proposta não se dá assim tão facilmente. Ainda paira uma dúvida sobre a verdade deste conhecimento gerado na apercepção sintética: pois,

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 53.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 67.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 123-124.

<sup>7</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 107.

afinal, o ato cognitivo não pode ser senão uma certeza particular. “Uma pessoa liga uma certa palavra a uma coisa; uma outra pessoa, a uma outra coisa – a unidade da consciência naquilo que é empírico, no tocante ao que é dado, não é válida necessária e universalmente.”<sup>8</sup> A atribuição de representação ao objeto pode variar conforme cada entendimento, na medida em que as apercepções se distinguem, por conteúdos diversos, de uma faculdade de conhecer comum. De modo que Kant se reencontra com a precariedade do saber finito bem ali onde o entendimento havia sintetizado o absoluto. “Depende de circunstâncias ou de condições empíricas se posso ser empiricamente consciente do múltiplo como simultâneo ou sucessivo. Eis por que a unidade empírica da consciência, mediante a associação de representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente.”<sup>9</sup> Mas como garantir, então, a objetividade de um conhecimento que se manifesta ao sabor de contingências, e no interior de uma consciência sensível? Claro está, para Kant, que o fundamento de um conhecimento não pode pertencer à verdade de seu próprio objeto. Se a unidade sintética da consciência se desfaz nas contingências da apercepção, então o fenômeno que se manifesta para a consciência empírica precisa ser objeto de uma outra forma de apercepção cujo conteúdo não varie circunstancialmente.

*A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto. Em vista disso, denomina-se objetiva e tem que ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, mediante o qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal ligação.*<sup>10</sup>

Ao lado da unidade empírica da consciência, ou da unidade da diferença, Kant dispõe uma outra unidade idêntica a si mesma, que surge como nada mais do que a necessidade lógica de pressupor a existência de uma faculdade de pensar.

O *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada.<sup>11</sup>

A representação *eu penso* desponta dentre todas as demais representações porque nela nenhum conteúdo exterior ao sujeito é atribuído ao pensar. Em regra, as representações estão vinculadas ao conceito de um objeto.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 125

<sup>9</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 125.

<sup>10</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 125.

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 121.

Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda, *apercepção originária*, por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso*, que tem que poder acompanhar todas as demais representações e é una e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de *unidade transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela.<sup>12</sup>

E assim se reabre, no entendimento, a oposição entre ser e pensar. A síntese sucumbe ao imperativo analítico de que dependia. Kant separa o ato cognitivo da potência intelectual, e erige a simples identidade dessa consciência-de-si em pressuposto de toda percepção sensível, tal qual na fundamentação cartesiana. Uma vez que a consciência particular é empiricamente determinada, também a Kant resta assumir a consciência-de-si da consciência particular como o elemento universal a cuja presença necessária se limita a objetividade do conhecimento. Pois se o conceito determinado na unidade subjetiva da consciência não pode aspirar à validade universal, por estar eivado de uma oposição ao múltiplo, não haveríamos de concluir que só se pode considerar objetiva a consciência da ausência do conteúdo percebido? Neste caso não seria possível ter um juízo seguro sobre as coisas exteriores, e Kant se contentaria em proclamar a vacuidade do conhecimento baseado na experiência, para situar a ciência no campo exclusivo das demonstrações lógicas e dedutivas. Com efeito, supomo-lo prestes a sacar da algibeira um tratado de geometria quando ele reitera que, “portanto, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu uso restante e que ao mesmo tempo é inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é o princípio da unidade sintética originária da apercepção.”<sup>13</sup> Mas Kant sinceramente não pretende se entregar aos braços da metafísica por força desta conclusão. Vejamos aonde o conduzirá a obrigação de sustentá-la. Na medida em que esse princípio originário serve para operar a associação de dados empíricos e representações racionais em uma unidade de consciência objetiva, na qual se pode enfim considerar que “essas representações estão ligadas *no objeto*, isto é, sem distinção do estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção;”<sup>14</sup> na medida em que, portanto, a consciência-de-si e a consciência empírica estabelecem entre si uma unidade, e que algum conteúdo da percepção passa de algum modo para a unidade objetiva da consciência, pois, do contrário, não haveria conhecimento de nenhum objeto, então começam, aqui, os impasses que marcam decisivamente o desfecho e a recepção da filosofia kantiana.

<sup>12</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 121.

<sup>13</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 124.

<sup>14</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 126. (Destaque meu em itálico)

## Paralogismo na Crítica da Razão Pura: o estatuto problemático do sujeito transcendental

Naturalmente, poder-se-ia questionar se não haveria uma contradição em ser a proposição fundamental da apercepção pura um princípio operador de sínteses. Não, previne Kant, a unidade sintética originária não opera nenhuma síntese em si mesma.

Embora torne a unidade sintética condição de todo pensamento, esta última proposição é ela mesma, como ficou dito, analítica. Com efeito, não afirma senão que, em qualquer intuição dada, todas as minhas representações têm que se submeter à condição unicamente sob a qual posso atribuí-las, como representações *minhas*, ao próprio eu idêntico e, por conseguinte, enquanto ligadas sinteticamente numa apercepção, enfeixá-las mediante a expressão universal *eu penso*.<sup>15</sup>

Sem postular uma consciência originária, para qual o conjunto de representações do entendimento esteja desligado de qualquer objeto, ou, noutras palavras, sem imputar o ato cognitivo ao encargo de uma potência pensante alheia ao ato, definida como a decomposição analítica da unidade sintética, o sujeito não poderia sequer se distinguir do conteúdo das suas várias apercepções empíricas; ou seja, “somente pelo fato de eu poder conceber numa consciência o múltiplo das representações denomino todas de *minhas* representações, pois do contrário teria um eu mesmo tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente.”<sup>16</sup> Com que, por fim, para salvar o negativo do esgotamento no positivo, a própria condição de sujeito é reafirmada como uma subjetividade transcendental que restringe a verdade do outro à certeza de si mesma. O “princípio supremo de todo o uso do entendimento”<sup>17</sup> acaba por fundamentar apenas um entendimento sem uso, uma vez que “essa proposição fundamental não é contudo um princípio para todo o entendimento em geral, mas somente para aquele ao qual, mediante sua apercepção pura na representação *eu sou*, ainda não foi dado absolutamente nada de múltiplo.”<sup>18</sup> Trata-se da faculdade pertencente a um sujeito universal desprovido de relação com o mundo sensível. A

<sup>15</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 124. Sobre a distinção kantiana entre juízos sintéticos e analíticos, vale citar:

Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito com o predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação dos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo *analítico*, no outro *sintético*. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos. (KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Introdução, p. 58)

<sup>16</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 124.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 123.

