

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-graduação em Filosofia - PPGFIL
Linha de pesquisa: Metafísica / Projeto: Teorias da Subjetividade

Luiz Filipe da Silva Oliveira

**IDENTIDADE E CÉTICISMO EM HEGEL: A FILOSOFIA DE JENA
EM FACE DAS OBJEÇÕES CÉTICAS**

Juiz de Fora
2019

Luiz Filipe da Silva Oliveira

Identidade e Ceticismo em Hegel: A Filosofia de Jena em face das objeções céticas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa: Metafísica, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Luiz Filipe da Silva.

Identidade e Ceticismo em Hegel : A Filosofia de Jena em face das objeções céticas / Luiz Filipe da Silva Oliveira. -- 2019.
158 p.

Orientador: Luís Henrique Dreher

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. Hegel. 2. Identidade. 3. Ceticismo. 4. Fenomenologia do Espírito. I. Dreher, Luís Henrique, orient. II. Título.

*Aos meus amados avós,
Lúcia e Luiz Roberto.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço aos meus avós Lúcia e Luiz Roberto que sempre perseveraram em me apoiar e que sempre me consolaram com todo carinho do mundo. Aos meus pais. Ao professor Dr. Humberto Schubert Coelho por me apresentar a filosofia clássica alemã. Aos caros Pedro Cortat, Fagner Concolato, Leonardo Cardoso e Rodrigo Carvalho pela amizade que muitas vezes proporcionou o refrigério demandado em cada linha do trabalho. A Daniel Guilhermino pela ajuda com o acesso a bibliografia e por todo estímulo. Aos amigos Pedro Uchôas, Thiago Luiz de Sousa e Bárbara Vianna da Silva pelo companheirismo e por estarem lá no momento necessário. Em especial, expresso meu eterno agradecimento ao meu orientador Dr. Luís Henrique Dreher pelas atenciosas leituras, pelo rigor, pela assaz inspiração, amizade e inestimável formação filosófica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

É medonho quando os corpos que criamos exige uma alma de nós. No entanto, muito mais terrível, muito mais medonho, muito mais sinistro é quando criamos uma alma que exige um corpo e nos persegue com tal exigência. O pensamento que concebemos é uma alma assim e não nos deixa em paz até que lhe concedamos um corpo, até que o tornamos fenômeno sensível. O pensamento quer se tornar ação; o verbo, carne. E milagre! Tal como o Deus da Bíblia, basta que o homem exprima seu pensamento para que o mundo tome forma, para que se faça luz ou treva, para que as águas se separem da terra firme ou mesmo para que surjam feras selvagens. O

mundo é a rubrica da palavra.

Heinrich Heine

RESUMO

A presente dissertação possui o objetivo de investigar os pontos teóricos que marcaram o desenvolvimento, bem como o desdobramento da questão do ceticismo nas produções filosóficas de Hegel em Jena. Assumimos prontamente uma postura histórico-genética para rastrear o acirramento de duas perspectivas puramente filosóficas que se entrecruzavam no intercurso do desenvolvimento hegeliano, identificados nessa dissertação sob a alcunha de Identidade e Ceticismo. Essa perspectiva histórica nos permitiu, primeiramente, uma apreciação da raiz kantiana de ambos os movimentos e, posteriormente, dos efeitos teóricos que aquela disputa sucitou na edificação da empresa hegeliana, com resultado mais prontamente acabado na *Fenomenologia do Espírito* (1807). O resultado mais proeminente que tal perspectiva sucitou em nosso trabalho foi a possibilidade de investigar uma disputa filosófica até então quase desconhecida entre a comunidade científica. Essa diz respeito ao debate indireto entre os adeptos da Filosofia da Identidade de Jena, figurados nas pessoas de Schelling e Hegel, e Gottlob Ernst Schulze, que naquele cenário já havia ganhado notoriedade pelo debate sucitado com Reinhold. Conforme nossa tese, a compreensão dessa disputa levanta uma nova perspectiva a respeito do rompimento declarado entre Schelling e Hegel, assim como também sobre as motivações que sucitaram a redação e o empreendimento de elementos filosóficos centrais presentes na *Fenomenologia do Espírito*.

Palavras-chave: Hegel; Identidade; Ceticismo; Fenomenologia do Espírito.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the theoretical points that marked the development, as well as the unfolding of the issue of skepticism in the philosophical productions of Hegel in Jena. We assumed a historical-genetic posture to trace the intensification of two purely philosophical perspectives that crossed in the course of Hegelian development, identified in this dissertation under the name of Identity and Skepticism. This historical perspective allowed us, first, to appreciate the Kantian root of both movements and, later, the theoretical effects that that dispute had on the construction of the Hegelian enterprise, with the most readily finished result in the *Phenomenology of Spirit* (1807). The most prominent result that such a perspective prompted in our work was the possibility of investigating a philosophical dispute hitherto almost unknown to the scientific community. This concerns the indirect debate between the followers of the Philosophy of the Identity of Jena, embodied in the figures of Schelling and Hegel, and Gottlob Ernst Schulze, who in that scenario had already gained notoriety through the debate with Reinhold. According to our thesis, the understanding of this dispute produces a new perspective on the declared rupture between Schelling and Hegel, as well as on the motivations that stimulated writing and undertaking the central philosophical elements present in the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: Hegel; Identity; Skepticism; *Phenomenology of Spirit*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – IDENTIDADE E CÉTICISMO: FORMAÇÃO E PRESSUPOSTOS PARA O DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO	13
1.1. A perspectiva cética e o princípio de identidade do sujeito em Kant.....	15
1.2. O <i>Grundsatz e o Aenesidemus</i> : o ataque cético contra Kant e os kantianos	31
1.3. Fichte e o princípio da identidade absoluta: ceticismo e a <i>Doutrina da Ciência</i>	48
CAPÍTULO 2 – IDENTIDADE, ESPECULAÇÃO E REFLEXÃO NOS ANOS INICIAIS DE HEGEL EM JENA	62
2.1. A <i>Differenzschrift</i> e a assunção do idealismo especulativo: Kant e Fichte como expoentes da reflexão	64
2.2. Schelling e o sistema da metafísica absoluta.....	80
2.3. A necessidade da reflexão e as diferenças entre as teorias da identidade de Schelling e Hegel.....	96
CAPÍTULO 3 - A INTENTONA CÉTICA CONTRA A IDENTIDADE ABSOLUTA E A INCORPORAÇÃO DIALÉTICA DO CÉTICISMO	103
3.1. Hegel, a <i>Unphilosophie</i> e a negatividade positiva do ceticismo	105
3.2. O contra-ataque cético de Schulze.....	113
3.3. A indolência de Schelling nos <i>Aphorismen</i> de 1805	123
3.4. A distância crítica de Hegel para com o sistema da identidade de Schelling: o ceticismo incorporado à dialética na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
BIBLIOGRAFIA	151

INTRODUÇÃO

Tendo em vista a variedade de pesquisas publicadas sobre a afinidade do pensamento hegeliano com o ceticismo, vem se tornando cada vez mais inegável a proficuidade que se nutre a partir desta relação. No entanto, a verdade é que se chegou num estágio em que as pesquisas sobre este trato não carecem mais de muitas justificações preliminares a respeito de seu objeto, tal como é típico aparecer em introduções. A apresentação do ceticismo como ponto essencial para o desenlace do pensamento especulativo hegeliano já foi provada de diversas maneiras, sob diversos modos. Sempre se pode empregar uma quantidade razoável de páginas para mostrar como Hegel incorpora alguns tópicos do pensamento cético a fim de delimitar seu conceito de filosofia verdadeira. Neste cenário, a única justificativa preliminar obrigatória para estes trabalhos se torna aquela que esclarece o porquê de se continuar escrevendo sobre isso. Com este trabalho não é diferente. Lança-se mão aqui de uma gama de argumentos já consolidados na explicação acerca da leitura que Hegel faz da tradição cética. Não obstante, pode-se, em nosso favor, dizer que a própria concepção que aqui se parte, de análise da filosofia alemã pós-kantiana, justificaria esse intento. Grosso modo, assume-se neste trabalho que o Idealismo Alemão, dentre outras coisas, é uma resposta à crise cética desencadeada pela filosofia de Kant. Desta forma, em parte, se justifica nosso objeto ao se dilatar o problema do ceticismo da clausura da filosofia hegeliana e discuti-lo como um problema histórico-filosófico da época, bem como nos ensina a filosofia de Hegel. A partir disto, até mesmo os argumentos mais gerais que aqui replicamos ganham uma feição diferente, se analisados à luz desta concepção mais genética.

Esta compreensão da filosofia alemã pós-kantiana como tentativa de resolução de uma crise cética gestada pela filosofia de Kant carece ainda de alguns esclarecimentos. É sabido que Kant tomou para si o objetivo de acertar as contas com o ceticismo, mais especificamente, com o de Hume. Dito isto, a questão que persiste é sobre como pode sua filosofia ter gerado uma crise cética? A esta pergunta, três respostas aparecem consideráveis: Ou a tentativa kantiana é completamente nula, ou a crise se desenvolveu por um mal-entendido acerca do que Kant propunha propriamente dito, ou mesmo que, ainda que Kant tenha sido bem-sucedido em seu empreendimento específico, deixou as portas abertas para uma nova onda cética.¹ De alguma maneira, o caráter filosófico depreendido pela filosofia pós-kantiana haveria de ser construído

¹ Dentre os adeptos da primeira opção pode-se elencar Schulze e Maimon. A defesa que Reinhold produziu do idealismo transcendental parece enquadrar bem seu autor como expoente da segunda. A terceira opção, sem dúvida, foi a escolhida pelos três grandes expoentes do Idealismo Alemão: Fichte, Schelling e Hegel.

a partir da escolha que fizeram seus expoentes por uma dessas alternativas. No entanto, não se trata de personificar tal crise a ponto de limitá-la ao empreendimento que alguns sujeitos, ora autointitulados ora rotulados, como céticos, realizaram em prol da desconfiança na filosofia. Essa crise proliferava-se de modo a se alastrar como tendência de época que pode ser comprovada até mesmo invocando a famosa frase de Schelling: “Kant deu os resultados, ainda faltam as premissas”. Atenta-se para o fato de que a negativa da filosofia kantiana em oferecer tais resultados foi justificada pela própria letra das três famosas Críticas. Esta assertiva, de certo modo, revela o tom do niilismo semântico com que tiveram que conviver os primeiros receptores daquela filosofia.

Não obstante, mantendo-se compromissado com a relevância filosófica, o desenlace desta crise cética foi esboçado aqui de modo a revelar os matizes de sua relação com aqueles que, dentre as três alternativas apresentadas mais acima, ficaram com a opção que observa o avanço da filosofia crítica, ainda que com a ressalva de assumir que o empreendimento kantiano não tenha sido cabal no desenvolvimento de um sistema seguro de filosofia. A existência destes se revela observando o prelúdio da frase de Schelling, citada previamente: “A filosofia ainda não chegou ao seu fim”. Ao mesmo tempo em que Schelling reconhece que faltavam as premissas que dariam sustentação aos princípios de que Kant parte, ele sabe que aquela condição gestada pela filosofia crítica não representava um desfecho. A missão acolhida por esses pensadores se torna assim a de fechar a porta que Kant deixou entreaberta.

Assumir o objetivo de tomar esta relação levando em consideração a participação de todos os personagens envolvidos neste amálgama filosófico demandaria um fôlego hercúleo que excederia a economia deste trabalho. Nossos esforços são mais modestos. Partimos do objetivo central de apresentar a contribuição que consideramos a mais certa ao propósito de dar cabo à resolução do paradigma cético. De alguma forma, esta preferência será justificada naturalmente no decorrer do texto, mas, principalmente, a partir do terceiro capítulo que é quando expomos nossas hipóteses sobre de que forma a filosofia de Hegel se difere de modo definitivo, publicamente, da de Schelling e se estabelece como alternativa de superação do dilema cético. Tendo isso em vista, optamos por uma estrutura que tratasse o problema do ceticismo sempre à luz do modo como este se fazia refletir dentre aqueles que interpretaram de modo diferente a missão deixada por Kant e que estabeleceram suas filosofias a partir do ponto de vista da identidade, renegada de imediato por Hume, por exemplo. A favor dessa abordagem podemos dizer que a tarefa daquelas filosofias se tornou mais fatigante e laboriosa uma vez que o ambiente filosófico estava completamente inóspito a uma abordagem que se pretendia metafísica por excelência. Por outro lado, este tratamento privilegia o desenvolvimento

daqueles que estavam mais próximos da tradição hegeliana. Por isso, ao passo que fomos desenvolvendo nossa argumentação, o problema do ceticismo aparecerá sempre como antagonista que muitas vezes incitava uma superação necessária interna àquelas filosofias com base na identidade.

Vemos esse modelo, de maneira mais convencional, no primeiro capítulo. No caminho que parte de Kant a Reinhold, de Reinhold a Schulze, culminando finalmente em Fichte, tal como foi exposto no capítulo em questão, observamos três diferentes maneiras de se interpretar a “missão” deixada pela filosofia kantiana, todas elas, de algum modo, respondendo à crise legada por aquela. Neste caminho, na primeira parte do primeiro capítulo dedicamos um espaço considerável a apresentação do problema kantiano especificamente. A fim de justificar os caminhos escolhidos, tanto por aqueles que se posicionaram a favor da existência de um legado metafísico com base na identidade, quanto os que se situavam na contramão, defendendo com base em Kant uma análise cética da filosofia, apresentaremos essa primeira parte tendo como foco demonstrar elementos que justificariam ambas as interpretações. Melhor dizendo, focaremos especificamente no ponto em que Kant acreditava ter superado o problema do ceticismo lançado por Hume, ou seja, na Dedução transcendental das categorias. No entanto, não poderemos perder o que foi considerado uma ambiguidade no trato kantiano, isto é, ao mesmo tempo em que ele deu as condições para a criação de um sistema de filosofia com base no princípio transcendental do “Eu penso”, não realizou um passo sequer mais incisivo em prol deste, fazendo perdurar o caráter de incognoscibilidade das malfadadas coisas-em-si.

É óbvia a inspiração que o texto da Dedução transcendental das categorias ofereceu para a formulação do *Grundsatz* que Reinhold havia elaborado na tentativa de levar a cabo o problema da fundamentação deixada por Kant. Contudo, sua extrema lealdade a letra do texto kantiano fizera com que sua filosofia não pudesse abrir mão do objeto que era fonte daquele niilismo semântico que produzia pensadores como Schulze. Por parte de Schulze, atacar a filosofia crítica na versão apresentada por Reinhold, que se pretendia uma defesa inexorável da filosofia kantiana, parecia um caminho mais ligeiro. Desta forma, o trabalho se pautará pela demonstração de como a persistência do postulado da coisa-em-si distanciava, por exemplo, Reinhold de Fichte. Na verdade, o que se pretende é mostrar gradualmente como a abolição daquele postulado permanece intimamente ligado com uma leitura mais radical da Dedução transcendental, isto é, do papel sistemático que o “Eu” cumpre. Esse “Eu penso”, meramente teórico, daria lugar, com Fichte, ao princípio “Eu sou”, entendido como identidade absoluta entre o analítico e o teórico, que acompanha, está contido e precede todo o saber. Com Fichte veremos como toda a esfera do conhecimento se funda num princípio incondicionado que, por

definição, afastaria a necessidade teórica das coisas-em-si. Por fim, o objetivo do primeiro capítulo volta-se, então, a evidenciar a variedade de interpretações acerca do destino que a filosofia de Kant produziu, fazendo isso contrapondo a visão cética com aquelas com base na identidade fundamental.

Certamente a maneira mais proveitosa de entender o caminho que vai de Fichte até Hegel seja analisar a maneira como o idealismo fichteano foi interpretado e desenvolvido no escrito de 1801, sobre as diferenças entre os sistemas filosófico de Fichte e Schelling. É isso que se propõe no segundo capítulo. Além disso, o texto proporciona também a possibilidade de compreender uma versão mais recente desta tradição principiada com Fichte, ou seja, a filosofia de Schelling. Um fator que corrobora nossa leitura, ou seja, de que o Idealismo Alemão teve que lidar diretamente com aquela espécie de niilismo que a filosofia kantiana produziu, é o fato de que, por mais que o capítulo em questão não apresente um pensador sequer que desenvolveu uma interpretação cética, o texto de Hegel se volta, especificamente em algumas partes, à tentativa de justificar uma versão vívida da filosofia contra as tendências que lidavam de um modo meramente técnico com as diversas manifestações culturais da vida. Não obstante, esse fator não se encerra assim. Mesmo no interior da filosofia fichteano Hegel também conseguiu demonstrar resquícios daquilo que, para ele, havia produzido um verdadeiro amorfismo na filosofia, isto é, o problema do entendimento, ou mais especificamente, da reflexão. Por isso, o que já se poderia deduzir a partir do título da obra em assunto, o texto de Hegel fazia questão de afastar a filosofia schellinguiana da de Fichte. Para ele o texto de Fichte ainda se movia no princípio da reflexão, o que levou seu sistema filosófico a aferrar-se naquilo que Hegel chamou de “proposição-de-fundo”, que absolutizava o *Anstoß* (não-Eu), lhe fazendo escapar o caráter especulativo da identidade.

Com Schelling, a questão da identidade se dá de modo tão radical que é acoplada como parte constitutiva de sua filosofia. Vemos assim o desenvolvimento da filosofia da identidade (*Identitätsphilosophie*). No entanto, todas estas questões foram rearranjadas no capítulo em questão não com a intenção de aproximar a filosofia de Hegel da de Schelling. Pelo contrário, apesar do texto não ser tão claro quanto a isso, apontaremos os indícios de que a solução schellinguiana, aos olhos de Hegel, não era a mais acertada. A parte dedicada a exposição dos princípios que regia a metafísica absoluta de Schelling tem a tarefa de relatar de que modo aquela filosofia legava um papel secundário a finitude. Pretende-se esclarecer que Hegel censurava tanto a posição que tinha como base a reflexão quanto a supressão absoluta desta. Na última parte do capítulo isto deverá ser esclarecido mostrando o caráter necessário da reflexão no sistema filosófico hegeliano, ainda que seu destino fosse ser suspendida em prol da

realização do Absoluto. É necessário salientar que nosso objetivo, ainda que modesto, de rastrear já em 1801 indícios que distanciavam a filosofia de Hegel da schellinguiana, não é algo comum. Muito se fala da filiação filosófica de Hegel à Schelling, no entanto, trabalhos mais conclusivos faltam e, de antemão, esclarecemos que nos afastamos da trabalhosa missão de ocupar esse espaço. Por fim, a demonstração desta precoce diferença entre ambas as filosofias fortalece a hipótese central, talvez a que mais se destaca, apresentada no terceiro capítulo, isto é, de que os ataques que Schulze ocasionou às filosofias de Schelling e Hegel deram as bases para a oportunidade de emancipação que este último almejava. Tão logo, diferente da interpretação que enxerga uma profunda diferença entre a concepção juvenil de Hegel e a apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, atribuindo ao Prefácio dessa obra o lugar onde primeiramente foi manifestada o distanciamento para com Schelling, pretende-se deixar claro a valorização hegeliana da reflexão mesmo nos períodos mais tenros.

Ao passo que desenvolvemos este ponto um outro deverá ser esclarecido: se há uma diferença visível entre a concepção juvenil e a da *Fenomenologia* esta vai ser sobre o modo como Hegel apresenta sua disposição filosófica. Uma continuidade entre a crítica que ele produz à prática de lidar com a filosofia como mera técnica, apresentada na *Diferença entre os Sistema Filosóficos de Fichte e Schelling* possui uma vinculação direta com aquela que censura a produção de métodos em filosofia apresentada no Prefácio da *Fenomenologia*. O que se configura diferente vai ser que nos textos juvenis Hegel parece não possuir uma visão clara do modo como isso poderia ser sistematizado em prol da construção do sistema, tanto é que vemos nestas obras a persistência de um intuicionismo. Neste ponto se situa o terceiro capítulo. Buscaremos ali mostrar como que a incorporação da dúvida cética deu a Hegel a possibilidade de assimilar este lado negativo que a filosofia possui. O problema vai ser que em sua juventude esta negatividade era articulada para cumprir uma função *metódica* de superação das fixações do entendimento. Diferentemente, com a *Fenomenologia*, ao mesmo tempo em que há a assimilação da negatividade cética, de modo a ser incorporada no interior da dialética, Hegel extrai do ceticismo a lição pirrônica acerca do dilema do critério. Grosso modo, esse dilema era sustentado pela argumentação de que há uma barreira entre comprovação e critério, uma vez que dentre todas as concepções de conhecimento era pressuposta um conceito específico de conhecimento como critério. A valorização da perspectiva histórica nos permite defender adiante a hipótese de que a assimilação deste ponto se deu por conta do debate gerado entre a filosofia especulativa de Jena e o ceticismo de Schulze. Este, ao mesmo tempo em que criticava o critério que dava forma ao modelo de cognição ideal do idealismo da identidade, ou seja, a intuição intelectual, ou transcendental, defendia o caráter irreduzível da consciência na

formação do conhecimento. Enxergamos que a solução que Hegel elabora a estas questões vai ser dada observando a justificação imanente que ele oferece, refletindo como princípio a exposição fenomenológica da consciência. Tendo isto como princípio, poderemos esclarecer de modo mais salutar a diferença que Hegel acreditava ter estabelecido para com a filosofia de Schelling.

Desta forma, pode-se dizer que este trabalho possui um objetivo estritamente histórico, ainda que as tomadas de decisão, na hora de se optar por este ou por aquele viés, nos tenha obrigado dedicar bastante espaço para discussões teóricas bem específicas. A partir disto, tentou-se elaborar um rastreamento dos diferentes pontos de vista acima dos quais a filosofia teve de se elevar para atingir o ponto primordial da identidade.

CAPÍTULO 1 – IDENTIDADE E CETICISMO: FORMAÇÃO E PRESSUPOSTOS PARA O DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO

Terra e céu, e tempo e espaço, e todos os pavores da sensibilidade desaparecem para mim neste pensamento; não devia desaparecer para mim também o indivíduo? – Eu não vos conduzo de volta para ele. Todos os indivíduos estão compreendidos na única e magna unidade do espírito puro. Seja esta a última palavra através da qual me recomendo a vossa memória, e a memória com a qual me recomendo a vós.

J.G. Fichte
Sobre o destino do sábio²

No período que se estendeu entre o apogeu da filosofia de Kant, com a publicação de suas três *Críticas*, até a ida de Hegel para Jena, em 1801, dando início a parceria editorial com Schelling que culminou na tentativa de sistematização daquilo que convencionou-se chamar de filosofia da identidade, desenvolveram-se profundas discussões sobre a legitimidade do modelo de filosofia que em Kant havia iniciado. No seio destas discussões deparamos com o surgimento teórico do Idealismo Alemão que, de prontidão, desenvolve uma relação ambígua com o ceticismo kantiano: por um lado via nele sua possibilidade histórica e teórica, mantendo, assim, certa relação de continuidade no desenvolvimento de uma filosofia principiada a partir da subjetividade; por outro, se distancia de Kant pela discordância com o rumo que a Filosofia Transcendental destinou aos princípios que ela mesma havia descoberto.

Todavia, havia também entre os receptores imediatos da filosofia kantiana uma série de outros pensadores que contribuíram para a divulgação da filosofia crítica. Estes, pela pluralidade teórica primordial que os separavam, levando em consideração o modo como foram analisados na história da filosofia, não constituíram uma corrente filosófica, mas se destacaram, cada um à sua maneira, tendo elaborado um trato crítico para com a filosofia de Kant.