<sup>18</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 124.

este seria dada a única certeza absoluta. Em contrapartida à dedução de um eu abstrato que permanece em eterna identidade consigo, também o lado da efetividade resulta enunciado como um predicado homogêneo, um vasto desconhecido que não tem substância para a reflexão, muito embora lhe sirva de premissa material. “O conceito de substância refere-se sempre a intuições, que em mim não podem ser senão sensíveis e que, por conseguinte, se encontram totalmente fora do campo do entendimento e do seu pensamento.”<sup>19</sup> Assoma o esquema geral da filosofia kantiana, em que o ideal exclui de si o real, e tanto o infinito quanto o empírico são proclamados amorfos, tal qual Hegel já acusava pelo menos desde *Fé e Saber*:

O idealismo crítico [de Kant] consiste assim em nada mais senão no saber formal de que o sujeito e as coisas, ou o não-Eu, existem cada um por si – o Eu do “eu penso” e a coisa em si – não como se cada um fosse substância, um como coisa anímica, o outro como coisa objetiva, mas o Eu do “eu penso”, como sujeito, é absoluto, assim como a coisa que se encontra para além dele, ambos sem determinações segundo categorias<sup>20</sup>.

Kant dedica as páginas mais polêmicas da *Razão Pura* a gerenciar conseqüências de sua doutrina dos fenômenos. Considera que a má compreensão do juízo *eu penso* poderia suscitar “a única pedra de escândalo contra a nossa inteira *Crítica*.”<sup>21</sup> Lidamos, portanto, com um tema delicado. Há uma certa periclitância da razão envolvida em aceitar que o enunciado de um juízo sintético, asseverado por um sujeito empírico, possa valer como proposição analítica. Isso ocorre porque o juízo *eu penso* “serve para distinguir duas espécies de objetos extraídos da natureza da nossa capacidade de representação. Eu, como pensante, sou um objeto do sentido interno e denomino-me alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos denomina-se corpo.”<sup>22</sup> Na estrutura do juízo, a consciência do objeto da intuição é determinada pelas categorias do entendimento. Quando o objeto da intuição é o próprio sujeito, segundo Kant, não se deve confundir o juízo sobre a alma com o juízo sobre o corpo, ainda que ambos comportem o mesmo enunciado. A consciência empírica do corpo possui como conteúdo a síntese de um eu figurado; a unidade do juízo *eu penso*, por sua vez, é uma pura consciência-de-si requerida como pressuposto da consciência empírica de qualquer objeto – e, neste caso, o objeto do juízo, a alma, “consiste não na consciência do Si *determinante*, mas somente na consciência do Si *determinável*”.<sup>23</sup> Por isso, a existência do sujeito implicado no juízo *eu penso* não deve ser tomada como referida ao eu ajuizador, quem quer que o seja, sob pena de se incorrer na classe de *inferências sofisticadas* que Kant denomina *paralogismo*. O paralogismo é um erro de

<sup>19</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

<sup>20</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, p. 44. (Acréscimo meu entre colchetes)

<sup>21</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

<sup>22</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 257.

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 260.

raciocínio que ocorre quando se atribui determinidade ao conceito transcendental de sujeito; isto é, quando se liga um objeto à representação de um sujeito ao qual não foi dado nada de múltiplo pela experiência. De modo que “a minha existência não pode ser encarada como inferida da proposição *eu penso*, tal como julgou Descartes (...), mas é idêntica com tal proposição.”<sup>24</sup> Assim, se Descartes pretendia nada menos do que descobrir, segundo nos diz, os “princípios a partir dos quais se pode deduzir o conhecimento de todas as outras coisas que existem no mundo”<sup>25</sup>, sendo o *cogito* o primeiro deles, do qual se deduz, ao cabo, tudo mais – agora vemos que, para Kant, uma vez suprida a necessidade de deduzir um princípio fundamental, já não é mais lícito prosseguir à dedução de nenhum outro conhecimento a partir dele. O conhecimento, para Kant, precisa ser produzido a cada caso, e não pode jamais prescindir da sensibilidade, pois sua síntese requer a diferença fornecida pela intuição. Onde cessa a experiência, ali começa o uso ilegítimo da razão. A tênue experiência do sujeito consigo mesmo, ou o seu sentido interno, o exame da própria interioridade, encontra-se precisamente nesse ponto de transição, em que o sujeito empírico até possui alguma intuição, mas que não pode, contudo, ser lícitamente ajuizada. Portanto, não apenas não se deve confundir a proposição analítica *eu penso* com um juízo sintético sobre o corpo, mas mesmo o fato de que o entendimento a constitua como um juízo que toma a alma por objeto não deve ser admitido pela crítica como um conhecimento válido desse objeto, “e a conclusão é que não podemos conhecer de maneira alguma seja o que for sobre a natureza da nossa alma, relativamente à possibilidade da sua existência separada em geral.”<sup>26</sup> Kant fulmina a passagem do *cogito* ao *ergo sum*. Mas o que significa, então, o enunciado do princípio originário? “O *eu penso*, como já se disse, é uma proposição empírica e contém em si a proposição *eu existo*.”<sup>27</sup> Do ponto de vista de um entendimento esclarecido, capaz de contornar o paralogismo, como considerar este Eu que se manifesta em uma proposição na qual a sua própria existência está logicamente implicada?