Examinado separadamente, este caldo intelectual, à primeira vista, parece constituir-se de uma multiformidade de axiomas pessoais e argumentos ortodoxos sobre o legado kantiano. Diferentemente, analisados a partir de uma perspectiva intertextual, aquelas proposições se complexificam no horizonte de ricas discussões acerca dos impasses que os ventos da modernidade traziam.

O germe da questão que o ceticismo de Hume suscitou no pensamento de Kant remonta ao famoso “problema do mundo exterior” que por muitos teve origem em Descartes. A modernidade e seus rebentos emancipacionistas apontavam para capacidade da razão de lidar com os problemas emergentes. Contudo, em filosofia, a negativa de Hume sobre a possibilidade

² (2016a, p. 175).

desta via assegurar quaisquer proposições livres de crenças ordinárias ameaçava seu caráter ímpoluto. Hume impressionara Kant ao apontar o ilegítimo salto que a metafísica dogmática realizava na passagem da percepção ao conhecimento. Deslocando as bases do processo de causalidade do mundo para dentro da mente, o cético inevitavelmente conduziu à conclusão do ser humano como um mecanismo reativo a estímulos de um mundo exterior. A eminente questão da correspondência entre subjetividade e natureza, real e ideal, espírito e mundo exterior, sujeito e objeto, então, ganha contornos sendo estabelecida como grande problema que marca a entrada de Kant em cena.

O desenvolvimento da Filosofia Transcendental se caracteriza, assim, pela tentativa de rematar o projeto da *Aufklärung* sem ignorar a discussão levantada por Hume. De certa maneira, essa tentativa de conciliação trouxe ao pensamento kantiano algumas peculiaridades que mais tarde proporcionariam grandes debates aos receptores de seu pensamento. Por um lado, Kant havia conseguido demonstrar a identidade primordial entre sujeito e objeto quando, na *Dedução Transcendental*, mostrou que as categorias que o sujeito utiliza são necessariamente aplicadas aos objetos do pensamento. Por outro lado, concebeu essa identidade como identidade formal onde sujeito (*Eu penso*) e objeto (*coisa em si*) existem cada um por si.³ De certa maneira, Kant aceitara as virtudes da filosofia britânica em conjunto com seus erros.

O profundo descontentamento com o resultado apresentado por Kant funcionou como dínamo para a irrupção das multifacetadas interpretações e tentativas de reparação da filosofia transcendental. Tendo em vista a estirpe do problema kantiano, as discussões arroladas giravam entorno do verdadeiro estatuto da Identidade. O Idealismo Alemão desponta na tentativa de encontrar a unidade fundamental que garantiria, a superação da divisão entre o incondicionado e o condicionado, o infinito e o finito, Deus e o homem, a identidade absoluta e a diferença; e desta forma, a superação da limitação da própria finitude entre necessidade e a liberdade, natureza e o espírito. Se houve uma tarefa fundamental para os jovens do Idealismo Alemão, esta foi unificar aquilo que a Filosofia Crítica tão cuidadosamente havia separado. A tentativa de Fichte, por exemplo, irrompe então reivindicando superar o dualismo kantiano, negando a coisa-em-si e estabelecendo o sujeito como princípio unívoco de sua filosofia.

Contudo, exatamente pela ambiguidade do texto de Kant, esta filosofia encontrou em meio àquele circuito uma série de objeções. Seus opositores também reivindicavam estar sob a proteção da Filosofia Crítica reparando as violações daquela. Dentre estes podemos indicar, mais precisamente, os ceticismos de Maimon e Schulze. Com eles, pretende-se mostrar o

³ Nos atemos aqui a interpretação amplamente divulgada da filosofia kantiana entre os primeiros receptores daquela filosofia.

absurdo da coisa em si, assim como o da afecção sobre os sentidos. Mais propriamente, a crítica incidia sobre tentativa kantiana de estabelecer uma ligação entre os polos de natureza propriamente distintas.

De modo mais preciso, minimizando a amplitude histórica, teórica e conceitual que a problemática exige, este capítulo, relacionando o impacto histórico com o desenvolvimento teórico, pretende demonstrar a intensa relação que se sucedeu entre a busca pela identidade primordial e os ataques céticos. Como representantes do primeiro destacaremos, às suas maneiras, Reinhold e Fichte. Entrementes, abordar-se-á os ataques proferidos, na contramão, por Schulze. Estes movimentos nasciam da ambiguidade do texto kantiano e se anulavam de acordo com a “missão”, variadamente interpretada, que a Filosofia Transcendental apresentou, mas não cumpriu. Ao final do capítulo ter-se-á demonstrado que a filosofia alemã pós-kantiana é marcada por uma problemática relação entre a tentativa de fundamentação de uma identidade originária e os ataques que o ceticismo operou a esta pretensão, como prolongamento da dificuldade enfrentada por Kant em conflito com a filosofia de Hume.

A amplitude das questões que aqui serão tratadas se destaca pois permaneceram no desenvolvimento posterior do Idealismo Alemão. A busca pela Identidade primordial não será até 1805, com a última grande polêmica pública de Schulze, livre das investidas céticas. Mas, conforme pretende-se mostrar, estes ataques não apenas confrontaram o modelo de filosofia do Idealismo Alemão, mas também estimularam o seu desenvolvimento. Entendendo o papel que estas discussões ocupam no interior de nosso trabalho, o capítulo em questão, por mais que não ocupe teoricamente do pensamento hegeliano, contextualmente, visa apresentar o horizonte filosófico que Hegel, mais prontamente, teve que se ocupar em Jena. Apresentar uma certa continuidade entre estas discussões prévias e o desenvolvimento do sistema hegeliano é objetivo fulcral aqui.

1.1. A perspectiva cética e o princípio de identidade do sujeito em Kant

Segundo Manfred Frank (2014, p. 122, tradução nossa), “o princípio da identidade dos indiscerníveis de Gottfried Leibniz foi a primeira tentativa sistemática de trazer método à aplicação do termo identidade”. Este princípio, na filosofia leibniziana, poderia ser justificado de duas maneiras distintas: a primeira, do ponto de vista formal; a segunda, ontologicamente. Na primeira, valeria o princípio *salva veritate*, ou seja, dois termos são idênticos se podem ser substituídos uns pelos outros sem perderem o seu valor de verdade. A segunda partiria da constatação de não ser verdade que duas substâncias podem se assemelhar completamente e

diferir apenas em número (*solo numero*).⁴ Melhor dizendo, objetos são idênticos numericamente se possuem as mesmas propriedades.⁵

Neste contexto, o filósofo britânico David Hume pode ser indicado como um dos primeiros a objetarem a consistência do princípio de Leibniz. Diferentemente do filósofo alemão,⁶ no que diz respeito ao tratamento lógico, Hume atribuía às relações de ideias, movidas pela lei de causa e efeito, o âmbito da conexão de identidade entre os objetos. De outra maneira, a partir de uma interrupção do ato perceptivo, “não poderíamos de forma alguma estar seguros de que o que temos agora diante de nós não é um outro objeto, muito semelhante àquele que estava antes presente aos sentidos” (HUME, 2009, p. 102). Sobre questões de fato, seria impossível encontrar um elo necessário que afirmasse com seguridade que um determinado evento gerou outro, ou, no caso, que um determinado objeto é idêntico a outro. Sendo assim, “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (HUME, 2004, p. 59). Hume pretendeu demonstrar, então, a mera relatividade da qual parte nosso conhecimento quando se julga poder acusar a identidade em meio aos objetos do conhecimento.

Segundo João Paulo Monteiro (2009, p. 94), “a *Crítica da Razão Pura* atribui a Hume a derivação do conceito de causa pela associação frequente de eventos sucessivos ‘e do hábito daí decorrente’”.⁷ Tal compreensão estaria disposta na ideia de hábito como fenômeno resultante unicamente da experiência. Levando em consideração a nomenclatura proposta por Beebe (2006, p.10), a interpretação kantiana estaria localizada no meio daqueles que têm uma visão “cético realista” de Hume.⁸ Para ela, “o Hume do *Tratado* soa como um projetista e o Hume das *Investigações* soa como um realista cético” (BEEBEE, 2006, p. 13, tradução nossa). Ao observar o apontamento de Guyer de que a única fonte de Kant havia sido as *Investigações*, parece-nos coerente assinalar Kant entre aqueles que interpretam Hume de tal forma.⁹

⁴ Cf. Leibniz, 1983, p. 125.

⁵ Frank (2014, p.122) chega a apontar algumas críticas possíveis ao princípio leibniziano em questão. Dentre elas, se localiza a afirmação de que caso a identidade dos objetos naturais se justificasse logicamente, a justificativa necessariamente deveria ocorrer *a priori*, de forma que já de imediato aparecessem objetos indistinguíveis.

⁶ “Dois objetos, ainda que perfeitamente semelhantes um ao outro, e ainda que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes” (HUME, 2009, p. 98).

⁷ Segundo a interpretação de Monteiro, para Hume, o hábito seria “*um instinto natural, uma dádiva pela qual a própria natureza garante nossa capacidade de a conhecermos*” (MONTEIRO, 2009, p. 102). A partir daí, na sua visão, seria possível conceber a filosofia humeana dotada de uma epistemologia naturalista. O salto que Hume faz relegando as propriedades da mente humana a uma condição de surgimento natural se caracterizaria para Kant uma extrapolação dos limites do conhecimento possível, já que a alegação de qualquer gênese dos princípios do conhecimento humano fugiria dos limites da experiência possível.

⁸ Estes afirmariam que “embora não exista uma conexão necessária entre causas e efeitos, Hume, no entanto, aceita que as causas e os efeitos são realmente [conectados], de algum modo, independente da mente” (BEEBEE, 2006, p. 10, tradução nossa).

⁹ Cf. Guyer, 2009a, pp. 5-6. Acerca do ponto de partida e da característica geral da filosofia de Hume, há uma grande controvérsia. Alguns defendem que ela é a expressão declarada de um ceticismo convicto. Outros que traduz a tentativa de realização da ciência de uma natureza humana. Desde já, anunciamos que não é nossa intenção

Se há uma questão que traduz completamente a empreitada do ceticismo humeano é a pergunta a respeito de qual é a relação entre nossas impressões e o mundo externo. Diferentemente de Locke,¹⁰ Hume não se contenta com a afirmação de que nossas impressões¹¹ possuem semelhanças com os objetos em sua realidade independente da mente. A sua recusa, a partir da ocorrência de que somente possuímos acesso ao objeto mental enquanto impressão, está no fato de que nunca a prova poderá se estabelecer.¹² Entretanto, a solução para o problema está longe de ser dada por meio de um idealismo ao modo berkeleyano. Hume estava disposto a conceder a possibilidade de crença em uma realidade independente da mente. No entanto, sabe-se que “há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta” (HUME, 2009, p. 123). A crença nada mais seria que um mecanismo de formular ideias, partindo sempre de um estado de costume, ou do princípio de associação.¹³ Demonstradas tais irregularidades no conhecimento, como confiar na existência verdadeira e justificada do mundo externo, real e efetivo? A solução de Hume pode ser descrita assim: “o mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados” (HUME, 2009, pp. 95-96). Por conseguinte, “podemos supor que seja o caso (a existência de uma realidade independente da mente, por exemplo), embora não possamos conceber completamente o que estamos supondo” (BEEBEE, 2006, p. 177, tradução nossa).

As críticas de Hume quanto à relação de causalidade, somadas com a sua ideia fundamental de um psicologismo da razão surgida no seio da separação entre relações de ideias

adentrar nestas discussões. Todavia, de prontidão, podemos apontar um certo valor nas tentativas compatibilistas que afirmam que estas duas interpretações distintas podem coexistir. Mais popularmente, esta visão ficou conhecida por atribuir ao filósofo a posição geral de um “ceticismo moderado”. Mais ainda, de maneira geral, convence o apontamento de sua filosofia como a expressão de um ceticismo moderno, que surgia como reação à metafísica racionalista. Mas aqui, ao passo que aceitamos tal enquadramento, somente nos ateremos as motivações possíveis que possam ter feito Kant encarar Hume como cético.

¹⁰ Hume classifica as percepções em impressões e ideias. Tal classificação se dá em Hume inovante tendo como noção a indistinção de tais conceitos unificados naquilo que Locke entendia por ideias. Tais percepções da mente se distinguem diante de seu caráter de força e vivacidade com que agem em nós. As impressões podemos dizer que nos afetam com mais pujança e isto se dá, “sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (HUME, 2004, p. 34).

¹¹ Segundo Hume, as impressões são produtos diretos da nossa percepção sensível, sendo as ideias cópias dessas impressões. Partindo dessa concepção, Hume entende que toda e qualquer ideia advém necessariamente de uma impressão advinda da sensibilidade. Se assim for, toda ideia necessariamente advém de alguma impressão obtida em algum momento, não podendo ser assim diferente. “Quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente” (HUME, 2004, p. 36).

¹² “Ora, como nada jamais está presente à mente além das percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e impressões” (HUME, 2009, p. 95).

¹³ Cf. Hume, 2009, p. 126.

e questões de fato,¹⁴ obrigou o cético britânico a postular a noção de “ideia relativa” no que diz respeito ao salvaguardo do âmbito do mundo externo. Para Hume, podemos nos referir e falar sobre um objeto independente da mente, mesmo que o conhecimento imediato logo reconheça que isso é contraditório. Seu realismo cético seria, então, aquele que concebe que no ânimo humano os seres são compelidos a acreditarem no mundo externo. Não obstante, o seu ceticismo o faz manter a noção de que esse mundo, concebido como independente de ideias e impressões, é incompreensível pela mente humana.

Como diz Beebee (2006, p. 177, tradução nossa), “é importante reconhecer que a crença na realidade independente da mente aqui não deve ser, por assim dizer, um compromisso ontológico adicional além das nossas crenças comuns”. Alguns como Wright (2000, p.95) afirmam que o que leva a mente a conceber essas “ideias relativas” é a necessidade de uma “conexão necessária objetiva”. Isto ocorre, por mais que a verdadeira natureza da conexão escape da consciência, tendo em vista que a origem da ideia desta ligação necessária é produto de reflexão e não de sensação. Assim, “a suposição de necessidade causal não é menos ‘irresistível’ do que o que Hume chama de ‘transição habitual de causas para efeitos e de efeitos para causas’. Na verdade, ambos são exatamente os resultados do mesmo mecanismo” (WRIGHT, 2000, p. 95, tradução nossa).¹⁵ A conexão que busca compreender o mundo realmente de acordo como ele é, contudo, a sua incapacidade só permite conceber ideias como cópia de impressões. Por fim, Hume “deve considerar que só podemos formar uma ideia ‘relativa’ de objetos externos quando considerados ‘especificamente diferentes’ de nossas percepções” (BEEBEE, 2006, p. 179, tradução nossa).

A interpretação cético-realista traz para a filosofia de Hume alguns problemas centrais. Enquanto aceitava a existência das causas dos objetos externos admitia que somente o que se pode acessar são as percepções destes objetos. Sendo assim, acreditava que se tinha que aceitar que existem causas reais dos objetos, porém elas não poderiam ser conhecidas. Conforme nossa compreensão, o problema vai dar cabo ao modo como Kant e os pós-kantianos compreenderam o ceticismo humeano. Ademais, essa questão é inserida com um diverso no seio daquelas discussões. Por mais que o problema da causalidade em Hume seja o elemento central para a

¹⁴ Para Hume, “todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (HUME, 2004, p. 54). Segundo ele, temos a inclinação de achar que a ocorrência de fatos, necessariamente está relacionada com outras ocorrências, de forma que estejam conjugados entre si. Entretanto, não haveria nada que assegurasse tal condição, pois não se baseia em uma cadeia de conexão necessária. Desta forma, “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (HUME, 2004, p. 59).

¹⁵ “Em contraste com Wright e Buckle, Strawson sustenta que Hume é um subjetivista sobre a necessidade. Nossa ideia de conexão necessária não representa como as coisas estão na natureza” (BEEBEE, 2006, p. 178, tradução nossa).

compreensão kantiana de seu ceticismo, a aplicação de tal problema está inclusa em dois dilemas: o primeiro é sobre como se dão as possibilidades do conhecimento verdadeiro, e sua relação com o mundo externo como possível correspondência; o segundo, sobre como é possível afirmar a unidade da consciência diante de um diverso de representações. A fonte do primeiro, no ceticismo de Hume, cremos já ter apontado. Não há nada em específico que garanta a correspondência das impressões com o mundo externo. Sua solução perpassa somente por conceber aquilo que se chamou de “ideias relativas”, ou melhor, conceber a *necessidade* de uma “conexão necessária objetiva”. Acerca do segundo problema nos debruçaremos adiante.

No desenvolvimento da filosofia medieval, em sua retomada das obras de Aristóteles, um tema específico se inseriu deixando marcas profundas. Levando em consideração a concepção aristotélica, a noção de substância era usada para explicar a constituição última de toda realidade. Nela se destacariam a permanência no tempo e a invariabilidade. De forma geral, pode-se encarar a instrumentalização das substâncias como tentativa de solução para o problema da identidade em meio aos acidentes. Assim, em meio ao diverso admitido, ou melhor, aos objetos, a sua essencialidade era afirmada.

Com o advento da modernidade, bem como da filosofia racionalista, deu-se continuidade ao uso geral de tal conceito.¹⁶ Hume, por sua vez, não poderia tão facilmente explicar essa continuidade. Ao não encontrar o elo necessário entre as propriedades das impressões, no tocante às questões de fato, percebe que é impossível chegar até a ideia de substância, ou seja, da identidade mesma entre os objetos. Sobre isso o *Tratado da natureza humana* é bem claro. Nele Hume explicita que a mera visão do objeto não garantia a ideia de identidade, pois de acordo com a proposição: “um objeto é o mesmo que ele próprio, se a ideia expressa pela palavra objeto não se distinguisse de modo algum da ideia significada por ele próprio, nossas palavras na verdade não teriam sentido, e a proposição não conteria um predicado e um sujeito” (HUME, 2009, p. 233). Deste modo de um objeto observado poder-se-ia retirar apenas a ideia de unidade, mas não a de identidade. Esta ideia não passaria de uma “coleção de ideias simples” unidas pela imaginação em que um nome particular é atribuído (HUME, 2009, p. 40).¹⁷ Todavia, o problema central que aqui se encontra é que, muitas vezes,

¹⁶ Descartes, por exemplo, ficou conhecido pelo argumento da cera. Sua argumentação incidia sob a afirmação de que mesmo que todas as características sensíveis de uma cera, quando colocada sob o calor do fogo, mudem, ela permanecerá preservando sua identidade. Do ponto de vista dos acidentes, tem-se uma cera diferente, mas substancialmente, ela continuaria sendo a mesma. Assim, ela conservaria sua identidade ao longo do tempo. Vê-se, então, a crença em uma identidade entre aquilo que a cera foi e o que ela será. Cf. Descartes, 1983, p. 96.

¹⁷ “O resultado disso é que, sempre que descobrimos uma nova qualidade simples que tenha a mesma conexão com o restante, imediatamente a incluímos entre as outras, ainda que ela não tenha feito parte de nossa primeira concepção da substância em questão. Assim, por exemplo, nossa ideia de ouro pode, a princípio, ser a de uma cor amarela, de peso, de maleabilidade e de fusibilidade; mas, com a descoberta de sua solubilidade em água régia,

o argumento da persistência substancial era utilizado para legitimar a crença na identidade pessoal. O dilema de Hume, por assim ser, era a possibilidade de demonstrar a origem da ideia de identidade pessoal sem ter que recorrer a uma explicação substancialista.

A respeito de tal problemática, a explicação humeana que se sucedeu, certamente, levou em conta as questões deixadas por Locke. A pergunta deste, em geral, foi a seguinte: o que é que faz com que se conserve a identidade de uma pessoa, dadas as alterações dos seus predicados? A sua grande contribuição ao pensamento humeano foi ter transferido para a consciência – aqui entendida como receptáculo de impressões – a incumbência desta permanência: “Isto pode-nos demonstrar em que consiste a identidade pessoal: não na identidade da substância, mas, como já referi, na identidade da consciência” (LOCKE, 1999, p. 452).¹⁸ A unidade do eu estaria assegurada pela lembrança de experiências passadas, sendo tais o fio condutor que ligaria em uma identidade comum, o eu que experienciou e o eu da lembrança.

Sobre a origem da ideia de identidade pessoal, Hume parte de uma discordância central em relação ao afirmado por Locke.¹⁹ Para o cético britânico, o germe da confusão que daria origem à ideia de identidade pessoal estaria na má compreensão da produção de ideias. Sendo elas nada mais que produtos de impressões, se existisse alguma impressão que originasse a ideia de eu, ela, em todo curso, teria que permanecer a mesma. Entretanto, “não há qualquer impressão constante e invariável. (...) Consequentemente, não existe tal ideia” (HUME, 2009, p. 284). De fato, essa aceção faria jus à interpretação que acusa o ceticismo humeano de ser nada mais que um “feixe de percepções”.

Da conexão de ideias, Hume identifica semelhança, contiguidade, causa e efeito como princípios de associação de eventos. Tais elementos “facilitariam” a transição de um objeto

acrescentamos esta última àquelas qualidades, e supomos que pertence à substância tanto como se sua ideia houvesse, desde o início, feito parte da ideia composta. Visto como a principal parte da ideia complexa, o princípio de união admite a inclusão de qualquer qualidade que se apresente posteriormente, e essa qualidade será nele compreendida, como o são todas as outras que se apresentaram desde o início” (HUME, 2009, pp. 40-41).

¹⁸ “Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, refletimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de eu, não sendo, neste caso, considerado se o mesmo eu persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes. Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o eu do presente, que agora reflete acerca do passado, que essa ação foi realizada” (LOCKE, 1999, p. 443).

¹⁹ Acerca da posição de Hume sobre a noção lockeana de identidade pessoal: “pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único?” (HUME, 2009, p. 293).

como impressão ao outro, fazendo-nos “trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (HUME, 2009, p. 286). Com tal afirmação, somos apresentados à noção humeana de identidade em seu bojo. Hume entende, assim, que esse princípio quando faz referência aos objetos ou a consciência, nada mais é do que a crença baseada na conexão de ideias advindas de percepções. Estas fazem com que o todo se pareça com a continuação de um único e idêntico objeto.

Não é de se estranhar que com Hume, inaugurava-se uma força filosófica que estremeceria as bases da psicologia racionalista moderna. O filósofo afirmou que a conexão de ideias sustentada pela metafísica nada mais representava que impressões produzidas pela associação de ideias. A filosofia que ousasse afirmar estar segura da causa das causas estaria agindo por próprio prazer intelectual. Não estaria, assim, ancorada em uma constatação verídica, que se baseasse nos limites do conhecimento humano. Sua minuciosa empreitada se enquadrou profundamente dentro do imaginário filosófico da modernidade. Trouxe a constatação da necessidade de uma reavaliação sobre o fundamento da razão como explicação de nossas crenças. Diante disso, vemos tal disposição se apresentando como centro preciso e fundante na filosofia posterior de Kant.

Pretendeu-se aqui, a partir da virada humeana contra as tradições racionalistas, mostrar como Hume opera pondo em descrédito as tentativas de busca de unidade para conhecimento do mundo, e de legitimação de uma identidade pessoal. Tal disposição impactará, de forma grandiosa, nos avanços teóricos de Kant e sua tentativa de resposta aos problemas germinados.²⁰

Pode-se dizer que o enriquecimento teórico trazido por Kant na *Dedução Transcendental*, conforme exposto na *Crítica da Razão Pura*, respondia satisfatoriamente às interrogações que haviam se desenrolado. A inovadora concepção do entendimento foi a solução para o problema da necessidade de condições a partir das quais os objetos pudessem ser vinculados com a esfera interna da consciência. Assim, serviu como um elo fundante para as possibilidades do juízo e também para o salvaguardo de princípios, como o de causalidade. Com isso, foram clarificados o intento e a categorização da *Dedução* como o local que Kant reservou para fundar os princípios da sua filosofia transcendental. É provável que seja pelo seu

²⁰ Legitimando a necessidade dessa breve análise, posteriormente, voltar-se-á a tratar dos problemas que Hume apontou, principalmente para explicar os pontos de partida e motivações da tradição cética dos pós-kantianos. Essa abordagem será fundamental para compreendermos o diagnóstico que Hegel realizava das filosofias de seu tempo.

caráter medular e inovador que o próprio Kant tenha reconhecido a dificuldade de tal exposição.²¹

Antes de mais nada, é preciso apontar a dificuldade de manter uma argumentação coesa a respeito do lugar que a *Dedução* ocupa na filosofia transcendental. Nela, as aplicações de Kant não se voltam a lançar os fundamentos da filosofia transcendental.²² Sua problemática se insere um passo atrás. Ela é o espaço onde Kant se dedica a investigar os elementos fundantes que poderiam apoiar todo o seu sistema de filosofia.²³ Uma vastidão de interpretações conflitantes ainda se faz presente no meio daqueles que se dedicaram a uma análise aprofundada sobre o tema.²⁴ As discussões giram ao redor de questões essenciais, como, por exemplo, sobre o que, de fato, a *Dedução* prova e, assim sendo, qual é a verdadeira prova. A equação geralmente está atrelada ao estatuto dos conceitos *a priori* e sua aplicação. Alguns divergem se são aplicados a *alguns* objetos que podem ser conhecidos independentemente de nossas representações, ou se as categorias são aplicadas necessariamente a *todos* os objetos de conhecimento.²⁵ Outros veem a raiz deste problema como uma possível dificuldade no interior

²¹ “O leitor deverá, pois, persuadir-se da imprescindível necessidade desta dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da razão pura; de outro modo procede às cegas e, após diversos extravios, tem de regressar novamente à incerteza de onde partiu. Mas deve também reconhecer previamente, com clareza, a inevitável dificuldade, para se não lamentar da obscuridade em que o próprio assunto está profundamente envolto, e para não se desencorajar, prematuramente, pelos obstáculos a remover, I quando importa decidir se desistimos por completo de todas as pretensões a conhecimentos da razão pura como o campo mais ambicionado, a saber, o de ultrapassar as fronteiras da experiência possível, ou se levamos a cabo integralmente esta investigação crítica” (KANT, 2013, p. 122; CRP, B 121).

²² “A Dedução transcendental das categorias é o próprio coração da *Crítica da Razão Pura*. Contém as duas principais provas do livro, que demonstra a possibilidade de um conhecimento sistemático da experiência e o outro a impossibilidade de conhecimento além dos limites da experiência. O próprio Kant considerou essa teoria completamente nova e extremamente complicada; Além disso, ele admitiu que teve grande dificuldade em elaborar uma exposição satisfatória de sua teoria. É um dos dois capítulos que ele reescreveu completamente para a segunda edição. Portanto, não é surpreendente que essa dedução tenha preocupado mais os intérpretes do que qualquer outro texto na história da filosofia. Em apenas trinta e cinco páginas, que são facilmente separadas de seu contexto, Kant formulou seus pensamentos mais profundos e apresentou os fundamentos decisivos para sua teoria do conhecimento. Para quem quer que seja, essas páginas possuem uma chave para a compreensão e avaliação de todo o trabalho” (HENRICH, 1969, p. 640, tradução nossa).

²³ “Pois uma coisa é lançar com a *Crítica da Razão Pura* os fundamentos da filosofia transcendental e outra bem diferente é investigar os fundamentos da própria crítica” (BECKENKAMP, 1999, p. 38).

²⁴ D. Henrich (1969, p. 640) apontou bem a dificuldade de lidar com a argumentação kantiana detalhada na *Dedução*, argumentando sobre o caráter “complexo e esquivo” da estrutura interna do texto. Algumas das muitas interpretações divergentes podem ser observadas a partir das seguintes obras: *The Bounds of Sense*, de P. F. Strawson; *The proof-structure of Kant’s transcendental deductions* e *Identity and Objectivity*, de D. Henrich; *Are transcendental deductions impossible?*, de Eva Shaper; *Kant and the Claims of Knowledge*, de P. Guyer; *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, de Henry Alisson. Um levantamento mais completo e sistematizado pode ser encontrado em BLASCHE et al (1988).

²⁵ “Essa diferença pode ser marcada pela mudança de Kant da alegação de que a *realidade objetiva* das categorias deve ser deduzida para a alegação de que sua *validade objetiva* deve ser demonstrada. (...) *realidade objetiva* se tem ao menos *alguma* instanciamento na experiência, mas *validade objetiva* somente se se aplica a todos os objetos possíveis de experiência” (GUYER, 2009b, p. 157, tradução nossa).

do texto kantiano, de forma mais distintiva, nas possíveis mudanças que Kant opera a respeito da demonstração do papel de uma dedução das categorias.

Apesar de tudo, uma compreensão completa dos problemas sobre os quais Kant se debruçou naquela seção remonta para as diversidades já indicadas por ele em dois textos anteriores. Um deles é a sua *Dissertação, de 1770*, e a outra a *Carta a Marcus Herz*,²⁶ de 1772. Contudo, pode-se dizer que foi a partir do segundo que o caminho mais propriamente foi ganhando contornos. Em sua *Dissertação*, algo de fundamental ainda não havia se apresentado para o pensamento de Kant. Segundo Beckenkamp (1999, p. 191), em tal período Kant concebe que a “aplicação dos conceitos puros do entendimento pressupunha que estes possuem uma esfera de aplicação, especificamente a dos objetos tais como são e não tais como nos são dados na intuição sensível”. Estes seriam de natureza essencialmente subjetiva, voltando-se somente para a razão pura, ou seja, sem se reportar à intuição sensível. Dois anos depois, na *Carta a Herz*, Kant já dava indícios da necessidade de um elemento complementar no seio desta concepção. A pergunta capital foi: “sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?” (KANT, 2012, p. 36). Existiriam duas possibilidades de resposta imediata: ou a intuição do objeto se apresenta como o fundamento último do objeto, ou, simplesmente, recebe os dados sensíveis das representações. Entretanto, Kant não estava convencido a respeito. Ele concebeu que “os conceitos puros do entendimento (...) devem ter a sua fonte na natureza da alma, sem que, nessa medida, sejam produzidos pelo objeto ou engendrem o próprio objeto” (KANT, 2012, p. 37). Dessa maneira, tendo em vista que tais conceitos não eram meros receptáculos de objetos, e muito menos sua causa, como poderiam fazer referência ao objeto? Ou melhor, como se poderia garantir a sua validade objetiva?²⁷ Ademais, se tais “representações *intelectuais* repousam sobre a nossa atividade interna, de onde vem a concordância que devem ter com objetos que não são, contudo, produzidos por elas?”.

28

²⁶ Carta datada de 21 de fevereiro de 1772, endereçada por Kant ao seu então amigo e discípulo Marcus Herz.

²⁷ Kant reconhece, então, o passo adiante que era necessário ser efetuado em relação à sua *Dissertação*: “Na *Dissertação*, tinha me contentado em exprimir de maneira meramente negativa a natureza das representações intelectuais, dizendo que não eram modificações da alma pelo objeto. Mas deixei de lado sobre a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser afetada de alguma maneira por ele” (KANT, 2012, p. 37).

²⁸ Cf. Kant, 2012, p.37. Wolfgang Carl (1989, p. 4, tradução nossa) faz um resumo reconstrutivo do desenvolvimento do pensamento de Kant, acerca das categorias, na década de 1770: “O primeiro rascunho vem do início dos anos 1770 e explica a relação entre categorias e objetos ao apontar que as categorias são condições da possibilidade de experiência (R4629-34, 17: 614-19). O argumento baseia-se na tese de que tais condições são condições dos objetos de experiência. Um segundo rascunho é escrito parcialmente na parte de trás de uma carta a Kant, em maio de 1775, pertencente a Zettel do então chamado *Duisburg'sche Nachlaß* (R4674-84, 17: 643-73). Kant começa com a noção de apercepção e tenta descobrir uma conexão entre o fato de que diferentes representações pertencem a uma consciência e o uso das categorias em certos juízos. Em um terceiro rascunho,

Diante da necessidade que Kant havia expressado na *Carta*, foi sintomático que ele inaugurasse a *Dedução* na *Crítica* anunciando o caráter persuasivo e inescusável de tal procedimento. A via transcendental que Kant referia, a partir de uma dedução, forneceria as condições *a priori* de todo o conhecimento de objetos. Adiante, fazendo uma referência explícita a Locke, e velada a Hume, Kant declara o fracasso das filosofias progressas ao descobrir aquilo sobre o que ele estava prestes a discorrer. A mácula daquelas residia na tentativa fracassada de partir da experiência para então alcançar uma dedução de conceitos *a priori*.²⁹ Ao contrário disto, uma verdadeira dedução deveria “apresentar um certificado de nascimento muito diferente daquele que os faz derivar da experiência” (KANT, 2013, pp. 121; CRP, B 119). O argumento se faz valer pela demonstração de dois tipos de conceitos existentes, de diferentes espécies, que coincidem sendo totalmente *a priori* aos objetos. São estes, espaço e tempo. Conforme já havia sido demonstrado na *Estética Transcendental*, estes, para serem representados, não precisariam “buscar algo à experiência”. O espaço e o tempo deveriam ser considerados como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento de objetos, sendo eles regulados por formas puras da sensibilidade. Estas, se afirmando *a priori* como a possibilidade de que objetos sejam dados à intuição como conhecimento, seriam então dotadas de validade objetiva.

Todavia, a referência aos conceitos de espaço e tempo também apresentava, para a demonstração de Kant, uma certa dificuldade. A via transcendental para uma dedução das categorias apresentava uma dificuldade que não prevaleceria se esta dedução tivesse como fonte a sensibilidade. O que é resumido da seguinte maneira: “como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento?” (KANT, 2013, p. 122; CRP, B 122). A explicação a partir dos conceitos de espaço e tempo não esgotava a questão. A natureza destes, diferentemente das categorias do entendimento, fazia referência necessariamente à intuição empírica, possibilitando o conhecimento sintético. As categorias do entendimento não possuíam a condição de apresentar as possibilidades do conhecimento na intuição, mas sim no âmbito do entendimento. A problemática, então, incorria na possibilidade de apresentar um objeto já perpassado pelas condições puras da intuição, isto é, espaço e tempo, sem que este

também escrito na parte traseira de uma carta para Kant, a partir de janeiro de 1780, a noção de apercepção pertence a uma teoria transcendental de nossas faculdades cognitivas, e a relação entre categorias e objetos é explicada pelas operações da chamada Faculdade transcendental de imaginação (23: 18-20)”.

²⁹ “É claro, portanto, que destes conceitos só pode haver uma dedução transcendental e nunca uma dedução empírica, sendo as tentativas desta última, em relação aos conceitos puros a priori, esforços vãos, de que se ocupa somente quem não compreendeu a natureza peculiar destes conhecimentos” (KANT, 2013, p. 121; CRP, B 119).

fosse referido necessariamente às funções *a priori* do entendimento.³⁰ Se assim fosse, não poderia ser excluída a possibilidade de haver fenômenos que se apresentassem de alguma maneira constituídos, de forma que o “entendimento os não considerasse conforme as condições da sua unidade e que tudo se encontrasse em tal confusão que, na sequência dos fenômenos, por exemplo, nada se oferecesse que nos proporcionasse uma regra de síntese” (KANT, 2013, p. 123; CRP, B 123). A *Dedução Transcendental* deveria, então, revelar que as categorias *a priori* do entendimento conservam validade objetiva como possibilidade de conhecimento dos objetos.

Para compreender de que modo a *Dedução* pretende ser feliz, é preciso antes investigar o trato kantiano a partir daquilo que ele entende por *síntese*. Por esta, como ato espontâneo da faculdade do entendimento, é dada a possibilidade da ligação de um diverso em geral. Segundo Kant, a ligação do múltiplo de uma intuição dada só poderia ser satisfeita por uma atividade de síntese que é realizada pelo entendimento. Ao mesmo tempo, neste ato de ligação, é necessariamente pressuposta uma “unidade sintética do diverso”. Tal unidade, entretanto, “não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade” (KANT, 2013, p. 130; CRP, B 130). Ela diferiria de forma considerável da unidade que Kant havia apresentado no §10, na exposição da tábua das categorias, pois lá “todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados” (KANT, 2013, p. 131; CRP, B 131).

Vai ser no §16 que Kant mais detalhadamente se dedicará a justificar a unidade da autoconsciência sobre síntese das representações de um diverso dado na intuição. Esta autoconsciência, apontada como *Eu penso*, ou apercepção transcendental, acompanha todas as representações, pois, “se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KANT, 2013, p. 131; CRP, B 132). Este *Eu penso* deveria, então, ser entendido acoplado, ou inerente, a toda síntese de representações. Não sendo deste modo, nada poderia assegurar, como pertencente a ele mesmo, as suas representações. Veja-se, então, que esta unidade desempenha um papel completamente ativo, não como somente algo comum a todas as sínteses de representações, mas como fonte e condição de possibilidade

³⁰ “Tomo, por exemplo, o conceito de causa, que significa uma espécie particular de síntese, visto que a algo A se sucede, segundo uma regra, algo bem diferente B. Não se vê claramente a priori porque é que os fenômenos deverão conter semelhante coisa (pois não se podem dar como prova experiências, porque a validade objetiva desse conceito tem de poder ser demonstrada a priori); daí que haja motivo para duvidar a priori se tal conceito não será porventura vazio e sem correspondência com qualquer objeto entre os fenômenos” (KANT, 2013, p. 123; CRP, B 123).

destas sínteses. Sendo assim, a unidade transcendental deveria ser concebida como aquela unidade última a qual não poderia ser acompanhada por nenhuma outra, mas deveria acompanhar todas elas.³¹

Segundo Kant, “as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência” (KANT, 2013, p. 132; CRP, B 132), e assim, “a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*” (KANT, 2013, p.133; CRP, B 133). O que Kant aqui argumenta é que esta consciência não é empírica, e assim, parte de uma unidade analítica. Ela, antes, é referida a uma autoconsciência, sob o pressuposto de uma unidade sintética, implicando a possibilidade de uma síntese das representações. Se torna assim evidente que “mediante, o eu, como simples representação, nada de diverso é dado”, contudo “só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela ligação numa consciência é que pode ser pensado” (KANT, 2013, p. 134; CRP, B 135).³² Este *Eu penso*, deveria ser, então, tomado como consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que lhe são dadas em uma intuição. Isto significa estar consciente da necessidade de uma síntese *a priori* de tais representações, a que Kant chama unidade sintética originária da apercepção.

A capacidade de ligar uma consciência a um diverso de representações é requisito essencial para a constituição de uma identidade da consciência. Dessa forma, “só porque posso ligar em uma consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações” (KANT, 2013, pp. 132-133; CRP, B 133). Além disso, essa unidade analítica da consciência, longe de somente dar a garantia de tal identidade, dá também as condições para que seja possível representar *a priori*, no entendimento, o conceito de um objeto. Este “é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada” (KANT, 2013, p. 136; CRP, B 137). Kant não trata aqui, em específico, de um objeto particular, mas sim de seu conceito elevado à universalidade, ou seja, da noção de objeto em geral. Seria como se a unidade do múltiplo dado fosse correlata necessária para a

³¹ “É aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (KANT, 2013, p. 132; CRP, B 132).

³² “Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. Mas, para o entendimento humano, o ato de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio, de tal modo que o entendimento humano não pode formar o mínimo conceito de outro entendimento possível, seja de um entendimento que seria ele mesmo intuitivo, seja de um outro que teria por fundamento uma intuição, a qual, embora sensível, fosse de diferente espécie da que se produz no espaço e no tempo” (KANT, 2013, p. 138; CRP, B 139).

unidade originariamente sintética da apercepção, ou melhor dizendo, essa unidade é aquela em que o diverso de uma intuição é reunido em um conceito de objeto.³³ Tal relação determina, então, as condições da unidade objetiva de um juízo em que são dadas as representações, de forma que o juízo é o modo de levar o conhecimento à unidade objetiva da apercepção.³⁴ Por intermédio do juízo, um objeto é dado *a priori* pelo entendimento a partir de uma relação objetiva das representações. Assim, no juízo, a cópula “é” “visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e a sua unidade necessária” (KANT, 2013, p. 141; CRP, B 142).

A fundação desta síntese *a priori* estava alicerçada em uma clara incapacidade dos dados sensíveis para fornecer unidade à consciência. A noção de constância perpassa a realidade do conceito de objeto, quando referido a uma consciência, dando as possibilidades de atribuir a estes uma existência regular e contínua. Um exemplo disso pode ser conhecido a partir da atribuição que Kant dá aos juízos. Estes, por conseguinte, são constituídos na via dupla implicada na síntese de duas propriedades do conhecimento: ele é predicado das condições objetivas, e, ao mesmo tempo, modificado pela condição *a priori* de todo conhecimento objetivo. Com isso, sendo a objetividade recorrida às formas do juízo, ele pressupõe uma síntese, de forma *a priori*, como regra necessária para o uso dos dados sensíveis. Assim sendo, a relação que se dá entre o conhecimento e os objetos pressupõe uma atividade da consciência que combina determinadas representações de acordo com certas regras necessárias *a priori*. Por isso, para uma dedução transcendental das categorias tornou-se necessário não apenas a análise da objetividade, mas também da autoconsciência, aquele conteúdo essencial que dá a ligação e é pressuposto a qualquer pretensão conhecimento.

Acerca das dificuldades que o texto oferece, algumas boas tentativas de solução foram apresentadas. Dieter Henrich, por exemplo, deu contribuições significativas para a questão.³⁵ Como já fora dito, a maioria das confusões estão ancoradas por uma possível imprecisão no texto kantiano. É possível notar que alguns desarranjos nasceram de uma má compreensão do argumento por se entender que Kant havia criado uma cisão em sua argumentação.³⁶ Em função disso, os intérpretes “se afastaram da garantia de Kant de que há uma prova apresentada em

³³ Cf. Kant, 2013, p. 139.

³⁴ Cf. Kant, 2013, p. 141.

³⁵ Uma precisa divulgação dos resultados apresentados por Henrich pode ser encontrada em Klotz e Nour (2007).

³⁶ A respeito disso, segundo Henrich (1969, p.644), Adickes e Paton concebem dois movimentos no interior da Dedução: um primeiro subjetivo e um segundo objetivo. Erdmann e Vleeschauer, por sua vez, sobre a demonstração oferecida na primeira edição, enxergam uma dedução que parte ‘de cima’, ou seja, da consciência, e a que parte ‘de baixo’, isto é, das representações sensíveis.

duas etapas e tentaram encontrar duas provas diferentes” (HENRICH, 1969, p. 644, tradução nossa). Antes de tudo, o primeiro passo que deve ser dado para um melhor entendimento é compreender a estrutura da *Dedução*. A partir disso se iluminam os quiproquós presentes na passagem. Henrich oferece, como solução para os impasses de interpretação, o argumento da existência de “duas provas da mesma proposição”.

Encontrar a pedra de toque do argumento kantiano depende do modo como se compreende duas passagens do texto. Na segunda edição da *Crítica*, a conclusão oferecida no §20 parece coincidir com o resultado do §26. Enquanto no §20 se afirma que “todo diverso, na medida que é dado em uma intuição empírica, é determinado em relação a uma das funções lógicas do juízo [categorias]” (KANT, 2013, p. 142; CRP, B 143), no §26 concebe-se que “as categorias (...) têm, pois, também a validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência” (KANT, 2013, p. 164; CRP, B 145). Entretanto, ao aparentemente conceber tais passagens como duas provas de natureza semelhante, iria contra aquilo que foi indicado no §21. No caso, Kant afirma que “A proposição precedente [§ 20] constitui, pois, o início de uma dedução dos conceitos puros do entendimento (...). No que se segue (§ 26) (...) se atingirá, então, por completo, a finalidade da dedução” (KANT, 2013, pp. 143-144; CRP, B 144-145). Neste ínterim, os §20 e §26 conteriam dois argumentos de caráter completamente diferentes, mas que levariam juntos a uma única prova da *Dedução Transcendental*. Henrich (1969, p. 642) chama esta concepção de “prova em dois passos”.

A respeito do §20, Henrich (1969, p. 645, tradução nossa) atribui àquele intento uma restrição resultante do estabelecimento de que “as intuições estão submetidas às categorias *na medida em que*, como intuições, possuem unidade”. Assim, mais especificamente, a interpretação de tal restrição no sentido de possuir necessariamente unidade, é ancorada na maneira como Kant constrói textualmente o argumento. Ela seria apresentada claramente quando Kant põe o artigo indefinido na expressão “uma intuição” (*in Einer Anschauung*) com a primeira letra maiúscula. Segundo Henrich (1969, p. 645, tradução nossa), “em alemão o artigo indefinido (*ein*) e a palavra unidade (*Einheit*) possuem a mesma raiz”. Henrich entende, assim, o termo “*Einer*” não como um quantificador, indicando particularidade, mas sim como um artigo indefinido, apontando sua identidade. Por meio da letra maiúscula, Kant expressou, não que uma intuição somente,³⁷ e assim oposta as outras, é sujeita às categorias, mas sim sua unidade. Por assim ser, o que provaria o §20 é que, onde quer que haja unidade da intuição,

³⁷ Henrich (1969, p. 645) critica a tradução da *Crítica* por Norman K. Smith, para a língua inglesa, por crer que o tradutor concebeu esta passagem entendendo que uma única intuição é sujeita às categorias.

existe uma relação que pode ser pensada de acordo com as categorias.³⁸ Sendo assim, quando Kant anunciou no §21 que no §26 se realizaria a exposição completa acerca da dedução, ele estava anunciando que a restrição da seção anterior seria superada. Tão logo, que no §26 as categorias podem ser encaradas como condição de possibilidade, e válidas *a priori* a todos os objetos da experiência.³⁹ De forma direta, a segunda parte do argumento mostra que as categorias têm validade para todos os objetos dos sentidos. A unidade, então, se torna a característica aparente das categorias. Por exemplo, “em nossas representações de espaço e tempo, no entanto, temos intuições que contêm unidade e que, ao mesmo tempo, incluem tudo o que pode ser presente nos nossos sentidos” (HENRICH, 1969, p. 646, tradução nossa). Lembrando que as representações de espaço e tempo se fundam nas formas da sensibilidade, na qual, fora dela nenhuma representação poderia subsistir, “podemos ter certeza de que cada variedade determinada, sem exceção, está sujeita às categorias” (HENRICH, 1969, p. 646, tradução nossa).⁴⁰

Pode-se entender as formas de espaço e tempo como sendo a garantia que Kant oferece ao problema de aplicação das categorias a um dado sensível. Desta maneira, as categorias são aplicadas de forma *a priori* à intuição, e, por assim ser, o “ato da doação das representações na unidade do espaço e do tempo pode ser derivado como condição necessária para o emprego de cada uma das categorias” (HENRICH, 1969, p. 649, tradução nossa). De maneira geral, o primeiro passo do argumento foi dedicado a apontar a unidade no seio de todas as intuições unificadas na experiência. O segundo, de forma detalhada, rompe a restrição do primeiro mostrando que não só as intuições em sua unidade estariam submetidas às categorias, mas sim todas as intuições.⁴¹

A partir da objeção humeana,⁴² Kant desencadeou as consequências para o estatuto da unidade do princípio de sua filosofia teórica, isto é, da autoconsciência ou apercepção transcendental. Ele, então, retira um princípio unificador capaz de contemplar a identidade na

³⁸ Cf. Henrich, 1969, p. 645.