A proposição: *eu penso*, todavia, é tomada aqui só problematicamente, não enquanto ela possa conter uma percepção de uma existência (o cartesiano *cogito ergo sum*), mas segundo a sua simples possibilidade, para ver que propriedades possam decorrer dessa proposição tão simples ao sujeito dela (quer ele exista ou não).<sup>28</sup>

Ao esvaziar a proposição fundamental de todo e qualquer conteúdo, insistindo, por um lado, em reafirmá-la como veículo do uso prático do entendimento, apesar de não se imiscuir em nenhum conhecimento aplicado; e convertendo-a, por outro, em mote

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 267, nota de rodapé

<sup>25</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, p. 20.

<sup>26</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 266.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 267, nota de rodapé.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 259.



para denúncia do paralogismo e demarcação crítica dos limites cognoscitivos da razão, Kant entabula um excuro que o levará finalmente a definir o estatuto ontológico das necessidades apodíticas.

Nada se sabe sobre o sujeito representado na consciência pura do juízo, a não ser que sua presença é necessária no juízo a cada intuição. “Mediante este eu, ou ele, aquilo (a coisa) que pensa, não é representado mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que é conhecido somente pelos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não podemos ter o mínimo conceito.”<sup>29</sup> Os predicados dos juízos determinam os modos de ser do sujeito empírico, mas nunca do sujeito transcendental. A consciência-de-si ou o eu idêntico não se deixa afetar nas apercepções, embora sempre as acompanhe, porque

todos os *modi* da autoconsciência do pensamento ainda não são em si conceitos intelectuais de objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento absolutamente nenhum objeto – por conseguinte, tampouco a mim mesmo enquanto objeto.<sup>30</sup>

A representação da existência do eu, retida na consciência-de-si, resulta de uma consecução formal da lógica da razão, não sintetiza nenhuma premissa empírica, e por isso não fornece nenhuma realidade. Que o entendimento precise recorrer à função dessa representação para operar juízos sintéticos, que só possa pensá-la mediante a união de um predicado a um sujeito, que preencha arbitrariamente essa relação com objetos impróprios, e que dela extraia, por fim, um par de falsas inferências, dando ora existência à alma, e ora corpo ao Eu – eis por que o *cogito* se abeira, para Kant, do precipício do paralogismo, onde a razão perde a terra, e não convém ter esperança de voar. Na dilucidação problemática do *cogito*, para defender que o ajuizamento da certeza de si de um sujeito empírico é uma proposição analítica, Kant se vê obrigado a cassar a dignidade ontológica das condições de possibilidade da finitude. Uma vez determinada, a unidade sintética da consciência – que deve reter o saber absoluto (o conhecimento categorizado) – oscila entre a apercepção pura e a apercepção empírica sem nunca conseguir se acomodar, até que reste fixada como objetiva por força não da funcionalidade cognitiva, mas da retificação crítica que descarta as premissas constitutivas da subjetividade percipiente. Por conseguinte, só se admite como real o campo sob influência imediata da consciência particular, e o caráter lógico da função desempenhada no entendimento pelos pressupostos da apercepção os caracteriza como um ideal incógnito sem consistência de ser. Assim, paradoxalmente, Kant condiciona a consciência-de-si à experiência e a experiência à consciência-de-si ao mesmo tempo em que instaura um conceito de objetividade enquanto campo incondicionado. As funções lógicas não pertencem à realidade, e por isso o eu

<sup>29</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 258.

<sup>30</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 260.

apodíctico pode condicionar necessariamente os juízos sem precisar existir. Se o entendimento teima em inferir a sua existência, há de se compreender que “a existência, neste caso, não é ainda uma categoria – a qual não possui referência a um objeto dado indeterminadamente, mas só a um objeto do qual se tenha um conceito e sobre o qual se quer saber se é posto também fora deste conceito ou não.”<sup>31</sup> A questão de saber se o objeto conceituado remete ou não a uma essência extra-fenomenológica é deixada em aberto. Não obstante, esse arranjo permite a Kant reler o *cogito* como uma fórmula carente de cunho categorial, a despeito de conter uma assertiva ontológica.

Em todos os juízos sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Que, entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento *como sujeito* [= X] e [também] como algo que não pode ser considerado simplesmente como predicado inerente ao pensamento, é uma *proposição* apodíctica e mesmo *idêntica*; mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância.<sup>32</sup>

Embora o eu encontre determinação no objeto do juízo, sua consciência-de-si não encontra a substância de si nesse mesmo objeto. Por isso, na representação da consciência-de-si, o predicado *ergo sum* não põe o sujeito como um ser objetivo. A categoria da substância, “mediante a qual é representada uma coisa em si mesma,”<sup>33</sup> não está aplicada nem a um eu singular e nem a um eu transcendental. De modo que, em primeiro lugar, a substância do eu afirmada como predicado da proposição analítica não pode “significar a identidade da pessoa pela qual é entendida a consciência da identidade da substância própria de cada um, como um ser pensante, em toda a variação dos estados.”<sup>34</sup> Em seus diversos estados, a substância da pessoa pensante, ou de qualquer eu singular, só poderia ser efetivamente fornecida por um estudo empírico; “para demonstrar tal identidade, não serviria para nada a simples análise da proposição *eu penso*, mas se requereriam diversos juízos sintéticos fundados sobre a intuição dada.”<sup>35</sup> Em segundo lugar, tampouco pode significar que pensar seja condição suficiente para existir, pois “mediante tal proposição não sei absolutamente se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim pelas quais me são dadas as representações e, portanto, se posso existir simplesmente como ente pensante (sem ser homem).”<sup>36</sup> Que não se considere o *cogito*, portanto, como demonstração da necessidade de haver uma certeza absoluta enquanto

<sup>31</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 267, nota de rodapé.

<sup>32</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 260 (Acréscimos meus entre colchetes).

<sup>33</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 258.