³⁹ Cf. Kant, 2013, p. 164.

⁴⁰ Kant, de fato, na segunda prova (§26) utiliza de um argumento já antes apresentado na *Estética Transcendental* para enfatizar a unidade que os acomete. Desta maneira, tempo e espaço são propriamente unidades submetidos à forma exigida pelo entendimento. Cf. Kant, 2013, pp. 162-163.

⁴¹ “Neste ponto, o objetivo da prova da dedução foi alcançado, na medida em que a dedução procura demonstrar a validade irrestrita das categorias para tudo o que pode ser significativamente relacionado à experiência” (HENRICH, 1969, p. 646, tradução nossa).

⁴² “Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo que acontece concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente?” (KANT, 2013, p. 45; CRP, B 13).

diferença. Identidade porque seria capaz de permanecer “analiticamente uma e a mesma”, e, ao mesmo tempo, suportar a mudança de seus estados, “mantendo-se – ‘sinteticamente’ – a mesma na transição de um [objeto] para o outro” (FRANK, 2014, p. 123, tradução nossa).⁴³ Com efeito, o “espírito não poderia pensar *a priori* na sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato” (KANT, 2013, p. 149; CRP, A 109).⁴⁴ Em tal princípio sintético, à luz dos princípios formais e ontológicos,⁴⁵ a identidade forma uma relação entre coisas que não parecem obviamente uma. Por isto, para Kant, descobrir a identidade de algo com algo significa adquirir algum conhecimento real, ou melhor, seria um juízo extensivo. Por isso, já em Kant, a identidade inclui a diferença. Esta, de modo direto, recai posteriormente na problemática busca da Filosofia da Identidade de Schelling e Hegel pela identidade entre as esferas, aparentemente distintas, da objetividade e subjetividade.⁴⁶

O princípio categorial em Kant, tomado como *Eu penso*, como princípio de identidade, isto é, de síntese de todo o múltiplo diverso, determina assim também “um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente” (KANT, 2013, p. 149; CRP, A 109). O papel da *Dedução* foi apontar que as categorias seriam aplicadas à experiência, por mais que não fossem derivadas delas. Pela descoberta do *Eu penso*, que perdura enquanto unificador de todas as representações, elas não somente estabeleciam as possibilidades do pensamento, como condicionavam as possibilidades da experiência. Levando isto em consideração em detrimento da famosa desautorização do conhecimento suprassensível que a *Crítica* instaurou, podemos questionar: como pode o pensamento originar-se da coisa-em-si, se a própria coisa-em-si é tida como fundada no pensamento? Ao fundo, Kant tabulou as bases necessárias para a descoberta daquela identidade primordial entre conhecimento e pensamento.

⁴³ “E a identidade pertence à autoconsciência, na medida em que, através da autoconsciência, um mesmo sujeito é consciente de si mesmo em todos esses pensamentos” (HENRICH, 1989, p. 255, tradução nossa).

⁴⁴ “Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tomam necessariamente reproduzíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente” (KANT, 2013, p. 149; CRP, A 109).

⁴⁵ “Kant distingue o princípio (ontológico) da identidade do princípio (lógico) da não contradição. O último significa que não se pode, ao mesmo tempo, afirmar e negar algo (ou: não se pode, ao mesmo tempo, colocar uma coisa [*Sache*] com o seu oposto); O primeiro afirma que algo não pode ser chamado de idêntico quando suas propriedades mudam. O princípio (lógico) da não contradição é evidente por si mesmo (é trivial); De acordo com o princípio (ontológico) da identidade, a identidade forma uma relação genuína entre duas coisas que não são obviamente uma” (FRANK, 2014, p. 123, tradução nossa).

⁴⁶ Cf. Frank, 2014, p. 123.

Não obstante, a sua letra, ao permanecer enclausurada nas condições epistemológicas⁴⁷, e assim formais do pensamento, aprofundou a dicotomia entre a objetividade (coisa-em-si) e subjetividade (unidade da apercepção).⁴⁸

Seguindo aquilo que os idealistas pós-kantianos, em sua essência, descobriram ao final do processo desenvolvido pela filosofia de Kant, a identidade primordial havia sido descoberta. Entretanto, a sua contribuição consistiu apenas em conceder o princípio do sistema, isto é, um método para todos os sistemas da razão. No que diz respeito ao sistema mesmo, Schelling (1989a, p.14) é taxativo: “a *Crítica da Razão Pura* não se destina a fundar com exclusividade um sistema qualquer”.⁴⁹

1.2. O *Grundsatz* e o *Aenesidemus*: o ataque cético contra Kant e os kantianos

Deve-se, antes de tudo, indicar que, de alguma forma, o intento cético ao projeto kantiano que aqui apresentar-se-á incidia especificamente na mácula da filosofia transcendental, ou melhor, naquilo que foi considerado com os resquícios de dogmatismo: especificamente, a teoria causal das coisas em si. Tal teoria pode ser encarada como um recurso, da filosofia transcendental, do qual o filósofo crítico utilizava-se para explicar elementos fulcrais de sua teoria, sem ao menos enquadrá-la dentro do escopo de uma necessidade ontológica, ou seja, um estatuto de constituição efetiva.⁵⁰ É sintomático que um pensamento que propriamente não assuma um caráter sistemático recaia em argumentações que não condizem univocamente com todos os princípios que ele concebeu. Faltava em Kant o desenvolvimento sistemático de um princípio que unificasse as esferas do empírico e do

⁴⁷ Beiser, ao fazer referência às contribuições de Reinhold, em detrimento de Kant, afirma que a contribuição do primeiro foi ter garantido, junto com Descartes, Locke e Hume, as condições epistemológicas do conhecimento, porém “eles não tinham sido suficientemente autoreflexivos sobre seus problemas, métodos e pressupostos. Como resultado, a epistemologia se confundiu com a psicologia e a metafísica e, assim, comprometeu-se com os pressupostos, seu objetivo era investigar” (1987, p. 226, tradução nossa).

⁴⁸ Por isso, Schelling é enfático ao dizer que a *Crítica da razão pura* “destina-se, precisamente, até onde a entendo, a deduzir a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e fundar tanto um sistema do criticismo (pensado em sua perfeição) [idealismo] quanto um sistema diretamente oposto a esse do dogmatismo [realismo]” (SCHELLING, 1989a, p. 14).

⁴⁹ Diante das diversas reações, “de amigos e adversários” a necessidade de principiar de um sistema por parte de Kant havia sido exposta ao final do Prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. “Por meu lado não poderei doravante embrenhar-se em controvérsias, mas nem por isso deixarei de prestar cuidadosa atenção a todas as sugestões de amigos e adversários para as utilizar no futuro desenvolvimento do sistema que construirei sobre esta propedêutica” (KANT, 2013, p. 35; CRP, B XLIV).

⁵⁰ L. Utteich (2007, p. 117) enumera três funções problemáticas que a coisa em si cumpria embaraçosamente no sistema kantiano: “1) como podendo assumir ora a função do que pode ser apenas possível, “hipotético”, relativo ou contingente para a razão; ou 2) como servindo de fundamento para o que deve ser “dogmático” na abordagem da Filosofia (fundamento da discursividade no procedimento da razão); ou 3) com o que se apresenta como “arbitrário”(no sentido forte, da pretensão que ultrapassa seu direito) no contexto das determinações do entendimento e, por isso, tem de ser vetado”.

transcendental, isto é, que garantisse a identidade e a relação segura dos dois campos que o criticismo recorreu. Era preciso, então, transitar de um *allgemeingültigen* para um *allgemeingettende*.⁵¹

A partir de tal necessidade, surgiram as produções teóricas de Karl Leonhard Reinhold, considerado o pioneiro da recepção da filosofia transcendental de Kant na Alemanha, em sua *Elementarphilosophie* contida nos três livros que, em conjunto, constituem: *Versuch einne neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790) e *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791). Assim, buscou-se derivar de um princípio evidente (*Grundsatz*) o salvaguardo para as esferas do conhecimento e do pensamento, fazendo jus a pretensão kantiana, não cumprida, de assegurar “a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência” (KANT, 2013, p. 31; CRP, B XXXVI). O ponto de partida reinholdiano se dispõe na busca por uma estruturação sistemática do pensamento kantiano que, ao mesmo tempo que havia descoberto a identidade primordial transposta na unidade transcendental da apercepção, incumbia a coisa em si como causa de afecção, ou melhor, buscava garantir um conhecimento puro *a priori*, e um conhecimento *a posteriori* criado a partir da experiência. Contudo, o projeto de Reinhold não se insere no interior daquelas inventivas dos idealistas pós-kantianos que viram, na especulação, a realização do projeto que Kant havia iniciado. O seu princípio, tomado como dedutivo, antes, essencialmente, distinguiu menos o “espírito” da “letra” kantiana. Tal fato não retira a importância que Reinhold ocupa no interior daquelas discussões. A partir de 1789, todos os diálogos proporcionados pelos pós-kantianos foram pautados pelos avanços que ele procedeu em relação a sua leitura do texto de Kant.⁵² O que tornou a *Elementarphilosophie* paradigma foi ter trazido à tona a tentativa de erigir uma filosofia de caráter apodítico, deixando de lado o modelo heurístico e hipotético que em Kant havia ganho forma.⁵³

No horizonte de Reinhold, o que estava evidente era que: “toda a filosofia até aqui, sem excluir a kantiana, se considerada como ciência, faltava nada menos que um fundamento” (REINHOLD, 1978, p. 3, tradução nossa). Para assegurar este princípio último e evidente, era

⁵¹ “O princípio universalmente aceito, em filosofia, distingue-se do universalmente válido por não ser apenas julgado como verdadeiro por aquele que o compreende, mas sim, também, por ser efetivamente compreendido por qualquer cabeça filosófica de bom senso.” (REINHOLD, 1795, p. 71, tradução nossa).

⁵² Segundo Beiser (1987, p. 226), Reinhold “é, de fato, o primeiro pensador a desenvolver uma teoria meta-epistemológica geral e sistemática”.

⁵³ “Nem mesmo a afirmação expressa de Kant, no sentido de que a sua KrV seria meramente a propedêutica da metafísica, conseguiu impedir que os Kantianos, mais fiéis à letra do que o espírito de sua doutrina, considerem esta como a doutrina elementar da filosofia” (REINHOLD, 1978, p. 62, tradução nossa).

necessário escapar dos imbrólios que a filosofia de Kant havia se enveredado. A *Elementarphilosophie* deveria fugir do método da filosofia crítica de atingir as definições a partir de um conteúdo conceitual dado previamente.⁵⁴ Por isso, nos *Versuch*, Reinhold admite a preferência pela utilização do termo faculdade das representações (*vorstellungsvermögen*), em detrimento de força representante (*vorstellender Kraft*).⁵⁵ A noção de força representante poderia incorrer no significado conceitual de um sujeito portador de tal representação.⁵⁶ Contrariamente, o projeto de Reinhold é definir em primeiro lugar essa força representante de acordo com os liames da faculdade de representação, pois, anteriormente a ela, está a faculdade que a possibilita. Por assim ser, a vivacidade do intento de Reinhold está localizada na transferência para a faculdade da representação o fundamento absoluto. Para isso, “dá uma espécie de passo atrás quanto à investigação kantiana, defendendo que os nossos diversos poderes de conhecer pressupõem já, em nós, a existência de uma faculdade representativa” (MORUJÃO, 2005, p. 741).

Na base da faculdade de representação está a consciência, cuja inseparabilidade é expressa pela proposição: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e relacionada a ambos” (REINHOLD, 1978, p. 81, tradução nossa).⁵⁷ Dessa maneira, não poderia haver representação sem consciência. Percebe-se, assim, o tratamento que Reinhold tem a respeito de dois princípios da filosofia kantiana: sensibilidade e entendimento, ou melhor, “intuição representativa” e “representação intelectual”. No interior dos princípios mencionados, concebidos por Reinhold não como formas do conhecimento, mas como representações, uma cisão absoluta havia se afirmado: enquanto uma representação é apenas afetada pelo objeto, a outra simplesmente a compreende. Diferentemente da *Crítica*, em que a

⁵⁴ “As definições são decomposições de conceitos dados, temos primeiramente estes conceitos, embora sejam ainda confusos e a exposição incompleta precede a completa, de tal maneira que, de alguns caracteres que extraímos de uma decomposição ainda incompleta, podemos concluir vários outros, antes de alcançarmos uma exposição completa” (KANT, 2013, p. 591; CRP, B 157). Cf. Reinhold, 1978, p. 90.

⁵⁵ Cf. Reinhold, 1795, pp.202-204.

⁵⁶ “A nota característica do sujeito substancial, existente para si mesmo, que está presente no sentido único da palavra força, far-nos-ia regressar, uma vez mais, ao antigo campo de guerra das demonstrações e as quezílias sobre a natureza da alma, da qual, até ao momento, nos distanciamos cuidadosamente” (REINHOLD, 1795, p. 270, tradução nossa).

⁵⁷ “Ter uma representação de algo na consciência – como, por exemplo, uma percepção – significa que alguém, a saber, eu, está tendo a percepção, e que a percepção é de alguma coisa. Posso distinguir a percepção de mim que a percebe, e do objeto de que é uma percepção. Se eu perceber uma pessoa atravessando o quintal, percebo essa pessoa a uma certa distância, ângulo, e em uma certa luz, e assim por diante. Tudo isso constitui certas propriedades da percepção que tenho da pessoa. É, portanto, fácil distinguir a percepção que tenho da pessoa da pessoa que percebo. Da mesma forma, eu também distingo a percepção que tenho de mim, aquele que percebe; pois não acredito que minha percepção seja idêntica a mim. Então, eu distingo esses três elementos um do outro, assim como os relaciono uns com os outros. Isso equivale a dizer que estar no estado de representação significa que que esses três elementos se distinguem e se relacionam simultaneamente uns com os outros” (HENRICH, 2008, p. 131, tradução nossa).

necessidade das formas *a priori* das representações era fundamentada deliberadamente pela possibilidade da experiência, por meio do princípio da consciência é provado que essa necessidade se funda na aprioridade daqueles, deliberada por este princípio. É buscado, então, na própria representação, a possibilidade de todo o conhecimento. Tanto as intuições puras da sensibilidade (espaço e tempo), quanto as formas puras do entendimento (categorias) e as ideias da razão (imortalidade, liberdade e Deus) nada mais são que derivações da união essencial desses dois primeiros elementos enquanto representação. Tal princípio tem, então, a característica fundamental de não poder ser deduzido de um outro, e dele advir toda a possibilidade do conhecimento.

Pode-se dizer que uma *Dedução Transcendental das Categorias* teve sua dificuldade estabelecida exatamente pela forma como a filosofia crítica apresentou o problema da representação.⁵⁸ Da atividade transcendental da síntese, que transformava um múltiplo dado na intuição em unidade, tendo as categorias como ponto de ligação, Reinhold já parte do princípio que esta unidade está contida internamente no plano representativo.⁵⁹ Na faculdade de representação três elementos garantem, então, o fato da consciência (*Thatsache des Bewußtseins*) – elemento ideal no qual Reinhold opera essa mudança em relação a Kant; a saber, sujeito/objeto/representação.⁶⁰ Nesta união sintética, o sujeito diferencia sua representação de si mesmo e do objeto; e, em uma conexão da representação com a consciência, logo, refere-se a si e ao objeto. Fica assim, na consciência, assegurada uma união necessária entre tais elementos para que uma apresentação do conhecimento seja enunciada. Com isso, os mencionados conceitos de “sujeito”, “objeto”, e “representação”, enquanto partes constitutivas da consciência, podem somente ser definidos e explicados apoiando-se na proposição imediata do fato da consciência, enquanto contidos nele. Com efeito, “a representação é aquilo que, na consciência, é distinguido do sujeito e do objeto e relacionado a ambos pelo sujeito” (REINHOLD, 1790 p. 168, tradução nossa); “o objeto é aquilo que, na consciência, é

⁵⁸ I. Fracalossi (2013, pp. 61-62) explicita a teoria dos graus de representação de Reinhold como solução para o problema da circularidade que Maimon havia apontado: “A representação sensível expressa o primeiro grau de representação, que surge imediatamente do modo pelo qual sua receptividade é afetada. Nesta representação, a espontaneidade é bem mais passiva que ativa, ela gera a si própria ativamente e sua ação é apreensão, ação que coincide com o dado. O segundo grau já é uma espontaneidade ativa do conceito, e a matéria dessa representação não é o dado imediatamente afetado como a do primeiro grau, ou matéria crua, como Reinhold a chama, mas a matéria que já recebeu a forma da representação, isto é, já foi processada pela espontaneidade e, por conseguinte, já é representação, pois age em uma multiplicidade já representada. O terceiro e mais elevado grau de representação fica por conta da razão e é uma espontaneidade ativa da Ideia, que produz através dos conceitos do entendimento”.

⁵⁹ Cf. Morujão, 2005, p. 741.

⁶⁰ “As notas características originárias sob as quais as três partes constitutivas da consciência – a representação, o objeto e o sujeito – aparecem, não podem ser obtidas por nenhuma abstração a partir de quaisquer objetos representados na medida em que são as notas características originárias ” (REINHOLD, 1790, p. 168, tradução nossa).

distinguido do sujeito e da representação pelo sujeito, e aquilo a que é relacionada a representação distinguida do sujeito” (REINHOLD, 1790 p. 170, tradução nossa); e, “o sujeito é aquilo que, na consciência é distinguido da representação e do objeto por ele mesmo, e a que é relacionada a representação distinguida do objeto (REINHOLD, 1790, p. 171, tradução nossa).⁶¹

A faculdade de representação, transcendentalmente, ocupa um lugar central na produção do conhecimento, dando a possibilidade do objeto frente ao sujeito. Por um certo ângulo, comparando o projeto reinholdiano com a Crítica, uma certa semelhança de ambas as posições salta aos olhos. Kant também a partir de um princípio supremo, a apercepção, tomado como a unidade do múltiplo e, portando, a possibilidade de síntese *a priori*, garante as possibilidades da objetividade. Com Reinhold, o fundamento é o princípio da consciência em que ocorre a síntese e a partir do qual são dados *a priori* todas as possibilidades formais da representação. Entretanto, a maneira como Kant lidou com a forma da representação, gerou alguns problemas que não cabiam no empreendimento reinholdiano. Kant posicionou-se ao lado da teoria epistemológica de Locke, concebendo a necessidade de uma concordância entre a representação e o objeto exterior.⁶² Isto se dá de modo que a representação, conforme exposta por Kant, é a determinação de um fenômeno dado, e, de modo amplo, não se distingue do conceito de intuição. Observando a fundação deste princípio de representação, é possível dizer que foi estabelecida uma realidade objetiva exterior à representação. Permanecendo assim até mesmo quando se levava em consideração aquela faculdade de atribuir forma que a *Crítica* havia descoberto. Kant, desse modo, conciliava as exigências postas tanto pelo empirismo, quanto pelo racionalismo: de um lado, as representações de um objeto externo surgiam a partir de sensações; de outro, as representações continham elementos inerentes que moldavam a forma como os objetos eram advindos ao espírito. Ficaria vedado, a toda metafísica futura, apresentar uma suposta legitimidade do conhecimento das coisas mesmas que me escapariam às representações.

Reinhold, por sua vez, já a par da polêmica que a coisa em si suscitou ao pensamento kantiano, de acordo com as objeções que Jacobi havia projetado, apontara, além da incognoscibilidade de tal conceito, a sua irrepresentabilidade.⁶³ Com isso, “enquanto esta

⁶¹ Estas definições, no interior da *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, nos *Beyträge*, estão divididas em três parágrafos, ressaltando, “O conceito originário de representação”, “O conceito originário de objeto” e “O conceito originário de sujeito”.

⁶² Cf. Reinhold, 1978, p. 64.

⁶³ “A distinção entre conhecer e representar é muito interessante e Reinhold retira dela consequências muito profundas. Assim, por exemplo, afirma que podemos ter a representação de uma montanha dourada, ou da riqueza do rei do Eldorado, podendo, também, do ponto de vista meramente formal, serem logicamente corretas as

maçante coisa-em-si, (...) for tomada por qualquer coisa de representável, o conceito kantiano de um objeto verdadeiro será mal compreendido” (REINHOLD, 1978, p. 66-67, tradução nossa). Reinhold pensava que a coisa em si deveria ser entendida como a ideia de uma matéria puramente subjetiva, não correspondendo a ela nenhuma forma. Por um lado, para que houvesse representação era necessária essa diferença entre matéria e forma. Além disso, era preciso a inseparabilidade das duas. O que, paradoxalmente, ocorria pela necessidade primeira de uma matéria que deixasse de ser mera matéria, e, então, assim recebesse a forma da representação. Sendo assim, a matéria não poderia ser retirada sem que se suprimisse também a representação. Deste modo, nem a matéria isoladamente, nem a forma de modo distante de toda matéria, poderia ser apresentada à consciência. Somente ambas, em conjunto, garantiriam o estabelecimento da consciência enquanto tal, e, assim, a noção de sujeito e objeto.⁶⁴ Por isso, “o conceito de coisa em si apresentado aqui é arbitrário, uma vez que se entende como tal uma coisa cuja forma é distinta da forma da representação” (REINHOLD, 1795, p. 246, tradução nossa). De maneira geral, a forma da representação que o sujeito produz não pode ser a forma da coisa em si, e assim, “se os partidários da representabilidade das coisas em si admitem que esta não é uma representação, também têm que admitir que a forma da representação não lhe corresponde” (REINHOLD, 1795, p. 246, tradução nossa).⁶⁵

A partir da busca pelo *Grundsatz*, Reinhold acreditava que havia oferecido uma substantiva fundamentação para o conhecimento em geral. A problemática envolvendo a questão da coisa em si pode ser vista como um exemplo dos diversos problemas que a *Elementarphilosophie* pretendia solucionar. Por isso, a luta de Reinhold pelo estabelecimento de uma ciência rigorosa, estruturada sistematicamente, com base em um princípio absoluto e simples, trouxe alguns desafios aos críticos da filosofia kantiana.⁶⁶ Sua intenção era, com base nos desenvolvimentos alcançados por Kant, bem como pelo seu enriquecimento, a partir da *Elementarphilosophie*, edificar um consenso entre todas as correntes filosóficas.

Entretanto, analisando o estatuto posterior do pensamento de Reinhold no interior dos demais pós-kantianos, tal ciência não pôde deixar de lado algumas implicações que, por fim,

proposições em que o exprimimos, sem que tal signifique que temos disso um conhecimento, simplesmente porque a verdade material (*materielle*) não depende apenas da forma, mas também de uma matéria (*Stoff*) que tem de lhe ser acrescentada. Por este motivo, conclui Reinhold, as proposições mencionadas são falsas” (MORUJÃO, 2005, p. 736).

⁶⁴ Cf. Reinhold, 1795, pp. 244-245.

⁶⁵ Por fim, Reinhold assinala: “Será que os que defendem isso [a representabilidade] se compreendem a si próprios?” (REINHOLD, 1795, p. 246, tradução nossa).

⁶⁶ Reinhold expressa, assim, a sua incredulidade referente a capacidade da filosofia, até aquele momento, de lidar com a maioria dos problemas que se apresentavam: “Essa dúvida, que eu chamo de *crítica*, (...) não pode ser reconhecida de forma mais plena, (...) do que se distinguindo com precisão dos outros tipos de dúvidas, a *dogmática* e a *não filosófica*, e contrastando-se com ambas” (REINHOLD, 1795, p. 130, tradução nossa).

acabaram corroendo sua estrutura. O princípio da consciência de Reinhold, por ser fundamentado com base em um princípio meramente teórico, não deu conta dos avanços que a filosofia crítica havia consolidado como necessidade vigente ao âmbito prático.⁶⁷ Além disso, o fundamento último de seu sistema se apresentava ao sujeito como um fato (*Thatsache*), sem que se garantisse uma fundamentação da facticidade. Por fim, a consciência é encarada como firmamento de toda representação e, assim, é corrompida pela sua facticidade.⁶⁸ Neste aspecto, Reinhold não seria diferente de Kant.

Posteriormente, J. G. Fichte pôde, baseado em tais fraquezas, buscar uma unificação entre os dois âmbitos, prático e teórico, dando conta, além de mostrar como se dá o conhecimento, também de fundamentar a sua origem. Contudo, o desenvolvimento posterior de Fichte não se deu de imediato a partir dos problemas deixados por Reinhold. Antes, como o mesmo declara, foi o *Aenesidemus* que fizera com que revisasse sua adesão e entusiasmo para com a Filosofia Crítica. Em carta enviada para Heinrich Stephani, ainda em 1793, fez questão de deixar isso claro: “O Senhor leu o *Enesidemo*? Ele perturbou-me por um longo tempo, demoliu Reinhold em mim, tornou Kant suspeito para mim, e derrubou o meu sistema a partir de sua base. Impossível viver ao ar livre!” (FICHTE, apud BARBOSA, 2016, p. 19).

As considerações feitas por Fichte revelam o lugar especial que o autor do *Aenesidemus* ocupa no desenvolvimento do pensamento pós-kantiano.⁶⁹ A famosa obra que contribuiu de forma significativa para que isso se instaurasse foi o já referido *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold zu Jena gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, de 1792, publicado anonimamente por Gottlob Ernst Schulze.⁷⁰ O seu título, de fato, revela, de prontidão,

⁶⁷ “É certo que esta também pressupõe uma representação para o seu exercício – a do objeto. Mas isso tem os seus perigos, entre outros o de crer na inclinação da vontade fundada na mera representação, o que destruiria a ordem prática” (MARKET, 1992, p. 167).

⁶⁸ “Neste ponto transparece uma certa esterilidade no esforço reinholdiano por fundar uma a sistematicidade, já que, afinal, nem a faculdade representativa, nem a *Elementarphilosophie*, nem o “princípio de consciência” dão lugar a uma doutrina em especial, reduzindo-se ao estatuto da filosofia “como ciência rigorosa” a uma condição formal, cujo conteúdo não aparece em nenhum lado” (MARKET, 1992, p. 167).

⁶⁹ “Quase todos na década de 1790 - seja amigo ou inimigo de Kant – prestou homenagens a *Aenesidemus*. Hausius escreveu que, de todos os comentadores anti-kantianos, *Aenesidemus* era “indiscutivelmente o melhor”. G.G. Fuelleborn, um discípulo proeminente de Reinhold, afirmou que o livro era “uma honra para a filosofia alemã”, e ele ainda duvidava se seu professor havia reunido uma resposta convincente. Escrevendo para J.F. Flatt no outono de 1793, Fichte chamou *Aenesidemus* de “um dos produtos mais notáveis do nosso século”. O livro o confundiu completamente e, de fato, o convenceu de que nem Kant nem Reinhold tinha assegurado a filosofia sobre uma base firme. J. H. Abicht, o defensor mais poderoso de Reinhold, também elogiou *Aenesidemus* e admitiu que seria necessário rever as doutrinas de seu mestre. E Salomon Maimon levou o livro de Schulze tão a sério que escreveu uma resposta detalhada, *Philalethes an Aenesidemus*. Só Reinhold não ficou impressionado. Ele protestou que Schulze o importunara intencionalmente. Contudo, Reinhold ficou sozinho enquanto a barragem explodiu ao redor dele” (BEISER, 1987, p. 267, tradução nossa).

⁷⁰ Pode-se indicar que a partir deste ponto o ceticismo de Schulze não irá se perder no horizonte deste trabalho. Nossa exposição deverá deixar claro, daqui em diante, a sua influência e polêmicas suscitadas no seio do

as intenções do autor de se pôr contra, não apenas a versão do kantismo divulgada por Reinhold, mas ela mesma em sua forma primeira e originária que Kant concebeu.⁷¹

A instrumentalização de Reinhold, na intenção direta de refutar os males do criticismo, pode ser melhor entendida observando que “Schulze considera o ataque à *Elementarphilosophie* como um ataque à filosofia crítica em seu ponto mais forte: se a *Elementarphilosophie* colapsa, então, a fortiori, a filosofia crítica” (BEISER, 1987, p. 273, tradução nossa). A causa disso foi a grandiosa recepção que as divulgações de Kant, por Reinhold, tiveram em meio ao circuito filosófico de tal período. O mérito, sem dúvidas, é duvidoso, mas uma das declarações de Enesidemo pode apresentar como Schulze enxergava a situação atual acerca do kantismo e da filosofia de Reinhold: “esta Filosofia Elementar pode corrigir todos os defeitos e omissões do sistema kantiano, defeitos cuja supressão pode sozinha garantir a este sistema uma validade universal e o elevar acima de todos os mal-entendidos” (SCHULZE, 1911, p. 16, tradução nossa). Longe de corroborar tal afirmação, a frase foi proferida por Enesidemo, referindo-se à posição que Hermias acabara de defender. Destarte, em primeiro lugar deve-se compreender que o *Aenesidemus* não poderia ser entendido como um tratado anticrítico. Schulze (1911, p. IX, tradução nossa), no prefácio da obra, indica que os céticos “no caso da filosofia, deverão se submeter unicamente aos provérbios da razão, embora invisíveis, mas efetivos em todas as razões que exercem o pensamento”. Contudo, pode-se dizer que Schulze nutre uma relação crítica para com o criticismo. Ele não está interessado em dar cabo ao ceticismo pelo ceticismo, antes, sua posição é voltada a operar ceticamente, extraindo racionalmente situações aporéticas de edifícios pretensamente alicerçados.⁷² Em relação a Kant, pretende indicar os pontos nos quais o criticismo fugiu dos limites de seu método.⁷³ Em relação a *Elementarphilosophie* de

pensamento hegeliano em sua busca pela sistematização da filosofia. Schulze pode ser classificado como um continuador das críticas que o círculo filosófico em torno da *Universität Göttingen*, que naquele momento já havia atacado as pretensões da filosofia kantiana por meio da resenha que Heinrich Feder e Christian Garve escreveram sobre a primeira edição da *Crítica*, nos *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, em 1782.

⁷¹ “Foi amplamente devido a *Aenesidemus* que a *Elementarphilosophie* desapareceu da cena filosófica na Alemanha” (BEISER, 1987, p. 267, tradução nossa). Pode-se indicar que a partir deste ponto o ceticismo de Schulze não irá se perder no horizonte deste trabalho. Nossa exposição deverá deixar claro, daqui em diante, a sua influência e as polêmicas suscitadas em meio ao pensamento hegeliano em sua busca pela sistematização da filosofia.

⁷² Antes de abrir os seus “*Einige Bemerkungen über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*”, parte onde se dedica a um estudo mais detalhado de Reinhold, Schulze cita o §B766 da *Crítica* em sua extensão. Contextualmente, ele inaugura a Segunda Seção do Capítulo dedicado para a Disciplina da Razão Pura, na Doutrina Transcendental do Método. Sua intenção é apontar a necessidade do caráter crítico que razão deve ter consigo mesma. “É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão” (KANT, 2013, p. 596; CRP, B 766).

⁷³ Por um lado, Hoyos declara o ceticismo de Schulze como um “Ceticismo racional” dizendo que este “deve seu caráter argumentativo, ou racional, ao fato de evidenciar, na medida do possível, situações aporéticas e insolúveis da filosofia moderna do conhecimento, a fim de mostrar os limites intransponíveis a que se baseia a explicação dos fundamentos da experiência objetiva” (HOYOS, 2001, p. 119, tradução nossa). Por outro, que tal ceticismo também se apoia “em uma clara tendência de corte empirista segundo a qual não existe, nem pode haver, um

Reinhold, a empreitada é vastamente maior. Certamente, para que uma filosofia com pretensões sistemáticas fosse suprimida, necessitava-se apenas demolir o seu ponto nevrálgico. Schulze não esconde tal intenção no *Aenesidemus*.⁷⁴

No entanto, um ceticismo que se anunciava, sobretudo como crítico em relação a todos os pontos de vista, não podia facilmente estabelecer a impossibilidade de um axioma básico para o conhecimento. Schulze sabe que “não pode reivindicar o conhecimento da impossibilidade do conhecimento sem refutar-se” (BEISER, 1987, p. 271, tradução nossa).⁷⁵ O risco de cair em uma contradição performativa o faz anunciar uma peculiar posição sobre o real valor do ceticismo. Este deveria basear-se na percepção de que ainda “não foi estabelecido, segundo princípios indiscutíveis e válidos universalmente, nada acerca da existência ou não existência das coisas em si e suas propriedades, nem tampouco sobre os limites das faculdades do conhecimento humano” (SCHULZE, 1911, p. 18, tradução nossa).⁷⁶ Desta maneira, acreditava que, pelo modo como se utilizava da *Sképsis*, havia se distanciado das tradições do ceticismo dogmático. Este último, ao que tudo indica, havia ganhado voz no modo de agir da tradição do ceticismo acadêmico, com notoriedade destacada a Arcesilau.⁷⁷ Estes, ao negarem toda a possibilidade de advento do conhecimento, proferiam juízos acerca dos limites da capacidade e da incapacidade da faculdade de conhecer.⁷⁸ Nesse aspecto, o tratamento do cético dogmático não se diferiria das afirmações da metafísica dogmática. Enquanto o primeiro negava, custe o que custar, as possibilidades de um discurso positivo acerca do conhecimento, o segundo, acriticamente, levava esta positividade até as últimas consequências.

A maneira que o cético elegeu para dar forma aos seus ataques foi concebendo um livro em forma epistolar. De modo provocador, utilizou o nome de dois filósofos antigos para representar suas ideias, a saber: Hermias e Enesidemo. O primeiro remete a Hermias de Alexandria, divulgador em seu tempo das obras de Platão; o segundo a Enesidemo de

escopo meta-teórico privilegiado para a teoria do conhecimento, mas isso deve resultar de uma pesquisa sobre as condições do conhecimento empírico, no mesmo campo em que esse conhecimento ocorre” (HOYOS, 2001, p. 111, tradução nossa).

⁷⁴ Para um panorama detalhado das críticas operadas por Schulze ao princípio da consciência de Reinhold Cf. Silva, 2013. O trabalho é um dos poucos conteúdos disponíveis sobre esta problemática em nossa língua.

⁷⁵ “Como, de fato, Schulze sabe que nada foi conhecido ou demonstrado com certeza sobre as origens e os limites do conhecimento? Se nada foi sabido sobre eles, então, *ipus facto* Schulze não deve saber nada sobre a falta de conhecimento sobre eles. Assim, como o filósofo crítico tem que encontrar o caminho intermediário entre dogmatismo e ceticismo, o cético deve caminhar na linha fina entre auto-refutação e dogmatismo” (BEISER, 1987, pp. 270-271, tradução nossa).

⁷⁶ “Ele está perfeitamente disposto a admitir que, com o progresso do inquérito, algum dia pode ser conhecimento sobre as coisas em si e sobre a faculdade de conhecimento” (BEISER, 1987, p. 271, tradução nossa).

⁷⁷ “Arcesilau, por exemplo, afirmou que era certo que o homem não sabia absolutamente nada sobre as coisas em si e sobre os limites de seu conhecimento” (SCHULZE, 1911, p. 19, tradução nossa).

⁷⁸ Cf. Schulze, 1911, p. 18.

Crossos,⁷⁹ cético neo-pirronico. Na ocasião, Hermias dava voz às ideias de um kantismo *à la* Reinhold. Este inicia o diálogo afirmando que, graças à leitura da *Crítica*, na qual encontrou uma explicação mais “reconfortante” acerca dos limites do conhecimento humano, foi completamente curado do ceticismo que antes o apeteceu.⁸⁰ Tal explicação dizia respeito sobre a pretensa descoberta do *Grundsatz* que a filosofia necessitava.⁸¹ Seu destinatário, como já se deve imaginar, não estava tão convencido desta descoberta. Sobre isso, a afirmação de Enesidemo é conclusiva: “Meu ceticismo não foi derrotado. (...) eu vou me reconfortar defendendo a causa do ceticismo contra as premissas da filosofia crítica” (SCHULZE, 1911, p. 13, tradução nossa). Pelas elucubrações de Enesidemo, Schulze delinearía suas fugazes objeções aos edifícios que as filosofias de Kant e Reinhold haviam construído.

Para o estabelecimento de um critério pretensamente imparcial, antes de entrar nos liames da teoria reinholdiana, Schulze apresenta dois critérios preliminares nos quais o crítico cético teria que observar, e a *Elementarphilosophie* que satisfazer, para entregar um sistema coerente. São eles os fatos da consciência e a observância às leis gerais da lógica.⁸² A partir daí deveria acontecer uma minuciosa exposição dos fundamentos, dos limites, e possíveis inconsistências do princípio de Reinhold.

A primeira e imediata constatação de Schulze foi perceber que a supremacia do princípio da consciência rapidamente se esvairia quando confrontada com as leis máximas do princípio de contradição. Tal “regra suprema de todo juízo” garantiria as possibilidades da ligação necessária da consciência entre sujeito e predicado, na produção da representação.⁸³ Reinhold,

⁷⁹ “Um dos mais audazes polemizadores contra o dogmatismo filosófico na antiguidade” (HOYOS, 2001, p. 117, tradução nossa).

⁸⁰ “Aprendi tanto com seus princípios mais elevados que fui libertado em tão pouco tempo do ceticismo, orgulhoso de uma ignorância astuta, com a qual anteriormente eu tinha que fazer uso, no alto da minha falta de conhecimento de algo certo e definitivo em filosofia” (SCHULZE, 1911, p. 2, tradução nossa).

⁸¹ “O segundo ensaio (*über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden Grundsatzes der Philosophie*) me fez conceber certas razões às quais o meu ceticismo até então nunca me tinha permitido entender, a saber, um primeiro princípio universal [*Grundsatz*] sobre o qual seria construído todo o edifício da filosofia” (SCHULZE, 1911, p. 7, tradução nossa). Este segundo ensaio constitui o primeiro volume dos *Beiträge*, publicados em 1790 por Reinhold. Esta obra será a que o *Aenesidemus* mais propriamente analisará. Segundo Beiser (1987, p. 285, tradução nossa), “Quase dois terços do livro são dedicados a um exame detalhado dos *Beiträge* de Reinhold, em particular o terceiro ensaio do primeiro volume, em que Reinhold reformula os primeiros princípios de sua Filosofia Elementar”.

⁸² “Mas eu lanço as seguintes proposições já declaradas e válidas para a censura da filosofia elementar: 1) Há representações em nós, que, às vezes, apresentam-se diferentes umas das outras e, às vezes, são encontradas algumas características em comum em função da concordância entre elas. 2) O teste de toda a verdade é a lógica geral; e o raciocínio sobre fatos só pode pretender ser correto na medida em que concorda com as leis da lógica geral” (SCHULZE, 1911, p. 34, tradução nossa).

⁸³ Cf. Schulze, 1911, p. 46. “É inegável que o princípio de contradição determina a conexão do predicado e do sujeito na proposição da consciência, e que esta não poderia ser uma proposição se a conexão do sujeito e do predicado dentro dela não tivesse sido determinada. A sentença de consciência é assim determinada pela proposição de contradição; por outro lado, se a última tivesse sido expressa em uma fórmula correta, ela deveria ser determinada apenas por si mesma e pelas características que ocorrem dela, e deveria ser determinada por si

nos *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*,⁸⁴ já havia se defendido de tais acusações.⁸⁵ Para ele, o princípio de contradição tampouco poderia ser superior ao da consciência. O primeiro se limitaria a fornecer as verdades do âmbito teórico e lógico, ou melhor, asseguraria apenas a condição formal do conhecimento. Seus caracteres diziam respeito apenas sobre uma verdade lógica que não necessariamente constituíam a realidade, mas simplesmente a pressupunha. Sabendo que o primeiro princípio deveria servir de base para a realidade, e não para a possibilidade do conhecimento, Reinhold estava disposto a negar o princípio de contradição enquanto o *Grundsatz* que a filosofia necessitava.⁸⁶ Assim, para ele, “o princípio da consciência está abaixo do princípio da contradição, mas não como um princípio pelo qual ele se comportaria, mas apenas como uma lei que não pode contradizer” (REINHOLD, 1978, p. 85, tradução nossa). Todavia, para Schulze, se algo está em conformidade com uma lei, e não pode contradizê-la, este algo naturalmente seria determinado por esta lei.⁸⁷ Dizer que ambos são distintos no que diz respeito a sua forma de aplicação não excluía a supremacia do princípio de contradição, presente em todas as notas do princípio da consciência. Assim, mesmo diante desta distinção entre o princípio de possibilidade e o princípio de realidade, as críticas de Schulze atingiam o argumento reinholdiano. Apontar o princípio da consciência como acima do princípio de contradição seria, como afirma Schulze, confundir a verdade das espécies com a verdade do gênero.⁸⁸

A segunda crítica schulzeana é voltada a atacar a proposição fundamental de Reinhold, tendo em vista o modo como o axioma vital do princípio da consciência foi apresentado, a saber: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e relacionada a ambos” (REINHOLD, 1978, p. 81; 1790, p. 167, tradução nossa). Analisando

própria, porque, se a barreira memorável que ela expressa é determinada por outra proposição, não poderia ser o princípio supremo de todo pensamento” (SCHULZE, 1911, pp. 48-49, tradução nossa).

⁸⁴ Sobre isso Cf. Reinhold, 1978, p. 85.

⁸⁵ Segundo Fichte (2016, p. 63), em sua *Resenha do Aenesidemus*, Reinhold, anteriormente à publicação do *Aenesidemus*, já havia esboçado uma resposta àqueles que objetaram, com o princípio de contradição, a autodeterminação do princípio da consciência. Fichte enxerga este movimento de Reinhold como uma negação do princípio de contradição no âmbito da realidade, o qual também é remetido a Kant, que assim também agiu quando legou a este uma validade simplesmente teórica (2016, pp.63-64). Sobre isto Cf. Kant, 2013, pp. 190-191.

⁸⁶ Beiser (1987, p. 274, tradução nossa) afirma que “Na sua resposta, Reinhold admite que a proposição de consciência é subordinada à lei de contradição no sentido negativo de que deve cumpri-lo e não pode contradizê-lo; mas ele nega que seja subordinado a ele no sentido positivo de que a verdade dele decorre. Em outras palavras, apenas a possibilidade, mas não a realidade, da proposição depende da lei da contradição. Para determinar a sua verdade ou realidade, temos de consultar a nossa experiência imediata. Agora, na visão de Reinhold, essa qualificação não é prejudicial para a afirmação da proposição de ser o primeiro princípio da filosofia”.

⁸⁷ Cf. Schulze, 1911, p. 47n.

⁸⁸ “Transparece uma certa esterilidade no esforço reinholdiano por fundar a sistematicidade, já que, afinal, nem a faculdade representativa, nem a *Elementarphilosophie*, nem o “princípio de consciência” dão lugar para uma doutrina em especial, reduzindo-se o estatuto da filosofia como ciência rigorosa a uma condição formal cujo conteúdo não aparece em lado nenhum” (MARKET, 1992, p. 167). Cf. Schulze, 1911, p. 47n.

essa proposição, Schulze menciona que por meio e uma reflexão simples das características que o constituem, uma autodeterminação não poderia ser retirada dele.⁸⁹ Reinhold notava que pelo princípio da consciência, os conceitos de sujeito, de objeto e de representação eram determinados pelo ato de *distinguir* e de *relacionar* que esse princípio expressava.⁹⁰ No entanto, o princípio da consciência não seria bastante para apontar de que maneira a representação poderia ser distinguida e relacionada do sujeito e do objeto. Por assim ser, ele, anteriormente a si mesmo, careceria dos princípios de *distinção* e *relação* como pressupostos para a sua atividade. Apontou-se então dois princípios em que o princípio da consciência é subordinado, a saber, os princípios de identidade e de oposição.

A terceira objeção de Schulze foi apontar que o princípio da consciência não tem validade absoluta em todos os estados de consciência possíveis. Melhor dizendo, não é um princípio válido universalmente muito menos “expressa um fato que não está vinculado a nenhuma experiência ou raciocínio particular, que acompanharia a todas as experiências possíveis e todos os pensamentos de que nos tornamos conscientes” (SCHULZE, 1911, p. 53, tradução nossa). Existiriam, assim, alguns estados de consciência que não se conformariam aos caracteres deste princípio. De maneira mais específica, alguns estados de consciência em que sujeito, objeto e representação não aparecem relacionados. Para exemplificar esta afirmação, Schulze articula a exposição do funcionamento da *intuição* na produção do conhecimento. Assim, na intuição de um objeto, o sujeito realmente conseguiria discernir o seu ser, aquele que intui, de uma representação, que constitui o interior da intuição, porém, falta nesta intuição, e ao longo dela, a percepção de um objeto diverso de seu ser e da representação nele presente.⁹¹ Levando em conta que na intuição não poderia saber se a representação se distingue do objeto a ela relacionado – sabendo que o princípio da consciência partia daquela necessidade básica de distinção pelo sujeito, de si mesmo, do conteúdo de sua representação e do objeto – “existem estados de representação e de consciência em nós, nos quais nem todos os constituintes, que no princípio da consciência são considerados essenciais para cada um desses estados, estão presentes” (SCHULZE, 1911, p. 55, tradução nossa).⁹² A consciência não seria capaz de fazer a distinção necessária entre o que é subjetivo, aquilo que é de ordem interior, daquilo que é

⁸⁹ Cf. Schulze, 1911, p. 48.

⁹⁰ Cf. Reinhold, 1790, p. 354.

⁹¹ Cf. Schulze, 1911, pp. 54-55.

⁹² “De acordo com a proposição da consciência, no entanto, o sujeito tem que distinguir-se de sua representação e seu objeto. Mas isso não é palpável no caso da intuição, insiste Schulze, uma vez que o sujeito não pode distinguir sua representação do objeto do próprio objeto; Assim que ele reflete sobre sua intuição, ele a destrói, porque ele deixa de estar em uma relação imediata com o objeto. Com isso, Schulze conclui que a proposição de consciência é, na melhor das hipóteses, válida a muitos estados de consciência, mas de modo algum, a todos” (BEISER, 1987, p. 275, tradução nossa).

empírico, de ordem exterior. Isto colocaria em dúvidas uma gama de elementos conceituais que se derivavam de conteúdos objetivos, sendo estes, “conceitos como *necessário, objetivo, em si, afecção* etc.- isto é, toda a panóplia de conceitos que informam a esfera empírico-real” (MARQUES, 1992, p. 251).