<sup>34</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

<sup>35</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

<sup>36</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

faculdade de um eu transcendental subsistente por si mesmo. Surge aqui a face herética, o ganho de excelência moderna da filosofia kantiana: o homem determinado como um ser para si, e o próprio ser determinado como humano; e a potência pensante reconhecida apenas na posse de seus direitos, isto é, apenas como ato do entendimento, afora qual não há nada a se saber, ainda que tanto se especule. A crítica suspende o juízo sobre supostas entidades ideais. No caso do juízo *eu penso*, o entendimento gira em falso e cai no vazio, ligando um sujeito transcendental a um predicado insubstancial. “Conseqüentemente, através da análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, não se ganha nada com respeito ao conhecimento de mim mesmo como objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é tomada falsamente por uma determinação metafísica do objeto.”<sup>37</sup> E Kant encerra o deslinde do paralogismo satisfeito por ter provado, quanto à pura consciência-de-si, “que o conceito de uma coisa que pode existir para si mesma como sujeito e não como simples predicado não envolve ainda nenhuma realidade objetiva; isto é, que não se pode saber se a tal conceito pode ser atribuído qualquer objeto, já que não se vislumbra a possibilidade de um tal modo de existir.”<sup>38</sup>

### **Paradoxo crítico e resolução fichteana: estatuto categorial do sujeito transcendental**

Em um espectro mais amplo, que abrange a denúncia do paralogismo, toda a *Crítica da Razão Pura* se destina a coibir que a razão seja empregada como faculdade em si mesma prática, pretensamente capaz de extrair determinações metafísicas de seu próprio interior, por meio de uma atividade tão-somente intelectual. Não se há de estranhar, portanto, que a necessidade de postular a representação da consciência-de-si como advento da razão pura adquira as proporções de um grande embaraço. Sabemos que a maior parte do capítulo sobre o paralogismo foi acrescentada ao *magnum opus* por ocasião de sua segunda edição, de 1787, quando Kant, já em vista de repercussões, inseriu no texto uma série de declarações de propósito, com intenção de “prevenir o mal-entendido a que está facilmente exposta a doutrina da nossa auto-intuição como fenômenos.”<sup>39</sup> Esforço que se traduz na reiterada advertência para “que não se faça nenhum outro uso das categorias (como da de substância) a não ser o uso empírico”<sup>40</sup> – e que revela, mais do que a preocupação com ilações alheias, uma tentativa de harmonizar o iniludível paradoxo a que o leitor se sente conduzido. De fato, Kant parece chegar a uma conclusão que não pode ser admitida para que se chegue a ela. Conclui que a consciência-de-si só pode ser considerada real se constitui condição de um juízo sintético; porém, para que ela constituísse condição de um juízo sintético, não se podia considerá-la real.

<sup>37</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 261.

<sup>38</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 263.

<sup>39</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 272.

<sup>40</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 264.

Detenhamo-nos no corolário da filosofia kantiana. A síntese de duas instâncias indeterminadas produz a realidade como modo de representação da consciência. Como se há de compreendê-lo? Seu paradoxo consiste em a realidade pressupor uma não-realidade como condição. Ora, como seria possível estar-se condicionado por algo que não existe, ou como algo inexistente poderia atuar como condição? A intervenção de Kant na segunda edição tendeu a ponderar pela conclusão de que a consciência viveria confinada em um mundo próprio – uma realidade particular, demarcada na substância até o limite do alcance das formas e categorias cognoscitivas. O indeterminado não penetraria na apercepção, as funções lógicas do Eu e do múltiplo seriam recursos de raciocínio sem referência a nenhuma verdade, e a crítica permitiria convencionar universalmente que a unidade absoluta da consciência-de-si logra ter por conteúdo apenas o conhecimento dessa circunscrição finita.

A tese de que a consciência-de-si se descobre isolada das massas amorfas recebeu a pecha de *dogmatismo*, na medida em que, neste caso, a ciência estaria submetida à autoridade de pressupostos arbitrários, e rebaixada ao ofício de registrar aparições de procedência inquestionável. Nesta conjectura de uma consciência-de-si ilhada no incógnito, ademais, persiste a dificuldade de que ela se saberia afetada por condições exteriores que, contudo, não reconhece como reais. Por isso ganhou força – e não pelo número de adeptos – o ambicioso plano de restauração do espírito da crítica. Para Fichte, seu maior expoente, admitir a possibilidade de massas a sediar as causas dos fenômenos seria sacrificar o principal resultado da filosofia kantiana: o de conceber a objetividade como subjetivamente determinada.

Para mim, não se trata – para dizer claramente o que penso – de justificar ou de completar os conceitos filosóficos correntes, quer sejam anti-kantianos ou kantianos. Para mim, trata-se de os eliminar totalmente e de transformar por completo o modo de pensar sobre estes pontos de reflexão, de maneira que com toda a seriedade, e não apenas por assim dizer, o objeto seja posto e determinado pela faculdade de conhecer, e não a faculdade de conhecer pelo objeto.<sup>41</sup>

No esteio desta concepção, que radicaliza Kant, o simulacro fenomênico seria a manifestação da oposição entre o Eu e o múltiplo – e não apenas da oposição entre a consciência e o objeto. Por conseguinte, a forçosa circunscrição do horizonte humano à finitude – que redundava na representação da essência absoluta como um vazio – teria o efeito prático de abolir as massas, ou de suprimir o estatuto de indeterminação. O corolário kantiano teria o sentido de instaurar a realidade da consciência-de-si enquanto totalidade do ser. Em vez de um mundo particular, a consciência-de-si teria para si um campo de experiência irrestrito e universal.

<sup>41</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Primeira Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 314.

Bem se vê que nos encontramos perante desdobramentos opostos, cada qual a ressaltar uma das duas vertentes indubitavelmente presentes nos escritos de Kant: por um lado, a absoluta diversidade entre o ideal e o real; por outro, a absoluta identidade entre ambos. Já em 1795, nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, o jovem Schelling assinalara haver um conflito entre dois pontos de vista antagônicos no interior da filosofia kantiana. Mas foi Hegel, ao constatar que “a efetividade finita pode, portanto, a rigor, ser tomada como melhor convenha,”<sup>42</sup> quem primeiro assumiu a presença desta ambigüidade como um fato consumado, abortando a via de tentar solucionar a essência do iluminismo em um princípio único, autêntico e definitivo.