A partir destas considerações Schulze assinala que: 1) “essa proposição não é uma proposição absolutamente primeira, pois, como proposição e juízo, ela se encontra sob a regra suprema de todo julgar, o princípio de contradição” (SCHULZE, 1911, p. 46, tradução nossa); 2) “a proposição da consciência não é uma proposição inteiramente determinada por si mesma” (SCHULZE, 1911, p. 48, tradução nossa), pois era dependente dos princípios de oposição e identidade; 3) “a proposição da consciência não é nem uma proposição universalmente vigente nem expressa um fato desvinculado de uma experiência determinada e de um certo raciocínio” (SCHULZE, 1911, p. 53, tradução nossa). A percepção de Schulze incidia diretamente contra as pretensões que a *Elementarphilosophie* acreditou ter sido capaz de fundamentar. Tomando como ponto de partida as três anteriores alegações que Schulze fez a respeito do princípio da consciência, ele pôde retirar daí o que, de fato, acometia àquele princípio; a saber, 1) ele era “uma proposição sintética cujo predicado enuncia algo do sujeito (consciência), portanto algo que já não é pensado nele (...) Sua verdade real está fundada nas (...) experiências” (SCHULZE, 1911, p. 56, tradução nossa). O ato de representar, em sua raiz, seria assim o ato de uma síntese, pois se baseava naquelas duas ações necessárias, isto é, de distinguir e referir. De outro modo, como sua verdade era meramente baseada na experiência, não se fundamentava em uma verdade necessária e apodítica, sendo, diferentemente do modelo analítico que Reinhold pretendeu apresentar, originariamente sintética. 2) “uma proposição abstrata e revela aquilo que algumas (segundo o autor da *Elementarphilosophie*, todas) manifestações da consciência têm em comum” (SCHULZE, 1911, p. 57, tradução nossa).⁹³ O princípio da consciência era uma proposição abstrata porque constitui o conteúdo comum presente não em todas, mas em algumas manifestações da consciência, isto é, naquelas manifestações onde se possam distinguir sujeito, objeto e representação. As características e os conceitos que o princípio da consciência estabelece são conceitos e características genéricas, cuja esfera e alcance foram determinados por uma abstração.⁹⁴

Conforme Schulze indica, a discussão prévia a respeito das possibilidades do axioma fundamental de Reinhold deveria se pautar pelos seguintes questionamentos: é possível um

⁹³ Reinhold (1790, p. 168), nos *Beyträge*, já havia negado a possibilidade deste princípio se fundamentar em abstrações.

⁹⁴ Cf. Schulze, 1911, p. 58.

conhecimento da origem de nossas ideias *a priori* e *a posteriori*?; ele, pelo contrário, não excederia todas as capacidades de nosso espírito?⁹⁵ Deste modo, para entender os fundamentos em que estava baseada a filosofia crítica, seria preciso, antes de tudo, por sob prova os princípios que ela utilizava para legitimar os seus resultados pretensamente apodícticos e sua infalibilidade. Com isso, coloca-se à prova “tanto que em nosso conhecimento há algo *a priori* e determinado pela mente, bem como que este *a priori* determinado constitui a forma da matéria a posteriori de nosso conhecimento” (SCHULZE, 1911, p. 73, tradução nossa). De outro modo, seria oportuno questionar a origem das representações e, assim, a resposta dada para a questão necessária de uma prova ao vínculo requerido entre as representações e a realidade, a saber, uma origem real distinta das representações.

Como foi apontado, com a postulação de uma teoria da faculdade da representação, Reinhold tinha o intuito de fundamentar a origem de todas as representações. Em primeiro lugar, concebia que a existência de representações não poderia ser negada. Em seguida, que não poderia pensar a existência de representações apartada de uma faculdade de representação originária. Todavia, não por acaso, Schulze interpreta este movimento como uma extrapolação dos limites que a filosofia crítica de Kant havia indicado.⁹⁶ Por fundamentar as representações a partir de uma faculdade de representações, extrapolou o princípio kantiano que limitava a aplicação de categorias quanto à intuição empírica.⁹⁷ Estabeleceu-se, então, esta faculdade de representação por meio de uma inferência causal que partia da mera necessidade lógica para a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) das coisas. A *Elementarphilosophie* se apossava das categorias de “causalidade” e “realidade” para justificar aquela faculdade, utilizando o falso direito “de aplicar as categorias de causa e realidade efetiva (*Wirklichkeit*) a um objeto suprassensível, ou seja, a uma determinada faculdade das representações que não poderia ser considerada e dada por nenhuma experiência” (SCHULZE, 1911, pp. 79-80, tradução nossa).

⁹⁵ Cf. Schulze, 1911, p. 43.

⁹⁶ “Mas como a filosofia elementar deriva as representações de uma faculdade de representações, como algo objetivamente real, e declara que isso é a causa de sua existência, também contradiz seus próprios princípios e os resultados da *Crítica da Razão*. De acordo com a *Crítica da Razão*, o uso das categorias só pode ser limitado às intuições empíricas, e o conhecimento pode, de acordo com ela, surgir em nós apenas aplicando as categorias aos objetos da intuição empírica, de modo que a extensão dos conceitos puros do entendimento além da nossa experiência, e dos objetos que não são apresentados de imediato, mas só podem ser pensados, são completamente inadmissíveis e não podem nos ensinar a natureza de qualquer objeto” (SCHULZE, 1911, p. 79, tradução nossa).

⁹⁷ “Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado. O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica” (KANT, 2013, p. 61; CRP, B 34).

As pretensões sistemáticas de Reinhold não poderiam admitir um princípio do conhecimento distinto da forma da representação. Como já foi apontado, a coisa em si, desta maneira, seria irrepresentável. Ela nunca poderia ser concebida por uma consciência, pois, ao concebê-la, ela automaticamente adquiriria uma forma. Contudo, para Schulze, a teoria da faculdade da representação, por mais que declarasse não admitir qualquer realidade exterior, ao passo que essa só poderia ser uma realidade não representada, atribuía uma certa associação entre a coisa em si e a representação. Para Reinhold, a matéria da representação representava na representação o lugar do objeto que se encontrava fora da representação, e era assim o representante dela.⁹⁸ Além do mais, o “objeto é chamado representado na medida em que a representação é relacionada a ele mediante sua matéria – e é chamado coisa em si na medida em que é pensado como aquilo que pertence à mera matéria da representação” (REINHOLD, 1790, p. 184, tradução nossa). Outrossim, a partir disso, o cético afirmava poder dizer que na *Elementarphilosophie* o objeto e a coisa em si carregavam consigo a característica de dar forma para a representação.⁹⁹

Interessante perceber que as notas que fizeram Schulze aqui concordar com a filosofia crítica, originariamente kantiana, contra as pretensões de Reinhold, se referiam ao ponto de discordância de Schulze sobre qual caminho uma verdadeira filosofia crítica deveria tomar posteriormente. A saber, deveria se tornar uma filosofia cética que aceitasse como fato incontestável a existência das representações, mas que reconhecesse a atual incapacidade da razão de alcançar seus fundamentos. No âmago deste apelo cético pela manutenção de certos limites do conhecimento, estava a percepção da recorrente extrapolação destes na tentativa de fundamentação das causas incondicionadas. Vale salientar que Schulze fez duas acusações condenatórias, a saber, Reinhold abusava do uso do princípio de razão suficiente, extrapolando os limites de aplicação do princípio de causalidade, e “passava ilicitamente do ‘tem que ser pensado’ (ou do ‘não pode ser pensado sem’) para o ‘ser’” (HOYOS, 2001, p. 153, tradução nossa). O que a *Elementarphilosophie* fez foi partir das representações para chegar a causa delas, ou melhor, até as coisas em si mesmas, confundindo uma necessidade advinda da razão de uma necessidade de existência. A faculdade de representação, tomada como a causa e o

⁹⁸ Cf. Reinhold, 1790, p. 182.

⁹⁹ Reinhold partia da ideia de que a representação se constituía distintamente em matéria e forma, pois relacionava-se necessariamente com o objeto e com um sujeito. Desse modo, tudo aquilo que se relacionava com dois elementos distintos, deveria por isso também ser constituído de dois componentes diferentes. O que da representação se relacionava com o sujeito era a forma, bem como o que da representação se detinha no objeto era a matéria. Schulze, terminantemente, discordava deste pressuposto reinholdiano, vide o exemplo por ele dado acerca do lado de um triângulo que, na medida em que se relaciona formando um todo com os outros dois lados, não pressupõe ser constituído por elementos distintos. Cf. Schulze, 1911, pp. 142-143.

fundamento (*die Ursache und der Grund*) da realidade das representações, estava presente, de maneira determinada, antes de toda representação.¹⁰⁰ Seguindo o princípio schulzeano, o cético não poderia negar logicamente que era necessário conceber uma faculdade de representação para conceber a efetividade da existência das representações. Assim, “quem admite uma representação tem de admitir também uma faculdade de representação” (SCHULZE, 1911, p. 76, tradução nossa). O que ele não poderia aceitar, de modo geral, era a conclusão de que tal faculdade existia porque logicamente era necessário que ela existisse. Quem, assim como Reinhold, aceitasse esta prova deveria conceber, então, a possibilidade de partir “da constituição das representações e pensamentos em nós para a constituição da coisa em si e fora de nós” (SCHULZE, 1911, p. 76, tradução nossa).

De todo modo, como já foi afirmado anteriormente o “monismo metodológico” de Reinhold pretendia definitivamente se livrar dos problemas da representação os quais já haviam sido apontados na análise da filosofia transcendental de Kant. De modo mais preciso, levava-se em consideração os ataques feitos por Jacobi quanto à filosofia kantiana. Aquele acusava a *Crítica* de escolher a opção dilemática de partir de uma realidade em si para alcançar um fundamento propício para as representações do sujeito, sem que, ao menos, a própria filosofia transcendental possuísse elementos necessários para afirmar a realidade destas causas. Ainda que fosse necessário postular o âmbito numênico, este não poderia ser validado epistemologicamente seguindo os próprios princípios da filosofia de Kant. Sendo assim, Jacobi principiou a série de críticas que a teoria da afecção de Kant sofreria posteriormente. De modo geral, o que estava em questão era a dualidade necessária à teoria da representação na qual Kant concebeu, isto é, a dualidade entre a representação subjetiva e o objeto da representação. Reinhold, na tentativa de suprimir esta inanição da *Crítica* em lidar com os problemas levantados, postula o já apresentado *Grundsatz*, enquanto tentativa de unificação das esferas apresentadas por Kant. Contudo, esta não evitaria o problema apontado, pois aquele princípio não se referia à representação como uma produção do sujeito, mas simplesmente como conteúdo dado a ele. Se a representação era meramente dada ela deveria ter uma fonte externa ao âmbito do indivíduo. Pressupunha-se, de acordo com Jacobi e também Schulze, o uso da causalidade para além dos limites apontados na *Crítica*.¹⁰¹ Resumidamente, como já foi

¹⁰⁰ Cf. Schulze, 1911, p. 75.

¹⁰¹ Por trás desta acusação se encontrava a real interpretação que alguns como Jacobi e Schulze realizaram da filosofia kantiana. Segundo Coelho (2014, p.168), “Relativamente inconscientes deste detalhe, os primeiros pós-kantianos atribuíram a Kant um ceticismo que não diferia do de Hume, no mau sentido. Schulze chegou a considerar Kant um humeano embaraçado, incapaz de admitir e suportar as implicações do ceticismo. Jacobi observou que a própria filosofia deveria recair em naturalismo mecanicista e ceticismo, já que Kant descrevera bem a estrutura do entendimento, restando somente a fé como esperança de ligação entre o homem e a verdade”.

mostrado, tendo em vista a *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, as categorias de causa e realidade efetiva (*Ursache und Wirklichkeit*) só poderiam ser aplicadas às intuições empíricas que se encontrariam presentes no tempo e espaço. Todavia, segundo Kant, a coisa em si fornecia informações para as intuições, mesmo não estando no âmbito geral da representação sensível. Assim sendo, não se poderia aplicar os conceitos de causa e de realidade ao plano numênico. Caso contrário, deveria, então, ser considerado “incorreto e falso um dos princípios (*Grundsätze*) mais notáveis da *Crítica da Razão*, isto é, que todo conhecimento tem início com a atividade de objetos objetivos sobre nossa mente” (SCHULZE, 1911, p. 199-200, tradução nossa).

Como já se pode perceber, o problema exposto por Schulze para asseverar a inabilidade e o desazo do Princípio da Consciência de Reinhold, em sentido amplo, incidia também na filosofia transcendental de Kant. De modo mais direto, recaía sobre problemas que Schulze considerava mal resolvidos em relação às dificuldades levantadas pelo ceticismo de Hume. Kant, com a descoberta da unidade transcendental da apercepção deu um passo além daquele no qual permitia o ceticismo humeano, afirmando que a capacidade de ligar uma consciência a um diverso de representações era o fato essencial para a constituição de uma identidade da consciência. Sendo assim, a *Dedução Transcendental das Categorias* respondia o problema de Hume que apontava que todas as ideias derivavam originariamente de impressões. Os conceitos puros do entendimento não se derivavam de impressões, mas tornavam possíveis as experiências, possibilitando, assim, um juízo sintético e *a priori*. Não obstante, Schulze questionava a ligação entre o objeto de conhecimento e o sujeito cognoscente, tendo em vista a manutenção do princípio dualista indicado por Kant. De acordo com Schulze, observando a conclusão fornecida pela *Dedução Transcendental*, mesmo que Kant tenha transferido para a consciência a origem das representações, este fez uso da relação de causa e efeito ao estabelecer o sujeito transcendental como fundamento destas representações. Melhor dizendo, “pelo fato, portanto, de que somos incapazes de representar a nós mesmos, ou de pensar como os juízos sintéticos necessários encontrados em nosso conhecimento são possíveis, exceto por derivá-los da mente (*Gemüt*), a *Crítica da Razão* prova que eles devem se originar nela” (SCHULZE, 1911, p. 106, tradução nossa).

De acordo com o princípio estabelecido pela *Crítica*, o conhecimento só poderia advir de uma experiência possível. Sendo assim, ao derivar da mente (*Gemüt*) as condições de toda experiência inferiam sobre a constituição daquilo que se encontrava fora de nossas representações. O movimento operado por Kant, segundo Schulze, partia do fato de existirem representações para afirmar categoricamente, não só que a mente existe, mas também que o

conhecimento tem nela sua condição de possibilidade. Para Schulze, a *Dedução Transcendental*, ao estabelecer a existência de juízos sintéticos *a priori*, legitimava o uso indevido da filosofia crítica para partir destes juízos e justificar a existência da razão teórica como fundamento deles, ou melhor, como sua causa.¹⁰² De todo modo, seria preciso concluir que as coisas, conforme são pensadas, se conformariam com as coisas como são em si mesmas. No entanto, precisamente, esta conclusão baseada no uso da categoria de causalidade era aquela que Hume enfaticamente havia negado. Por isso, “qualquer explicação sobre as origens e as condições da experiência deve violar o próprio padrão de conhecimento da crítica” (BEISER, 1987, p. 280, tradução nossa). Assim, para Schulze, Kant hipostasiou uma condição necessária da razão, elevando-a para uma condição necessária de existência.

O caminho que se delineou até aqui partiu do principiar de uma fundamentação da identidade originária pela unidade transcendental da apercepção, conforme apresentada por Kant como resposta para as dúvidas céticas de Hume; em sequência, a tentativa de solucionar os problemas deixados pela *Crítica*, por meio de um princípio universal e autodeterminado de uma filosofia *tout court*. A partir disso, invocando um poderoso arsenal cético, Schulze “brande o espectro de Hume contra o dogmatismo percebido como inerente à crítica kantiana” (BICCA, 2010, p. 117) pelo motivo de seu autor não levar a cabo as implicações dos limites apresentados pela própria *Crítica da Razão*. De toda forma, estavam expostas assim, segundo Schulze, as máculas não só do criticismo em sua versão original, como também da versão apresentada por Reinhold.

Com base no cenário filosófico aqui apresentado, deu-se as diretrizes necessárias para o desenvolvimento substancial da filosofia do Idealismo alemão. A posição que Fichte adotara, em relação ao seu próprio sistema e ao pensamento de Kant, partiu da leitura que ele fez da evidente disputa filosófica entre o *Aenesidemus* e a *Elementarphilosophie*. Por assim ser, de maneira mais evidente se perceberá em Fichte o entrelaçamento e a relação profícua que se estabeleceu entre o ceticismo e a busca pelo princípio ontológico de identidade.

1.3. Fichte e o princípio da identidade absoluta: ceticismo e a *Doutrina da Ciência*

¹⁰² “Afirmo, no entanto, que na *Crítica da razão Pura*, na medida em que ela expressa em nosso conhecimento as determinações originárias da mente humana como o fundamento real, ou como a fonte dos juízos sintéticos necessários, e até mesmo pelo fato de que só podemos pensar na faculdade das representações como o fundamento desses juízos, deduz-se que a mente realmente seja o fundamento destes” (SCHULZE, 1911, p. 100, tradução nossa).

As críticas de Schulze ao princípio da consciência de Reinhold foram responsáveis por um forte esmorecer das bases que a Filosofia Crítica havia construído. Schulze com uma jocosa ironia e utilizando-se de personagens por ele caracterizados, suscitou as mais calorosas disputas no seio daquele ambiente filosófico. Dentre os que foram arrebatados pelo ceticismo schulzeano, foi o jovem J. G. Fichte que, em carta enviada para Heinrich Stephani, ainda em 1793, fez questão de deixar isso claro: “O Senhor leu o *Enesidemo*? Ele perturbou-me por um longo tempo, demoliu Reinhold em mim, tornou Kant suspeito para mim, e derrubou o meu sistema a partir de sua base. Impossível viver ao ar livre!” (FICHTE, apud BARBOSA, 2016, p. 19).

Segundo Léon, o efeito do *Aenesidemus* no pensamento de Fichte pode ser comparado com o efeito que Hume surtiu na Filosofia Crítica de Kant.¹⁰³ É notório e sempiterno o valor que Fichte atribuía, naquele momento, à filosofia kantiana. Contudo, foi o *Aenesidemus* que fizera com que Fichte revisasse sua adesão e entusiasmo com a Filosofia Crítica, tendo que adiante reafirmar seu compromisso com a filosofia de Kant não mais com a sua “letra”, mas sim com seu “espírito”.¹⁰⁴ De tal modo, sentiu-se completamente dividido. Por um lado, ele havia recebido bem e concordado com grande parte das críticas de Schulze, por outro, se considerava em profunda dívida com as filosofias de Kant e Reinhold. Em primeiro lugar, a partir de Reinhold havia sido descoberta a exigência de um primeiro princípio universal e absoluto.¹⁰⁵ Posteriormente, com Schulze, se revelou que os princípios a partir dos quais estava estabelecida a filosofia de Reinhold não poderiam sustentar as exigências que a própria

¹⁰³ “Como no passado, o ceticismo de Hume tirou Kant de seu sono dogmático, então, um novo ceticismo, o de Enesidemo, iria perturbar para sempre a tranquilidade em que descansava o pensamento de Fichte, já que ele pensava encontrar na Filosofia Elementar de Reinhold, a doutrina que remediaria as imperfeições da Crítica” (LÉON, 1922, p. 247, tradução nossa).

¹⁰⁴ A divisão entre o “espírito” e a “letra” kantiana diz respeito às diferenças entre aquilo que Kant, de fato, apresentou explicitamente em seus escritos e os problemas implícitos que seu projeto de filosofia incitou. Sobre tal divisão, Fichte já parece estar adepto ao prefácio de seu *Conceito da Doutrina da Ciência*, de 1794: “O autor está até agora profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente clara ou obscuramente, dado uma indicação. Deixa para as épocas futuras a tarefa de avaliar o gênio do homem que, a partir do ponto em que encontrou o Juízo filosofante, conduziu-o muitas vezes como que guiado por uma inspiração superior, tão poderosamente em direção a seu fim último” (FICHTE, 1984a, p.6). Acerca de uma análise mais aprofundada de tal distinção, Cf. Torres Filho, 1975, pp. 161-169.

¹⁰⁵ “Por ter descoberto na consciência o princípio único e absoluto que permitiu elevar o Kantismo à ciência e dar-lhe a sua forma final - um princípio que foi além do “Eu penso” de Descartes - Fichte tinha visto em Reinhold um mestre digno de toda a admiração e toda a gratidão dos filósofos” (LÉON, 1922, p. 247, tradução nossa). Além disso, em relação a este, é enfático: “Sem Reinhold, a razão filosofante teria comentado e voltado a comentar Kant talvez ainda após muito tempo e nunca encontrado o que é próprio de seu sistema, pois aquele que não abre seu próprio caminho para a sua procura não o encontra” (FICHTE, 2016, p. 81).

Elementarphilosophie se propôs a satisfazer.¹⁰⁶ De forma perspicaz, Fichte percebeu que as críticas do *Aenesidemus* surtiam efeito somente se aplicadas ao conteúdo que Reinhold apresentou, mas em nada atingia o seu modelo. Como veremos a seguir, foi somente levando a cabo a ironia de Jacobi que pôde Fichte sustentar concessões às duas visões. Jacobi em seu *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo* havia indicado que para sair das contradições nas quais havia se enveredado a Filosofia Crítica “o idealista transcendental, então, deveria ter a coragem de manter o idealismo mais forte que foi professado e não ser intimidado pelo opróbrio do egoísmo especulativo” (JACOBI, 2006, p. 148, tradução nossa). Segundo Léon (1922, p.248, tradução nossa), “foi a glória de Fichte ter cumprido este papel”.

O contato de Fichte com a obra kantiana se deu por volta de 1790, em Leipzig, onde trabalhava como preceptor. Ali, leu de prontidão as três *Críticas* e literalmente se converteu à filosofia crítica, disseminando suas ideias por meio de vários comentários.¹⁰⁷ Em uma carta datada de 1790, fez questão de anunciar o impacto que a leitura *Crítica da Razão Prática* causara: “Proposições que eu acreditava serem irrefutáveis estão derrubadas para mim; coisas que acreditava que jamais pudessem ser provadas, (...), estão provadas para mim, (...) que respeito pela humanidade nos dá esse sistema!” (FICHTE, apud BARBOSA, 2016, p. 9). A prova mais concreta deste rápido vislumbre de Fichte pela filosofia kantiana pode ser percebido pelo perfil de seu primeiro trabalho publicado, o *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, de 1792. Tal obra provocou uma série de enganos e confusões acerca de sua verdadeira autoria porque foi recebida pelos primeiros leitores como a obra que Kant, a um certo tempo, havia prometido sobre a religião.¹⁰⁸ Sem dúvidas, o esmero de Fichte para com as ideias da filosofia kantiana foi o principal motivo do desengano.¹⁰⁹

¹⁰⁶ “Fichte foi levado a duvidar do valor absoluto da Filosofia elementar e procurar, para seu próprio benefício, um princípio que, desta vez sem oposição possível, tornaria a *Crítica* imune a todos os ataques” (LÉON, 1922, p. 247, tradução nossa).

¹⁰⁷ Em uma carta datada de 1790, fez questão de anunciar o impacto que aquela leitura lhe causara: “Vivo em um novo mundo desde que li a *Crítica da Razão Prática*. Proposições que eu acreditava serem irrefutáveis estão derrubadas para mim; coisas que acreditava que jamais pudessem ser provadas, como, por exemplo, o conceito de uma liberdade absoluta, o do dever, etc., estão provadas para mim, o que só faz com que me sinta mais contente. É inconcebível: que respeito pela humanidade nos dá esse sistema!” (FICHTE, apud BARBOSA, 2016, p. 9).

¹⁰⁸ “Por inadvertência do editor, que esqueceu de anexar ao manuscrito uma folha recebida posteriormente com o título retificado, a assinatura do autor e um pequeno prefácio, o trabalho apareceu anônimo. E este acidente marcou o sucesso do livro e a reputação do autor. Os cientistas locais acreditavam, de fato, reconhecer na *Crítica* de toda a revelação, datada de Königsberg e publicada pela Hartung, a editora das três críticas, as ideias e o estilo de Kant; A ausência do nome do autor confirmou-os no erro; (...) eles viram nela a marca da ordinária circunspeção de Kant” (LÉON, 1922, p. 141, tradução nossa).