Fichte adotara essa via com máxima energia, e jamais renunciou a ela. Malgrado reiterasse incansavelmente “que o meu sistema não é outro senão o kantiano,”<sup>43</sup> considerava ociosa a iniciativa de apenas “comentar Kant, sem nunca encontrar o específico de seu sistema, porque não o encontra ninguém que não abra o seu próprio caminho na descoberta do mesmo.”<sup>44</sup> Mais de quinze anos após a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Fichte avalia que “Kant permaneceu até agora um livro fechado, se excetuarmos uma achega recente, que mais adiante mencionarei, e o que se leu nele é precisamente aquilo que não está de acordo com ele, e que ele pretendia refutar.”<sup>45</sup> Observa ainda que, com efeito,

pode parecer a outros pretensioso e mesquinho quando alguém aparece sozinho a dizer: até este momento, dentre a multidão de sábios de nomeada que consagraram o seu tempo e as suas aptidões à interpretação de um determinado livro, não houve um único que não compreendesse este livro de forma *completamente errada*; nele encontraram precisamente o sistema contrário ao sistema que é exposto; dogmatismo em vez de idealismo transcendental: mas eu sou o único que o *compreende corretamente*. No entanto, uma tal pretensão poderia realmente ser apenas aparente; pois é possível ter esperança de que posteriormente também outros venham a compreender o livro deste modo, e que aquilo que até agora era único deixe de o ser. Não quero aqui apresentar outras razões pelas quais não será se considerar pretensioso o ousar contradizer todos os kantianos.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 387.

<sup>43</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Primeira Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 314.

<sup>44</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Recensão de Enesidemo”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 311-312.

<sup>45</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Primeira Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 314. A “achega recente” que Fichte mencionará adiante é a obra de Jacob Sigismund BECK, publicada em 1796 – depois, portanto, da primeira *Doutrina da Ciência* – com o título mui elucidativo de *Einzig möglicher Standpunkt, aus Welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (*O único ponto de vista possível do qual se deve julgar a filosofia crítica*).

A esperança de Fichte estava destinada a encontrar alento no consentimento de Hegel. “A filosofia fichteana é o aperfeiçoamento [Vollendung] da filosofia kantiana,”<sup>47</sup> define ele nas famosas *Preleções sobre a História da Filosofia*. Naturalmente, a positividade deste aperfeiçoamento contém um elemento negativo. Talvez a contragosto, Fichte iniciou a revisão dos pressupostos da filosofia kantiana ao propugnar que a inteligibilidade desta obriga a conceder o estatuto de determinante para as condições de possibilidade da consciência-de-si ativa.

Segundo Kant, toda a consciência é apenas condicionada pela autoconsciência, ou seja, o conteúdo daquela pode ser fundamentado por qualquer coisa exterior à consciência-de-si; ora, as conseqüências desta fundamentação só não podem *contradizer* as condições da consciência em si; só não podem suprimir a possibilidade desta, mas também não precisam necessariamente de *proceder* dela.<sup>48</sup>

De fato, vimos que, para Kant, o Eu = X se limita a condicionar a consciência-de-si particular, ou o juízo sintético, e cumpre esta função desde que permaneça sempre idêntico, alheio à determinidade; por conseguinte, o ajuizamento não pode nem assentar o condicionante e nem inferir dele nenhuma determinação. Isso dá margem a se conjecturar que não haveria nada de universal no eu singular. Sem o concurso da razão comum, porém, os objetos da experiência não seriam categorizados. Portanto, a finitude não pode prescindir de universalidade na unidade absoluta da consciência-de-si independente. Fichte pretende sanar qualquer possibilidade de equívoco quanto à compreensão deste aspecto da filosofia kantiana, esclarecendo que “em conformidade com a *Doutrina da Ciência*” – sua principal obra, de 1794 –

toda a consciência é determinada pela autoconsciência, isto é, tudo o que se passa na consciência é *fundamentado, dado, produzido* pelas condições da consciência-de-si; e não existe realmente nenhum fundamento dela para além da consciência-de-si. Tenho de salientar que, no nosso caso, a *determinidade* provém de forma imediata da *condicionalidade* e que, portanto, a diferença referida [entre ambas], neste caso, não existe nem tem significado.<sup>49</sup>

Fichte admite que esta propositura marca, em relação a Kant, senão um ponto de divergência, ao menos um ponto de definição. “Confesso que não consigo conceber como se pode compreender um só princípio em Kant, e relacioná-lo com outros

<sup>46</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 346.

<sup>47</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 387.

<sup>48</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 344.

<sup>49</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 344 (Acréscimos meus entre colchetes).

princípios, sem partir deste pressuposto.”<sup>50</sup> O pressuposto implícito na filosofia kantiana seria, noutras palavras, o de que a objetividade está necessariamente submetida, em toda sua extensão, às condições de possibilidade do pensar. “Assim o objeto, enquanto dado, *também só é pensado*”.<sup>51</sup> O predicado é indissociável do sujeito, o Não-Eu é em si categorizado pelo Eu. A existência empírica e a existência transcendental coincidem no ser. Para a consciência finita, a essência absoluta decerto aparece incógnita, mas precisamente porque a consciência a determina na representação como um vazio, e não porque ela esteja impossibilitada de representar enquanto tal uma remota coisa-em-si que a afetaria de fora do seu campo de experiência. Caso contrário, “Kant seria um tagarela tão mesquinho quanto esses tais kantianos.”<sup>52</sup> Trata-se então de reexpor a filosofia kantiana em face do seu todo, para lhe dar inequívoca unidade sistêmica. E para “encontrar o sistema do modo permanente de ação do espírito humano,”<sup>53</sup> segundo Fichte, “toda a filosofia deve ser referida a um princípio único.”<sup>54</sup> Na busca pelo princípio supremo do uso do entendimento, Kant descobrira o *cogito* e nele se deteve. Mas se o *cogito* tem em si uma consciência pura que permanece para si sem unidade com a diferença; isto é, se, no *cogito*, o Eu não tem a sua essência no si da consciência-de-si, isso não pode significar que o objeto da consciência seja categorizado sem o concurso do Eu, pois, neste caso, não haveria objeto algum, mas apenas uma coisa desprovida de fundamento e abandonada à própria sorte. Por conseguinte, o conceito de sujeito sem objeto deve ser entendido como uma *categoria pura*, e o objeto da consciência-de-si, como um puro predicado do Eu. O Eu – a categoria apodítica de substância – assoma como este princípio único que permite referir à determinidade absoluta da consciência-de-si na finitude. Kant não chegou propriamente a explicitá-lo.