¹⁰⁹ Um dos fatores que acirrou a disputa filosófica entre Fichte e o autor do *Aenesidemus*, foi o fato de que o primeiro ter atribuído a Schulze a autoria de uma resenha nada cortês de seu *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. O céptico teria acusado Fichte de conscientemente ter causado aquela confusão entorno da autoria da obra: “A resenha em questão apareceu em 1793 no *Neue allgemeine Deutsche Bibliothek* (Kiel), 2. 1. Entre outras coisas, essa resenha acusa Fichte de ter omitido deliberadamente o seu próprio nome da primeira edição da *Crítica* de toda revelação e de imitar o estilo kantiano simplesmente para pregar uma peça no público. A reação de Fichte

Sem embargo, pode-se dizer que foi com a descoberta do princípio da consciência de Reinhold que o jovem Fichte conquistou a convicção do modelo adequado para elevar a filosofia ao *status* de ciência. Como já foi evidenciado, a *Elementarphilosophie* havia dado os devidos créditos para a filosofia kantiana reconhecendo o caminho e a meta que ela tinha instituído. No entanto, faltava a sistematicidade necessária que articularia todas as proposições, proporcionadas somente por um princípio fundamental (*Grundsatz*), determinado por si mesmo e válido universalmente. Desse modo, o trabalho de Reinhold buscou, em meios as diferenças, encontrar a identidade primordial, ou melhor, partir das representações para chegar a ideia de representações em geral e, assim, à faculdade de representações. Apesar disso, a segurança que o princípio da consciência de Reinhold havia proporcionado a Fichte, foi rapidamente colocada sob prova. Em 1792, já por conta do sucesso repentino do *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, foi convidado a se tornar colaborador permanente do *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Dentre as atribuições deste cargo, foi colocada a importante tarefa de elaborar uma resenha crítica do recém-publicado *Aenesidemus*. A crítica da obra que viria ser o “*insight* definitivo e decisivo para o surgimento da doutrina da ciência” (BARBOSA, 2016, p. 12), apresentava ao público, insidiosamente, uma defesa do criticismo, ainda que não revelasse uma proteção a qualquer custo. O que pretendia Fichte, era, sem dúvidas, promover uma defesa não da mera letra, mas do espírito da filosofia kantiana. Seu posicionamento, ao mesmo tempo que reservava concessões aos avanços da filosofia transcendental, “demarca sua posição para além da autocompreensão de Kant, da interpretação e do desenvolvimento da filosofia crítica tentados por Reinhold e das objeções de Schulze contra ambos” (BARBOSA, 2016, p. 12).¹¹⁰

Fichte elaborou a conhecida *Resenha do Enesidemo* entre o outono de 1793 e o inverno de 1794, tendo publicado a obra em fevereiro do mesmo ano.¹¹¹ Vale ressaltar que alguns relatos de sua experiência foram proporcionados em cartas enviadas para amigos e a maioria delas revelam o caráter promissor das críticas de Schulze. Em uma carta enviada, no final de 1793, para J. F. Flatt, Fichte fez questão de ressaltar: “Enesidemo, que eu considero ser um dos produtos mais notáveis de nossa década, me convenceu de algo que eu confessadamente já suspeitava: que mesmo depois dos trabalhos de Kant e Reinhold, a filosofia ainda não é uma ciência” (FICHTE, apud BREAZEALE, 2014, p. 113). Tampouco foi preciso ceder a vitória

a essa resenha é visível por sua carta de 28 de março de 1793 para Gottlieb Hufeland: ‘Me provoca dor – muita dor – que eu deva ser a causa inocente de um feudo literário conduzido em tal tom’” (BREAZEALE, 2014, p. 2).

¹¹⁰ De acordo com Silva (2015, p.339), o papel de Fichte entre Reinhold e Schulze se traduz em uma “singular dinâmica de aceitação e refutação que na recensão se estabelece com as teorias daqueles, a qual, perante a necessidade de um novo princípio absoluto da filosofia, é levada a suplantando o primeiro devido à influência do segundo, e refutar o segundo por necessidade de suplantando o primeiro”.

¹¹¹ Cf. Barbosa, 2016, p. 12.

final ao ceticismo de Schulze para proporcionar a filosofia o lugar de seu merecimento. Tendo Schulze se limitado a afirmar que em filosofia nada foi estabelecido “acerca da existência ou não existência das coisas em si e suas propriedades, nem tampouco sobre os limites das faculdades do conhecimento humano” (SCHULZE, 1911, p. 18, tradução nossa), a aplicação de seu ceticismo não colocava sob dúvidas a existência da consciência, e tampouco das leis lógicas.¹¹² Segundo Fichte, o sucesso daquele ceticismo deveu-se ao fato de que, contra aquelas acusações, “mesmo este [Kant], e também Reinhold (...) não se declararam com suficiente clareza e força” (FICHTE, 2016a, pp. 79-80). Para estabelecer em filosofia o *status* seguro de ciência e reservar o devido lugar a esses três expoentes, a saber, Kant, Reinhold e Schulze, era preciso, então, assegurar uma via que fosse refratária ao ceticismo e conciliável com os progressos da filosofia crítica.¹¹³ Sendo assim, sua operação primordial foi reconhecer que, daquelas discussões, resultava a necessidade de garantir uma proposição fundamental (*Grundsatz*) real e não simplesmente formal; que não tivesse que expressar um estado-de-coisas (*eine Thatsache*), mas que pudesse expressar um estado-de-ação (*eine Tathandlung*).¹¹⁴ O que estava implícito com o neologismo *Tathandlung*¹¹⁵ era a ideia de que a consciência, por mais que para nós se mostrasse como um fato, poderia somente ser entendida em seu completo sentido, como um ato, ou melhor, como um estado-de-ação.

A descoberta deste princípio constitui a resposta direta de Fichte contra os ataques desferidos pelo *Aenesidemus*. Ao mesmo tempo, elevava o conteúdo da proposição fundamental a um novo patamar. Contrariamente ao projeto reinholdiano, o princípio de Fichte alcançava o momento decisivo de resposta para as interrogações suscitadas pela filosofia kantiana, isto é, se era ou não possível erigir um princípio absoluto em filosofia. Para Fichte, definitivamente, o princípio de Reinhold não dava conta desta necessidade. Por isso, com o intuito de responder satisfatoriamente as exigências da filosofia crítica a partir de uma forma elementar de todo

¹¹² Cf. Breazeale, 2014, p. 117.

¹¹³ Para Breazeale (2014, p.115), há uma ambiguidade no tratamento de Fichte para com estes dois expoentes da filosofia crítica. Por mais que tenha sido Reinhold o responsável por apontar a necessidade de derivar a filosofia de um princípio único, reorientando assim o modo como Fichte deveria lidar com alguns aspectos do criticismo, o desacordo de Fichte com Reinhold demonstrava-se mais incisivo do que com Kant. Em carta à Reinhold, datada de março-abril de 1795, este desacordo incisivo se fez transparecer: “sou um oponente declarado do seu sistema... Eu acredito que eu tenha justificado a minha opinião do Enesidemo. Da minha resenha sobre ele, deveria ser pelo menos claro que eu agi de boa fé. É verdade que eu penso muito menos elevadamente dos méritos literários do Enesidemo agora do que eu pensava então; mas, de fato parece, para mim, que ele refutou sua Filosofia Elementar” (FICHTE, 1795, apud BREAZEALE, 2014, p. 115).

¹¹⁴ Cf. Fichte, 2016a, p. 67.

¹¹⁵ “O neologismo ‘*Tathandlung*’, que não é traduzível satisfatoriamente para o português, foi introduzida na sua *Recensão de Enesidemo*, publicada em 1793. O termo é construído por analogia com o termo alemão ‘*Tatsache*’, substituindo o elemento ‘*Sache*’, que significa ‘coisa’, pelo elemento ‘*Handlung*’, ou seja, ‘ação’. Isto significa algo como ‘facto-acto’, ‘acto-acção’ ou ‘estado de acção’” (FERRER, 2014, p. 18).

conhecimento, “a redução reinholdiana do criticismo, fundamentalmente, à sua dimensão teórica (...) será amplamente superado por Fichte” (MARKET, 1992, p. 159). Por um lado, “o autor [Fichte] está até agora profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant em particular em sua *Crítica do Juízo*” (FICHTE, 1984a, p. 6). Por outro, ainda era necessário apontar que “tem de haver ainda para toda a filosofia, e não apenas para a filosofia teórica, um conceito superior ao de representação” (FICHTE, 2016a, p. 63). De modo mais específico, faltava a Kant o corolário que unificasse a sua empresa teórica com o domínio prático de sua filosofia. Em carta enviada para Niethammer, datada de dezembro de 1793, Fichte afirma que sobre esse elo, “Kant certamente o sabe, mas não o disse em parte alguma; aquele que o encontra apresentará a filosofia como ciência” (FICHTE, apud, BARBOSA, 2016a, p. 18).¹¹⁶

Na *Resenha*, Fichte estava disposto a concordar com Schulze que, logicamente, no domínio teórico não se pode postular algo além do princípio de contradição, sendo ele que conforma logicamente a relação possível entre sujeito e objeto. Segundo Reinhold, o princípio da consciência não se originava na realidade, mas em si mesmo. Sendo assim, ele seria real e ideal, já que não se poderia negar a sua existência, além de que não seria condicionado pela experiência. Por assim ser, no princípio da consciência, no que diz respeito ao domínio teórico, realidade e idealidade se confluíam. De alguma forma, algum valor inerente a Reinhold pode ser visto nesta tentativa de elevar o seu princípio à condição de princípio superior, em que não se sobrepuja o lógico ao real, e assim vice-versa. Apesar disso, esta confluência, que faz com que “a realidade do pensar seja teoreticamente também a sua idealidade não faz ainda, por si só, que um princípio seja teoreticamente e praticamente [teórico e prático], antes apenas, quando muito, teoreticamente absoluto” (SILVA, 2015, p. 346). Ao contrário do que pensava Schulze, Reinhold realmente distinguira o âmbito lógico do âmbito real. Ao negar o princípio de contradição uma validade real, deixou apenas uma validade formal e lógica, bem como teoreticamente absoluta.¹¹⁷ Em Reinhold, o princípio da consciência encontra-se “segundo a sua forma, sob o princípio lógico de contradição; mas este não

¹¹⁶ O tom parcimonioso de Fichte para com Kant reflete-se no modo com Fichte em toda sua obra atribui grande parte de seus esforços às condições que Kant havia propiciado. Nesse sentido, atribuiu à descoberta da circularidade em que está confinado o ser humano ao próprio Kant - fato que segundo Breazeale (2014, p. 120) diria mais sobre o próprio Fichte do que sobre Kant: “Por isso, também o imortal Leibniz, que viu um pouco mais longe que a maioria de seus seguidores, teve necessariamente de dotar sua coisa em si, ou sua mônada, com um poder de representação. E se a sua conclusão não ultrapassasse o círculo em que o espírito humano está encerrado – algo que ele, tendo visto tudo o mais, porém, não viu -, então ela seria indiscutivelmente correta: a coisa estaria constituída em si mesma tal como ela se representa – a si mesma. Kant descobriu esse círculo” (FICHTE, 2016a, pp. 80-81).

¹¹⁷ Cf. Fichte, 2016a, pp. 63-64.

determina a matéria daquela proposição” (FICHTE, 2016a, p. 64). Conforme isto indica, “o princípio da consciência não pode suplantar teoricamente o da contradição senão impondo-lhe a sua materialidade – o que só acontece através da referida materialização do pensar, isto é, da materialização da idealidade de si próprio do pensar” (SILVA, 2015, p. 347).¹¹⁸ O desafio deixado a partir desta problemática se apresentava a Fichte de modo que era necessário demonstrar, com base no princípio transcendental, a unidade radical e sua realidade efetiva, entre o domínio prático e domínio teórico, de modo que fosse absoluto e plenamente superior ao princípio de contradição.¹¹⁹

Pode-se notar que a difícil posição que Reinhold teve que atribuir ao princípio da consciência para que sua “materialidade” não ficasse sob julgo do princípio de contradição, obscureceu a sua noção a respeito da natureza dos elementos que perfaziam seu conceito.¹²⁰ A determinação essencial, encontrada por Reinhold a respeito dos conceitos de sujeito e objeto, se exprimia pela distinção na representação e referência da representação a eles. Os termos “distinguir” e “referir” deveriam cumprir o papel de identificar na representação sujeito e objeto. À luz disso, “esse distinguir e referir teria de ser inteiramente determinado, de modo a não permitir mais de uma interpretação. Mas esse não é o caso” (FICHTE, 2016a, p. 64). Tais conceitos, ao mesmo tempo que pressupunham o princípio da consciência, davam a este a sua condição de possibilidade. Enquanto que para Schulze esses elementos já, suficientemente, comprovariam a inanição da *Elementarphilosophie* de revelar uma proposição primordial, Fichte, tendo objetivos parecidos com o de Reinhold, tirara dali uma lição primordial. A insinuação de Fichte é certa: e se, ao invés, esses conceitos, referir e distinguir, apontassem de modo preciso para um princípio ainda mais elevado que o da consciência, bem como deixassem exprimir pelo de identidade e oposição?¹²¹ Esta aguda referência dizia respeito “à derivação da validade dos princípios lógicos a partir dos princípios da doutrina da ciência” (BARBOSA, 2016, p. 89). Os princípios já entendidos a partir da terminologia fichteana, isto é, identidade e oposição, ao invés de conformarem uma proposição analítica de consciência constituída pelos conceitos, de sujeito, objeto e representação, constituiriam o ato supremo de uma síntese e o fundamento de todas as outras sínteses. Por assim ser, segundo Fichte,

¹¹⁸ A “inépcia prática do princípio da consciência, e a incontornabilidade do princípio da contradição continuava a ser um aviso à necessidade de transferir a resolução da questão para uma outra esfera” (SILVA, 2015, p. 348).

¹¹⁹ “A consciência é ‘teórica’ na medida em que representa os objetos como uma realidade dada e independente, e ‘prática’ na medida em que os representa como algo a ser transformado através da ação” (KLOTZ, 2016, p. 67).

¹²⁰ “Para Schulze, não só o princípio da consciência não poderia ser superior ao da contradição, como, justamente por isso, a reflexão gerada pelo significado dos conceitos que compõem o conceito de consciência (se livre do da contradição) tampouco poderia ser apodíctica” (SILVA, 2015, p. 350).

¹²¹ Cf. Fichte, 2016a, p. 65.

antecipando sua *Doutrina da Ciência*, esta síntese deveria ser pensável sem a presunção de uma tese e de uma antítese,¹²² “o que, por sua vez, apenas poderia significar que, para Fichte, Reinhold por certo levava a filosofia ao máximo da sua analiticidade, mas não ainda da sua reflexividade” (SILVA, 2015, p. 352).

Para Fichte, as críticas de Schulze atingiam de forma certa algumas proposições que Reinhold descuidadamente pressupôs sem fundamentar. Sendo assim, convenceu-se de que o princípio da consciência não constituía o mais alto dos princípios do qual carecia a filosofia. O que Schulze não fizera foi retirar a necessidade ou demonstrar a impossibilidade de se alcançar esse princípio. Ele limitou-se, em seus argumentos, a elaborar uma refutação cética da *Elementarphilosophie*, porém eles pouco atingiram o método específico que Reinhold principiou.¹²³ Como apontado por Henrich (2003, p. 140, tradução nossa), “Reinhold apenas projetou o método para se apresentar as doutrinas da filosofia”.

Para alcançar essa proposição sintética, em primeiro lugar, é necessário lançar uma “ontologia que torne consistente e conceptualmente produtiva uma distinção essencial entre facto e acto” (FERRER, 2014, p. 18). Essencialmente, o que estava em jogo era a demonstração da necessidade básica em filosofia que requeria não um princípio meramente formal, mas um primeiro princípio prático de ação de uma subjetividade incondicionada, a saber, de uma realidade conduzida por processos de uma autoprodução transcendental. Para Reinhold, a representação, como um fato, deveria ser formada a partir de um outro fato. Melhor dizendo, o fato que Reinhold pressupunha originar o fato representado, isto é, a consciência, também deveria ser sujeito às condições de representação. Por isso, a consciência, enquanto mero fato, não poderia constituir a ação originadora da representação. Ela nada mais seria que um simples fato condicionado a uma ação originária superior. Melhor dizendo, “na medida em que o facto enquanto tal é o que está em causa, a admissão de uma ‘coisa’ ou de um dado de facto como candidato a fundamento do saber acarreta não distinguir o ‘facto’ ou a ‘coisa’ da sua representação” (FERRER, 2014, p. 20). Isto quer dizer que enquanto a proposição fundamental em filosofia não se constituir diferentemente daquilo no qual ela origina, corre-se o risco de se confundir o gênero com a espécie.

Levando em consideração a análise fichteana do sentido de um “fundamento” na *Primeira Introdução à Doutrina da Ciência*, de 1797, percebe-se que, previamente, todo ato de

¹²² Cf. Fichte, 2016a, p.65.

¹²³ “O argumento de Schulze pretendia ser uma refutação céptica da filosofia crítica de Reinhold, que fundava toda a representação sobre o ‘facto da consciência’. Mas foi interpretado por Fichte como uma crítica a qualquer filosofia que tome algum facto como o seu dado primeiro” (FERRER, 2014, p. 19).

fundamentar subjaz um ato de exteriorização da causa em relação ao efeito.¹²⁴ Nesse sentido, a análise do fundamento de toda facticidade, originariamente, deve buscar seu objeto para além do fundamentado, isto é, para além da série dos fatos. Isto explica o modo com o qual a *Doutrina da Ciência* de Fichte viria a operar, lidando de forma que o saber, enquanto processo ativo, e não a coisa, enquanto simples fato, deveria constituir o fundamento primordial. O que estava em jogo era a tentativa, até então malsucedida, de uma delimitação certa da distinção entre Metafísica e ciência enquanto campo do conhecimento natural. Um fato representa nada mais que um produto do conhecimento naturalizado. A semântica do termo “saber” (*Wissen*) na filosofia de Fichte indica sempre uma extrapolação do sentido naturalizado que ele pode suportar. Fichte quer dá um passo atrás: seu princípio deve exprimir “aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*) que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível” (FICHTE, 1984b, p. 43)

Como já foi apontado acima, diferentemente daqueles que partem da representação como um fato, o princípio da *Doutrina da Ciência* nasce a partir de um ato, ou estado-de-ação (*Tathandlung*). A filosofia fichteana, para dar validade e também justificar a pretensa posição desse princípio, deveria então conseguir explicar mais precisamente suas notas características e em quais sentidos ele se distingue de um possível fato na consciência. Segundo a *Grundlage*, ou *Doutrina da Ciência de 1794*¹²⁵ teria de operar “uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a princípio tomar por ele e uma *abstração* de tudo o que não lhe pertence efetivamente” (FICHTE, 1984b, p. 43). O avanço teórico-fundacional que Fichte opera em relação a Kant e Reinhold, no qual o domínio teórico (Eu penso) pretensamente deveria fundamentar o Idealismo assentando quanto às estruturas transcendentais nas ciências particulares,¹²⁶ foi ter apontado que a representação deve ser compreendida por meio da atividade. Como aponta Utteich (2007, p. 183), esse princípio “não se caracteriza como um elemento estanque” e, desse modo, “não poderia apreender-se e captar-se em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo” (FICHTE, 1984c, p. 191). Se para todo fato deveria existir anteriormente uma causa primordial, se todo processo de causação pressupõe uma atividade originária, o sucesso

¹²⁴ “Só se pode procurar um fundamento quando se considera essa coisa como contingente, quer dizer, quando se pressupõe que poderia ser diferente (...)”. Desta forma, “o fundamento e o fundamentado enquanto tais, estão em oposição mútua e em ligação entre si e, por isso mesmo, o primeiro se explica a partir do último” (FICHTE, 1992, p. 317).

¹²⁵ Adotaremos aqui a nomenclatura utilizada por Rubens Rodrigues Torres Filho, tradutor da edição brasileira da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

¹²⁶ Para uma análise aprofundada da “insuficiência da razão transcendental” em Kant e sua distinção fundamental para com o projeto de Fichte Cf. Utteich, 2007, pp. 29-120; 175-300.

de Fichte foi estabelecer, enquanto proposição necessária em filosofia, essa atividade que sempre está presente em todo ato de uma consciência.

Segundo Fichte, “o ser racional nada tem para além da experiência; esta é que contém toda a matéria do seu pensamento” (FICHTE, 1992, p. 318). Contudo, contrariamente ao significado restritivo desta afirmação, Fichte apresenta uma possibilidade que se mostra fértil ao homem: “ele pode abstrair, isto é, separar por meio da liberdade de pensamento, o que está ligado na experiência” (FICHTE, 1992, p. 318). Essa atividade reflexiva que possui o homem será a atividade essencial que lhe permitirá pensar isso ou aquilo.¹²⁷ Ao passo que ela não deve permanecer-se presa ao âmbito teórico da ciência “de agora em diante só se deve chamar de filosofia ‘o conhecimento da própria razão por si mesma’, a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição” (FICHTE, 1984c, p. 191). O salto fichteano foi perceber, conforme indica Ferrer (2014, p. 25), que “a filosofia crítica interdita à intuição, o acesso a algo além da experiência, mas não impede a ‘intuição de um acto’”. Se este ato reflexivo é pressuposto de todo conhecimento, ademais, não se origina na experiência, ou melhor, não pode ser dado como um fato presente na consciência, ele, pelo contrário, se localiza em um ponto além da consciência representativa.¹²⁸

Para assegurar a validade deste empreendimento, a *Doutrina da Ciência* propõe uma simples elucidação: de um fato qualquer da consciência empírica deveria ser extraída uma determinação empírica em sequência até que finalmente se alcançasse aquilo que mais nada poderia ser retirado. O que a todos, a partir desta abstração, deveria ser alcançado é a posição comum de que, conforme as condições naturais da representação, o sujeito não poderia tomar-se como objeto apreendido (*Objekt*) para si mesmo. Ao final do resultado, no momento em que nada mais restaria do que uma consciência primordial, ao tentar torna-la objeto para si, a ela sempre estaria dada previamente, como um conteúdo de si própria de modo que sempre auto-pressupor-se-ia. De acordo com Ferrer (2014, p. 27), “isto significa não só que o estatuto de um objecto é essencialmente diverso da consciência, mas que esta, como um facto, é essencialmente diferente da consciência como actividade de originária”. Levando em consideração o destaque fichteano que apontava que “o fundamento e o fundamentado enquanto tais, estão em oposição

¹²⁷ “Evitando confundir ou misturar as operações de “reflexão” e “abstração”, como em Kant – que teria assentado as atividades do entendimento numa dupla transcendentalidade (a dos objetos e a da causa dos objetos (coisa em si) –, a exigência de um primeiro princípio traz à frente o que é primeiro em relação a todo outro: a capacidade sistematizante de uma faculdade metódica (objeto *per se* da razão), que deve ser apresentada como mediadora do conhecimento objetivo” (UTTEICH, 2007, p. 181).

¹²⁸ “Mesmo mediante essa reflexão abstrante não pode tornar-se fato (*Tatsache*) da consciência o que em si não o é; mas através dela é reconhecido que se deve necessariamente *pensar* aquele estado de-ação, como fundação de toda consciência” (FICHTE, 1984c, p. 43).

mútua e em ligação entre si e, por isso mesmo, o primeiro se explica a partir do último” (FICHTE, 1992, p. 317), o que estava em questão era que esta consciência comum, ao mesmo tempo em que se distinguia desta atividade originária, via nela o seu fundamento como ponto de identidade. Mas como Fichte demonstra (2016a, p. 83), “esse Eu assim contraposto a si mesmo não deve constituir dois, mas apenas um só Eu”. Neste paradoxo se revelou primordialmente uma ocasião em que a “identidade real (do eu ou de qualquer outro objecto) seja constituída por identidade e não-identidade simultâneas. (...) a contradição é inerente a todo o fenómeno real conforme presente ao eu” (FERRER, 2014, pp. 27-28).¹²⁹ As categorias de identidade aqui foram rearranjadas de modo que o Eu, enquanto aquilo que restara da análise apreendida anteriormente, não fosse pura identidade consigo mesmo. Nem por isso se poderia dizer que ele era diferente de si mesmo.