Se, recuando ainda mais no caminho que ele com tanta glória abriu, viesse a descobrir-se no futuro, por exemplo, que o imediatamente mais certo – *eu sou*, só é válido também *para* o Eu; que todo o Não-Eu só é para o Eu; que ele [o *eu sou*] recebe todas as determinações deste ser *a priori* apenas através da sua relação com um Eu; mas que todas estas determinações, na medida em que seu conhecimento é de fato possível *a priori*, se tornam absolutamente necessárias através da mera condição da relação de um Não-Eu com um Eu em geral – resultaria daqui que uma coisa-em-si, na medida em que deve ser um

<sup>50</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 342.

<sup>51</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 352.

<sup>52</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Segunda Introdução à Doutrina da Ciência”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 343.

<sup>53</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Recensão de Enesidemo”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 312.

<sup>54</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Recensão de Enesidemo”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 312.

Não-Eu que não está em oposição a um Eu, se contradiz a si mesma, e que a coisa efetivamente em si é constituída tal como tem de ser pensada por todo o ser que pensa segundo o princípio da identidade e da contradição, e que, por conseqüência, a verdade lógica é também real para toda a inteligência pensável pela inteligência finita, e que não há nenhuma outra a não ser esta.<sup>55</sup>

Assim, para Fichte, o princípio supremo não é exatamente o *eu penso*, mas o Eu do juízo *eu penso*. As condições de possibilidade do sujeito devem ser consideradas existentes e necessárias independentemente de viabilizarem a consecução deste ou daquele juízo empírico em particular. Além da explosiva conclusão final pela inexistência de uma mente sobre-humana, compete ainda observar, nesse excerto de admirável concisão, que o programa filosófico fichteano termina acenando para uma ontologização da lógica que será depois reformulada e executada por Hegel em sua monumental *Ciência da Lógica* de 1812.

### Hegel e a refutação do conceito transcendental de sujeito

Se, por um lado, Hegel deu o peso de sua anuência à opinião de que Fichte levou a cabo “uma apresentação mais conseqüente da filosofia kantiana,”<sup>56</sup> jamais ignorou, por outro, que essa maior perfeição implicava reforço da abstração do sujeito na figura de um Eu absoluto. No âmbito da filosofia moral, a rigidez com que Fichte separa o Eu puro do Eu empírico nos mostra de modo particularmente claro que a reivindicação de estatuto categorial para o Eu em nada dispensa de uma defesa radical da identidade simples da certeza de si em sua relação com a alteridade:

O homem deve continuamente estar de acordo consigo mesmo; jamais deve contradizer-se. A saber, o Eu puro nunca pode estar em contradição consigo mesmo, pois não há nele diferença alguma, mas é sempre um e o mesmo. O Eu empírico, porém, determinado e determinável pelas coisas exteriores, pode contradizer-se – e sempre que se contradiz é um sinal seguro de que ele não é determinado segundo a forma do Eu puro, por si mesmo, mas mediante as coisas exteriores. E não deve ser assim; pois o homem é o seu próprio fim; deve determinar-se a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo estranho; deve ser o que é, porque o quer ser e o deve querer ser. O

<sup>55</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. “Recensão de Enesidemo”. In: GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 312 (Acréscimos meus entre colchetes).

<sup>56</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 388.



Eu empírico deve dispor-se de modo como eternamente poderia estar disposto.<sup>57</sup>

Embora conceba a oposição entre Eu e Não-Eu como pertencente à determinidade, Fichte ainda a considera uma oposição essencial, ou seja, uma mediação independente, interposta entre dois pólos que se privam ou de si na relação com o outro ou do outro na relação consigo. Que essa modalidade de oposição agora se instaure sem cindir a totalidade unificada do ser se exprime pelo fato de que a identidade do sujeito consegue se preservar da negação porque a essência do sujeito é determinada como um *dever*. A existência do dever é um ser em desacordo com a essência do próprio ser. A determinidade se torna um estado de perpétua contrariedade do ser em relação a si.

A vocação última de todos os seres racionais e finitos é, por conseguinte, a unidade absoluta, a identidade incessante, a consonância racional consigo mesmo. Esta identidade absoluta é a forma do Eu puro e a sua única forma verdadeira; ou antes, a expressão desta forma *reconhece-se* na cogitabilidade da identidade.<sup>58</sup>

O dever é a finalidade potencial inscrita na necessidade do ato, de modo que, para o homem, determinar-se significa perseguir, na exterioridade, o objeto de sua intuição interior. A percepção de si na meditação continua a fornecer o princípio formal de identidade que orienta a ação do espírito. Porém, mais do que um começo seguro para o conhecimento teórico, o *cogito* funciona agora como a essência de um imperativo que, deduzido da razão, a consciência empírica enuncia como fim de toda a sua atividade prática. O homem acede à razão pela vontade consciente, avocando ao seu próprio dever o direito universal. Neste iluminismo revolucionário, entretanto, uma vez que a consciência-de-si se atualiza analiticamente, o fim jamais encontra realização nos meios como um destino consumado. A ação consiste em perseguir continuamente um dever em si mesmo oposto ao ser. O dever é o que não é. Devo ser porque não sou. E assim sempre. Por conseguinte, para Fichte, os seres racionais finitos nunca chegam a suprir a exigência essencial de sua vocação. "O conceito do homem é um conceito ideal, porque o fim do homem, enquanto tal, é inatingível."<sup>59</sup> A impossibilidade de instauração prática do conceito é pensada aqui como impossibilidade de restauração *a posteriori* da identidade original da consciência-de-si.

Hegel observa que a identidade abstrata do conceito de substância – a idealidade do sujeito – é um resultado incontornável e denotativo do iluminismo. "Ao

<sup>57</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Lições sobre a Vocação do Sábio e Reivindicação da Liberdade de Pensamento*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 25.

<sup>58</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Lições sobre a Vocação do Sábio e Reivindicação da Liberdade de Pensamento*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 25.

<sup>59</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Lições sobre a Vocação do Sábio e Reivindicação da Liberdade de Pensamento*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 37.

conceber em geral *toda a determinidade*, isto é, todo o conteúdo e sua implementação, dessa maneira, como uma *finitude*, como *essência e representação humana*, a essência absoluta torna-se para ele um vazio, a que não se podem atribuir determinações nem predicados.”<sup>60</sup> E neste ponto estão de acordo tanto a vertente do dogmatismo quanto a do idealismo transcendental. Hegel ainda explica por que o iluminismo se empenha com tamanha obstinação em apartar o ideal da inteligência finita.

Um tal conúbio seria, em si, condenável; pois é justamente nele que foram engendrados os monstros da superstição. A razão, a *pura inteligência*, certamente não é vazia, ela mesma, porque o seu negativo é para ela, e é o seu conteúdo, mas ela é rica, embora somente em singularidade e limitação. Não permitir que nada semelhante aconteça à essência absoluta, nem que lhe seja atribuído, é a conduta circunspecta da inteligência que sabe pôr em seu lugar a si mesma e a sua riqueza de finitude, e tratar dignamente o absoluto.<sup>61</sup>

Vimos que uma das superstições contra qual luta o iluminismo é a crença na existência de uma alma incorpórea. É bem verdade que Kant procura não propriamente negar essa existência em si, mas denunciar a crença nela como fruto de um raciocínio falacioso, o paralogismo, que cria a ilusão de uma determinação metafísica. Sabendo que o além só é passível de concepção racional na figura amorfa do incógnito, o entendimento esclarecido não se deixa assombrar por extravagantes devaneios da imaginação. Para Hegel, porém, a grande contradição do iluminismo se manifesta justamente ao explicar a entidade ideal como uma espécie de aberração representativa, indigna de crédito por ter nascido de uma predicação indevida. “A pura inteligência enreda-se nessa contradição, porque se empenha na luta supondo combater algo *outro*.”<sup>62</sup> Ao combater a crença na verdade das falsas representações, o iluminismo cai em contradição porque concebe como produtos da consciência as mesmas superstições que ele pretende expulsar do campo da razão. “Assim, o que a pura inteligência enuncia como o seu Outro – como erro ou mentira – não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é.”<sup>63</sup> Pois não há aparência que se desfaça da própria essência. Mesmo as ilusões têm de estar radicadas. Entretanto, a teoria dos erros da razão cancela a objetividade de certa ordem de juízos sob alegação de que eles seriam manifestações insubstanciais do entendimento. No caso do paralogismo, Kant acusa um erro na certeza de si, que consistiria em confundir a auto-intuição do sujeito empírico com a consciência-de-si do Eu. “Porém, no saber da essência, em que a consciência tem a certeza imediata de si mesma, está descartado

<sup>60</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 385.

<sup>61</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 385.

<sup>62</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 377.

<sup>63</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 377.

completamente o pensamento do engano.”<sup>64</sup> Hegel acredita que nem mesmo por equívoco se possa gerar uma certeza de si desprovida de objeto. A consciência-de-si expressa no *cogito* deve necessariamente conter a percepção de uma existência. Se, no *cogito*, a certeza de si é enunciada como certeza de si de um outro, então este outro só pode estar na própria certeza de si, embora o iluminismo tente a todo custo distingui-lo dela.

O Iluminismo enuncia imediatamente como [sendo] *o mais próprio* da consciência o que enuncia como algo a ela *estranho*. Como pode, assim, falar de impostura e de ilusão? (...) Como pode dar-se impostura e ilusão ali, onde a consciência tem imediatamente em sua verdade a *certeza de si mesma*? Onde ela possui a si mesma no seu objeto, porque nele tanto se encontra como se produz? A diferença não existe mais, nem mesmo nas palavras.<sup>65</sup>

Importa notar que o ponto de chegada de Hegel não é e nem poderia ser a defesa da cognoscibilidade da alma enquanto objeto da intuição. Não se trata de dar substância aos objetos de fé, de provar a existência de determinações metafísicas. Do contrário, Hegel contesta a hipótese de erro na certeza de si justamente porque o cancelamento da objetividade da falsa representação a erige em essência autônoma, uma vez que a consecução formal do juízo defeituoso opera um conceito transcendental de sujeito que seria inatingível para a consciência ou alheio à razão. Assim, o que de fato se delineia nesta passagem é uma refutação da afirmação kantiana de “que o conceito de uma coisa que pode existir para si mesma como sujeito e não como simples predicado não envolve ainda nenhuma realidade objetiva.”<sup>66</sup> Hegel não quer predicar licitamente o eu idêntico, mas sim mostrar que a realidade objetiva necessariamente envolvida na determinação do ideal não pode ser fornecida pelo ato cognitivo de categorizar dados da sensibilidade. A verdade do conceito transcendental de sujeito não cabe na unidade sintética da apercepção.

Eis que reatamos o fio das soluções oferecidas pela filosofia hegeliana na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel está empenhado em um duplo movimento que perpassa toda essa obra. Em primeiro lugar, trata-se de expor o esgotamento das tentativas de salvar a identidade simples em quaisquer dos modos de exteriorização da subjetividade, e conceber um modo afirmativo de determinação *por meio da negação*, sem o qual a negação será sofrida desde sempre em vão, por um sujeito incapaz de dominá-la. Um passo essencial para tanto é dado quando surge “uma inteligência que reconhece a absoluta negação de si mesma como sua própria efetividade”.<sup>67</sup> Este reconhecimento precisa ser aprofundado. Por isso Hegel não admite artifícios verbais

<sup>64</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 381.

<sup>65</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 380.

<sup>66</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 263.

<sup>67</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 378.

que restabeleçam uma oposição essencial entre a consciência-de-si e a alteridade. “Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto.”<sup>68</sup>

Em segundo lugar, e simultaneamente, trata-se de explicitar a verdade daquilo que se esconde por detrás do ‘Eu’. O iluminismo defendia que a essência absoluta pode ser objeto apenas de fé, de crença, mas não de representação racional. “Mas a essência absoluta da fé essencialmente não é a essência abstrata que se encontre além da consciência crente; é, sim, o espírito da comunidade, é a unidade da essência *abstrata* da consciência-de-si.”<sup>69</sup> E assim Hegel nos introduz ao seu melhor. Pois agora ficamos a saber que aquela figura misteriosa, indevassável, que se subtraía da faculdade de conhecer, e que todavia concedia a bênção momentânea da razão universal sobre a subjetividade da consciência-de-si ativa e efetiva – aquilo que Kant espremia no conceito cego de um Eu transcendental, incógnito, apodítico, e cuja presença funcional no entendimento ele justificara como sendo um “ato de espontaneidade” no § 16 da Analítica Transcendental – eis que agora ficamos a saber que isto é, na verdade, o “espírito da comunidade”: noção que implica, mais do que uma consciência de todos, uma comunidade de todas as consciências. A ascendência da comunidade sobre a consciência está condicionada pela atuação da consciência sobre a comunidade.

Que a essência absoluta seja o espírito da comunidade, nisso está implícito que o agir da comunidade é um momento essencial: ele *só é mediante o produzir* da consciência – ou melhor, não é sem ser produzido pela consciência. Com efeito, por essencial que seja o produzir, é igualmente essencial que não seja o fundamento único da essência, mas apenas um momento. A essência é ao mesmo tempo em si e para si mesma.<sup>70</sup>

A essência absoluta não é para si apenas em si, nos confins, no ilimitado; ela não é, na verdade, uma essência absoluta, mas é essência também no seu ser-para-si. Em cada momento da substância está presente a substância como um todo. O Em-si está no objeto da consciência-de-si; logo, a consciência-de-si é também consciência-do-Si e consciência-de-si do Si. Mas se distinguimos o ser em momentos de uma totalidade que se engendra por meio da reflexão, então já aludimos ao próprio conceito de espírito. “O espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível *fundamento e ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si.”<sup>71</sup> O circuito de toda posição teleológica, seja cognitiva ou intencional, tem ambas

<sup>68</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 142.

<sup>69</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 379.

<sup>70</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 380.

<sup>71</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 305.

as pontas condicionadas pelo espírito. E toda ação consciente perpetrada sobre a substância contribui para animá-la a um movimento próprio.

Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. (...) Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva.<sup>72</sup>

Morta era a representação da essência absoluta. Mas saber que todo objeto da consciência é uma essência espiritual ainda não elimina o problema de como exprimir, em uma forma pensável, o conteúdo destas singularidades intrincadas em infinitas relações com o todo. A receita hegeliana para o pensamento científico consistirá em reduzir o processo de diferenciação da substância a uma lógica racional que execute em potência este movimento ativo de recuperar, descobrir e ampliar os momentos que constituem a vida da verdade. Daí então a necessidade de refutar a transcendentalidade do conceito ou do ideal. Hegel procura um modo de pensar um universal *determinado* – não como um objeto, um predicado – mas como convergência de causas e acidentes com que a substância se oferece à própria reflexão. Surge aqui a diferença entre o espírito e o conceito transcendental de sujeito. Em Kant, o conceito é conceito de um objeto da consciência na unidade da apercepção. A unidade está cindida em opostos, mas não se consegue conceber que os opostos tenham efetividade fora da oposição, ou que, na oposição, estejam indeterminados por um momento. (O idealismo transcendental e o dogmatismo assumem respectivamente cada qual a defesa de uma alternativa contra a outra.) Em Hegel, a substância se dá efetividade na medida em que essa oposição é superada pelo conceito.

O Si só é efetivo para si como suprassumido [aufgehoben]. Portanto, o Si não constitui para ele a unidade da consciência de si mesmo e do objeto; mas o objeto é para o Si o seu negativo. Assim, mediante o Si enquanto alma, a substância é plasmada [ausgebildet] em seus momentos, de tal modo que um oposto vivifica o outro; e cada um, através de sua alienação, dá subsistência ao outro, e dele igualmente a recebe.<sup>73</sup>

E assim Hegel põe um ponto final no pesado esforço crítico de distinguir um eu puro de um eu empírico na estrutura do juízo. Nenhuma representação consegue

<sup>72</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 305.

<sup>73</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 341.

expressar a verdade do sujeito, isto é, a substância. Só uma fenomenologia poderá parir o espírito. Longe de ser o saber mais seguro de todos, a consciência de si é antes um dos mais precários, pois nela todo o ser é depositado a cargo de uma subjetividade ingênua, despreparada para comportá-lo – tanto que o separa de si. Um sujeito que pretenda conhecer a profusão de circunstâncias determinantes de si próprio precisa elaborar toda uma reflexão que requer elementos da experiência e que jamais poderia ser substituída de início pela intuição imediata. Por isso, a certeza de si não proporciona um fundamento sólido para a ciência, tampouco uma boa porta de entrada para a filosofia. Tal era, entretanto, a entrada em que se insistia desde Descartes, sendo que ainda Fichte abria sua *Doutrina da Ciência* convidando o leitor a um exercício de introspecção, uma série de meditações lógicas pelas quais qualquer ser racional descobriria em seu interior a verdade cabal do princípio supremo. Segundo Hegel, “uma assim chamada proposição fundamental (ou princípio) da filosofia, se é verdadeira, já por isso também é falsa, enquanto é somente proposição fundamental ou princípio. Por isso é fácil refutá-la. A refutação consiste em indicar-lhe a falha. Mas é falha por ser universal apenas, ou princípio; por ser o começo.”<sup>74</sup> Em Kant, esse apelo inicial à obviedade da certeza de si se dilui em uma ampla fé na clarividência da crítica da razão – e o adendo que punha em dúvida a verdade do princípio supremo promove antes um mero ajuste de execução, mantida a proposta de uma vasta analítica preliminar, que a certa altura se arroga a consciência crítica de que o eu puro não corresponde ao eu empírico apenas para continuar a aceitar o princípio supremo “problematicamente”. Hegel, por sua vez, embarga a própria serventia de princípios de fundamentação. Assim ele abandona completamente a estratégia de submeter as categorias do pensamento a um exame prévio: é no furor da experiência que a fenomenologia as examinará.

---

Mestre em Filosofia (FFLCH/USP)

E-mail: [blattner.adriano@gmail.com](mailto:blattner.adriano@gmail.com)

---

<sup>74</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 38.