A partir de tal posição se principia todo o empreendimento da *Doutrina da Ciência*. Esse Eu, conforme a lei moral kantiana, não está dirigido para uma causa exterior a ela, “mas a uma faculdade hiper-física de desejar, ou esforçar-se” (FICHTE, 2016a, p. 83).¹³⁰ Tal identidade somente é explicada por constituir um eterno esforço, ou melhor, um “dever”. A diferença entre “o que a consciência pode apreender e os seus fundamentos”, que Ferrer (2014, p.28) chama de “diferença transcendental”, seria o *leitmotiv* para unificar o Eu teórico que representa com o Eu autosubsistente, ou, como se dirá, o Eu que põe a si mesmo. Nessa atividade, enquanto ativo esforço contínuo, então, se revelava o princípio da expressão: “a razão é prática” (FICHTE, 2016a, p. 83). O princípio da ação dava, no caso, a esse Eu, a autonomia necessária de seu agir enquanto “determinação reflexiva livre para realizar inteiramente a si mesma” (UTTEICH, 2007, p. 182), onde “sua referência passa pelo pensamento, mas não reside nele, mas sim como Ação absoluta (*Eu absoluto*). Ou seja, a referência do pensamento passa a ser a própria reflexão (como referencial originário), ou outro pensamento” (UTTEICH, 2007, p. 194).

Para uma apreciação lógica deste processo, Fichte recorre a três princípios: “o de identidade, que funda todos os demais: e em seguida os dois que se fundam mutuamente naquele, o de oposição e o de razão” (FICHTE, 1984c, p. 63). Sobre os dois primeiros, eles “tornam possível o método sintético em geral; estabelecem e fundam sua forma” (FICHTE,

¹²⁹ Entretanto, segundo Ferrer (2014, p.28) “estas não serão, senão indirectamente, as vias que Fichte tomará perante a dificuldade”. O autor aqui, em nota, explica esta afirmação alegando a tese a Schelling e Hegel. Esta posição poderá ser melhor explicada no segundo capítulo de nossa dissertação.

¹³⁰ “Na sua primeira exposição da WL, os *Fundamentos da Doutrina da Ciência de 1794/1795*, a tese principal é a de que o eu não é idêntico a si, i.e., não é idêntico à sua actividade originária, mas que o deve ser, para ser si mesmo. E isto não deve ser visto como uma confissão de fracasso, mas como um resultado válido da análise da actividade do eu” (FERRER, 2014, p.28).

1984c, p. 63). O primeiro, conforme já apontado, seria incondicionado, *Tathandlung*, lugar daquela atividade de determinação livre. Na medida em que o primeiro princípio se constituía como aquele “em que nada é dito do eu mas sim é deixado vazio o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito” (FICHTE, 1984c, p. 57), o princípio de oposição, enquanto negação ao Eu (não-Eu), seria incondicionado somente enquanto a forma.¹³¹ Frente a um dado material este segundo princípio é, absolutamente, condicionado pelo Eu, pois é válido enquanto tal quando em referência a um outro,¹³² de forma que só pode ser pensado quando se difere e está em oposição a algo previamente estabelecido, isto é, oposto à posição, e assim, à identidade.¹³³

Este segundo princípio revela que há um processo de acirramento conflituoso nos atos do Eu. Nele reside espaço para toda contrariedade e oposição. Entende-se o objeto desta contradição igualando-a a toda realidade física e material das coisas. Estas últimas, observando o princípio de causa e efeito, naturalmente fazem remissão à uma constante necessidade de fundamentação exterior, isto é, à um ato de posição. Deste modo, demonstra-se que toda contrariedade necessita ser contrariedade de algo. No que diz respeito a este algo, que Fichte identifica como Eu, contrariamente, seguindo os passos que a *Doutrina da Ciência* orienta, chegar-se-ia ao primeiro princípio, pois residiria nele a proposição fundamental da qual nada mais poderia ser retirado, mas que, a partir dele, operando o movimento oposto de atividade produtiva, estariam atreladas todas as coisas, tomadas pelo princípio de identidade. Assim sendo, o Eu deveria ser entendido como sujeito representativo somente na medida em que ele faz oposição ou contrapõe algo (não-Eu).¹³⁴ Conforme Fichte explicita, a representação deveria ser explicada internamente como resultado da atividade de autoposição do Eu.

¹³¹ “Não há condicionamento formal, posto que a oposição é um acto incondicionado na sua qualidade própria de negação” (FERRER, 2014, p. 60).

¹³² “O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira ação não tivesse conexão com a consciência da segunda, o segundo pôr não seria um o-por, mas pura e simplesmente um pôr. Somente pela referência a um pôr ele se toma um opor” (FICHTE, 1984c, p. 50).

¹³³ “Mas o não-eu só pode ser posto na medida em que no eu (na consciência idêntica) está posto um eu, a que ele possa ser oposto” (FICHTE, 1984c, p. 53). Este princípio de oposição puramente formal, conforme ressalta Utteich (2007, p. 199) “pode ser considerado o solo para o ponto de partida da crítica de Hegel, no *Escrito sobre a diferença entre os Sistemas de Fichte e Schelling* (1801), à forma sistemática dada por Fichte da razão ontológica. Hegel ressaltará neste texto até que ponto as determinações reflexivas fichtianas são conservadas como dependentes não do autêntico conceito da liberdade (razão), mas ao condicionamento de um conceito da Natureza (Não-Eu), para condição inarredável da realização do sistema no qual o elemento moral aparece enfraquecido, mediante a postulação do primeiro princípio (Eu sou) como postulado, assentado na má-infinitude na cadeia reflexiva”.

¹³⁴ “É encontrado no próprio Eu o fundamento da possibilidade de uma influência do Não-Eu sobre o Eu. O Eu põe-se a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é perfeito em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas também, se deve ser um Eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, ele se abre – por assim dizer – à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio. Ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do Não- Eu; sem a primeira [maneira] não haveria nenhuma

Se o conjunto das proposições terminasse aqui, por exemplo, o sistema não se completaria e deveria assumir a supressão da identidade da consciência diante das contraposições. Como condição de possibilidade do não-Eu, para que ele fosse posto, o Eu necessariamente deveria compartilhar, na sua autoposição, algo de si. Pela ação do Eu seria estabelecida, portanto, uma divisibilidade correlata e, por conseguinte, “eu não é = eu, mas sim eu = não-eu, e não-eu = eu”. Entretanto, no próprio princípio que determina a ação cujo o produto é o não-Eu, isto é, o Eu, unifica-se o Eu e o não-Eu da oposição pelo conceito de divisibilidade. Por isso, o Eu também deve ser o produto de uma atividade originária de algo, a saber, “uma ação do espírito humano = Y, cujo produto é X” (FICHTE, 1984c, p. 83).

Por fim, o sistema fichteano se completava a partir da descoberta do terceiro princípio, que Fichte denomina princípio da razão (*Satz des Grundes*). A função deste princípio se resume pela tarefa inerente de, na identidade de uma consciência, acolher e limitar as contraposições do Eu e não-Eu de modo a não entrarem em conflito permanente. Limitar aqui deve ser entendido como a tarefa da supressão da realidade de ambos, não de modo absoluto, mas apenas em parte, tornando-os divisíveis, de forma que “ao eu é oposto um não-eu, o eu, ao qual se opõe, e o não-eu, que é oposto, são, portanto, postos como divisíveis” (FICHTE, 1984c, p. 54). Nesta relação quantitativa,¹³⁵ aquela contrariedade inerente neste processo de reconhecimento da identidade, era apresentada por Fichte não como contrariedade, no sentido de oposição à consciência, mas como uma determinação no interior dela. Tal contrariedade fazia enxergar aquele movimento de autoposição do Eu, enquanto autodeterminação de si, mas que se constituía também um movimento de determinação pelo não-Eu. Eu e não-Eu se constituíam assim por um movimento duplo de atividade e passividade, por conseguinte, na medida que o Eu é ativo o não-Eu é passivo, e vice-versa. Esta força incisiva do não-Eu, isto é, a contrariedade, não se apresenta como mero fato dispensável para o mecanismo de busca da identidade. Entretanto, a identidade, constituindo-se absolutamente, foi apresentada como pura atividade, como uma “tendência” e um “esforço” de unificação, diante de algo que ao Eu resistia. Como princípio teórico, o Eu se vê em uma necessidade reflexiva constante e, a partir dela, apresenta-se esta pura resistência, como limitação da sua atividade. Adiante, “se o não-eu deve poder pôr em geral algo no eu a condição de possibilidade de uma tal influência alheia

atividade do Eu, que pudesse ser limitada; sem a segunda essa atividade [do Eu] não estaria limitada para o Eu, o Eu não poderia se colocar como limitado. Assim, o Eu, com o Eu, está originariamente em ação recíproca consigo mesmo, e somente através disso torna-se possível uma influência de fora nele” (FICHTE, 1984c, pp. 148-149).

¹³⁵ “Na relação quantitativa, o eu cede parte da sua realidade ao não-eu, para que este o possa por sua vez determinar. O não-eu é, então, a mediação de que o eu necessita para que se possa determinar a si. Na relação qualitativa, pelo contrário, eu e não-eu são postos como distintos, de tal modo que há sempre uma parte da sua realidade que não é transferida a partir do outro” (FERRER, 2014, p. 68).

tem de estar fundada no próprio eu no eu absoluto, antes de toda atuação alheia efetiva” (FICHTE, 1984c, p. 146). Isto indica o fechamento do sistema, demonstrando que a identidade absoluta se fez presente, pois, para que haja a receptividade desta “influência alheia”, “o eu tem de pôr originariamente e pura e simplesmente, em si a possibilidade de que algo atue sobre ele” (FICHTE, 1984c, p. 146). Fichte, por este “dever” (razão prática) que instaura o processo reflexivo (razão teórica), mostrou que “é a faculdade prática que torna possível a teórica” (FICHTE, 1984c, p. 65), pois, dava cabo aquela exigência da razão prática de que “tudo deve concordar com o eu e toda realidade deve estar posta pura e simplesmente pelo eu” (FICHTE, 1984c, p. 142).

Neste movimento cumpria-se a exigência de “haver algo de que se sabe algo [conteúdo] e algo que se sabe sobre desse algo [forma]” (FICHTE, 1984a, p. 16), como exigência programática de toda *Doutrina da Ciência*, a saber, não só que a proposição primordial tenha de ter, conteúdo e forma, mas que elas coincidam enquanto identidade. De certo modo, Fichte cumpria assim uma das promessas deixadas na *Resenha do Aenesidemus*, descobrindo que o princípio da filosofia não pode começar com o ato de representar, mas sim de uma síntese pensável sem o pressuposto de uma tese e de uma antítese extrínseca a ele. A sinteticidade se fazia perceber pelo movimento logicamente descoberto pela *Doutrina da Ciência*, a saber: ao primeiro princípio tético do Eu, da autoposição,¹³⁶ se contrapunha um princípio antitético,¹³⁷ o não-Eu oposto ao Eu, e, daí, sinteticamente, era apresentado um terceiro princípio, o da identidade absoluta.¹³⁸ Um princípio a partir do qual, ao reconstruir todo o processo de reflexão, fosse descoberta a sua completa presença em todos os estágios.

Reinhold acreditou alcançar um princípio analítico e viu seu pretense *Grundsatz* ser objetado pelo ceticismo schulzeano enquanto mero princípio sintético que necessariamente precisava fazer referência a outros princípios que não se originavam nele, como os de distinguir e referir, para subsistir. Fichte apresentou originalmente um princípio sintético da reciprocidade do Eu e não-Eu, descobrindo uma validade real dos princípios de identidade e de oposição (referir e distinguir). A contradição se instaura diante da necessidade da unidade do Eu e a identidade se apresenta ao longo de todo processo como constituinte originária.

¹³⁶ “O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser” (FICHTE, 1984c, p. 47).

¹³⁷ “Ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu” (FICHTE, 1984c, p. 51).

¹³⁸ “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível” (FICHTE, 1984c, p. 55).

CAPÍTULO 2 – IDENTIDADE, ESPECULAÇÃO E REFLEXÃO NOS ANOS INICIAIS DE HEGEL EM JENA.

Mas o temporal e o empírico e a privação são reconhecidos como um em-si absoluto; é como se aquele que vê apenas os pés de uma obra de arte, quando é ocultado aos seus olhos a obra inteira, se queixasse de que ele é privado da privação, de que é tornado incompleto pela incompletude.

G.W.F. Hegel
*Fé e Saber*¹³⁹

A investigação acerca do progresso filosófico de Hegel em Jena ainda é permeada por dificuldades históricas e teóricas pouco comuns à historiografia do período posterior à *Fenomenologia do Espírito*. Como se sabe, durante muitos anos a pesquisa sobre Hegel limitou-se a tríade composta pela *Fenomenologia*, a *Ciência da Lógica* e pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Apesar dos avanços filológicos, ainda perdura a necessidade de uma definição mais precisa sobre o primeiro sistema de Hegel em Jena. Pode-se destacar dois fatores que explicam essa situação: primeiro, a recepção tardia dos materiais produzidos em Jena, com quase cem anos de atraso, e, por outro lado, possivelmente, os interesses pouco produtivos por detrás dos pontos de vista acerca de tal período. Haveria sido desta forma com Rosenkantz, que tratou os escritos pré-fenomenológicos como produções experimentais, e com Haym, que instrumentalizava a leitura hegeliana para alcançar objetivos próprios. Foi somente no início do séc. XX, com as contribuições de Dilthey, que, na pesquisa sobre o período de juventude de Hegel, até 1800, alcançou-se uma investigação genético-crítica, levando em consideração as condições históricas e referências teóricas do pensamento hegeliano. Isto porque os impactos da contribuição de Dilthey não se limitaram às publicações de Nohl, que se referiam exatamente ao período de Frankfurt, mas influenciaram também a pesquisa acerca do período de Jena, com destaque para as produções de Hans Ehrenberg e Herbert Link, Lasson e Hoffmeister.¹⁴⁰ Este novo conteúdo foi utilizado como fonte por autores como Rosenzweig e Lukács, que representaram por décadas as principais referências da pesquisa de tal período.

Apesar das contribuições atuais de autores como Heinz Kimmerle, Klaus Düsing, Dieter Henrich, Rolf Horstmann, etc, desvendar as origens do arsenal conceitual hegeliano em tal período não é tarefa fácil. Conforme estes autores indicam, e se evidencia a partir de relatos específicos, a reorientação arrolada a partir de 1801, quando Hegel se instala em Jena, é fruto

¹³⁹ (2009, p. 33).

¹⁴⁰ Mais especificamente, a contribuição de Nohl ficou marcada pelos *Theologischen Jugendschriften* (1907), Hans Ehrenberg e Herbert Link por *Hegels erstes System* (1915), Lasson pelos *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (1913), e Hoffmeister por *Jenenser Realphilosophien* (1932).

de um rico amadurecimento filosófico. Diferentemente do período de Frankfurt, em Jena tudo parece mais secular, onde, graças a crescente influência de um Spinoza filtrado pelo pensamento de Hölderlin, a natureza propriamente filosófica do pensamento hegeliano veio à luz. Neste contexto, um outro personagem demanda menção. A aproximação entre Schelling e Hegel, culminada na parceria editorial do *Kritisches Journal der Philosophie*, revelava, a partir de suas publicações, um compartilhamento no que diz respeito a algumas de suas posições filosóficas.¹⁴¹ Tal compartilhamento versa especificamente sobre uma proposição em geral. Para ambos, naquele momento, “a essência do conhecimento consiste na identidade do universal e do particular, ou do que é postulado na forma de pensamento e de ser” (HEGEL, 2000, pp. 339-340). Mais especificamente, trata-se de uma unificação essencial entre o infinito e a finitude, entre subjetividade e objetividade.

De acordo com o princípio da identidade que Hegel apresenta, a razão, pela supressão das oposições, unificaria os opostos, subsistindo suas partes não mais como oposição, mas como unificação no absoluto enquanto identidade.¹⁴² Assim, diferentemente do sistema da filosofia da reflexão que, como pretendemos mostrar, se apresentou em Kant e Fichte, a filosofia da identidade entendia a verdadeira intuição não como intuição empírica, isto é, receptáculo do conteúdo da sensibilidade, mas como uma atividade pura da identidade essencial entre inteligência e natureza, ideal e real, enquanto intuição intelectual, ou, segundo Hegel, enquanto intuição transcendental. A razão assim seria entendida como aquilo que “põe imediatamente ambos [ideia e ser] com a absolutidade, e a absolutidade da razão não é senão a identidade de ambos” (HEGEL, 2003, p. 56).

A essência desta forma de filosofia, compartilhada mutuamente por Schelling e Hegel, desponta trazendo uma ambígua relação sobre o que diz respeito àquele ambiente filosófico. De um modo, é parte de um projeto ulterior, começado com Kant e desenvolvido por Fichte, que busca encontrar mais plenamente um conhecimento universal apoiado diante das diretrizes internas ao próprio funcionamento da subjetividade. De outra maneira, apoia a superação deste processo, descobrindo, como condição de possibilidade do conhecimento verdadeiro, uma fonte não subjetiva, isto é, um contexto que não se origina da subjetividade, mas também não subsiste

¹⁴¹ Sobre os escritos que comportam esta fase do pensamento hegeliano podemos apontar prioritariamente o escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* de 1801, próprio artigo *Sobre a Relação do ceticismo com a filosofia* de 1802, e *Fé e saber*, também de 1802. Dentre os escritos de Schelling identificamos em uma perspectiva a *Exposição do meu sistema filosófico* de 1801, *Bruno, ou sobre o princípio divino e natural das coisas*, diálogo de 1802, e *Exposições ulteriores do meu sistema de filosofia*, também de 1802.

¹⁴² “A razão aniquila-os a ambos ao unificá-los; pois eles são apenas na medida em que não são unificados. Nesta unificação, subsistem ambos simultaneamente, pois o oposto e, por conseguinte, limitado é, com isto, relacionado com o absoluto. Mas o oposto não permanece por si; mas apenas na medida em que é posto no absoluto, quer dizer, como identidade” (HEGEL, 2003, p. 42).

fora dela. Por isso, se torna necessário, antes de tudo, uma análise pormenorizada do tratamento hegeliano a respeito desta ambígua relação para com Kant e Fichte, identificando os pontos críticos e de convergência.

Outra distinção que aqui merece espaço é a que diz respeito às filosofias de Hegel e Schelling. Apesar da colaboração teórica, e, aparentemente, da ideia compartilhada de projeto filosófico, uma investigação apurada é capaz de encontrar já nos primeiros textos de Jena a diferença básica que se torna explícita a partir de 1807. Pode-se dizer que Schelling e Hegel eram adversários dentro mesmo projeto filosófico, onde, cada um, à sua maneira, buscava uma resolução mais convincente de sistema. Contudo, a notável diferença de prestígio entre eles pesava a balança para o flanco schellinguiano. Por isso, os primeiros interlocutores daquele sistema lidavam como se Hegel fosse um mero discípulo da doutrina de Schelling, fato este definitivamente os impedia de localizar a essência da diferença entre ambos.¹⁴³

2.1. A *Differenzschrift* e a assunção do idealismo especulativo: Kant e Fichte como expoentes da reflexão

No início do século XIX as mudanças empreendidas nos pensamentos de Schelling e Hegel, encaradas como a primeira suspensão radical a respeito do modelo operado pela filosofia fichteana, produziu naquele cenário filosófico aquilo que Klaus Düsing (2013, p. 144, tradução nossa) chamou de “ponto decisivo no desenvolvimento do idealismo alemão”. Pode-se dizer que até 1801 ambos os autores compartilhavam a ideia de uma “teologia filosófica negativa”, ou melhor, aceitavam um absoluto existente como base para a relação entre natureza e espírito, contudo, irreconhecível racionalmente. Na contramão desta disposição negativa, em Jena, um novo idealismo ganharia contornos. Diferentemente do idealismo que Fichte apresentou, a nova concepção utilizava-se do próprio absoluto especulativamente para justificar seu empreendimento. Resumidamente, partia-se de um “Absoluto ou Deus universalmente reconhecível através da razão” (DÜSING, 2013, p. 144, tradução nossa).

A maioria dos pesquisadores entendem o período de Hegel em Frankfurt como um estágio de rica maturação, que trouxe um novo modelo às concepções do filósofo. Por meio da gênese teórica realizada por Henrich, descobriu-se que a filosofia hegeliana anterior a 1801 deve ser entendida à luz do contato de Hegel com a filosofia da unificação

¹⁴³ Conforme desenvolveremos melhor no terceiro capítulo, Schulze foi um dos críticos de tal sistema que não distinguiu as produções de Hegel das de Schelling, concebendo-as como de mesma natureza. O sistema de Schelling, por ser mais amplamente conhecido, foi tomado unilateralmente e duramente criticado por Schulze. Cabe-nos investigar se atingiria também o sistema de Hegel.

(*Vereinigungsphilosophie*) de Hölderlin.¹⁴⁴ A relação com antigo amigo de Tübingen se tornou profícua graças à profunda nova concepção deste, que desenvolvia uma filosofia que propunha uma reconciliação entre os avanços da filosofia de Fichte e os princípios do panteísmo spinozano.¹⁴⁵

É fato notório que as discussões arroladas na chamada *Querela do Panteísmo*, iniciada com o ataque de Jacobi ao spinozismo de Lessing, marcara positivamente a formação filosófica de Hölderlin, Schelling e Hegel.¹⁴⁶ Em Schelling, o germe do spinozismo desde cedo aflorou.¹⁴⁷ Ele havia indicado já em 1795, no prefácio de *Do Eu como princípio da filosofia*, que esperava poder “apresentar uma contrapartida à Ética de Espinosa” (SCHELLING, 2004, p. 67). Contudo, de início, o fervor do spinozismo afetara menos o jovem Hegel do que seus dois amigos. Como aponta Beckenkamp (2004b, p. 23) em detrimento da doutrina spinozista “Hegel parece inicialmente ter seguido mais de perto a posição teísta de Kant”, de modo que sua dedicação filosófica estava voltada, mais prontamente, para os problemas da filosofia prática kantiana, de modo mais específico, para a questão da religião positiva em meio a uma ética que dispensava seus esforços. Entretanto, “foi a convivência com Hölderlin em Frankfurt (1797-1800) que levou Hegel a superar sua posição kantiana e a pleitear uma filosofia que atuasse no sentido de reconciliar natureza e espírito, sensibilidade e razão” (BECKENKAMP, 2004b, p. 25). Mas se a aproximação com Hölderlin permitiu a Hegel distanciar-se da visão teísta kantiana, pode-se dizer que a filosofia, sob a ótica hegeliana, ainda padecia das restrições que Kant havia apresentado. Hegel, basicamente, concebia a filosofia como instrumento da reflexão operada pela cognição do entendimento. Digamos que o idealismo especulativo propriamente dito ainda não havia sido apresentado em seu pensamento.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Cf. Henrich, 1990, p. 12.

¹⁴⁵ “Em Hölderlin, a ideia do *hen kai pan* leva a uma superação da filosofia de Fichte, na medida em que essa é interpretada no sentido do monismo espinosano. Assim, referindo-se a Fichte, Hölderlin pondera em uma carta a Hegel de 1795: ‘Seu Eu absoluto (= substância de Espinosa) contém toda realidade, ele é tudo e fora dele não há nada. Não há, portanto, para este Eu absoluto nenhum objeto, pois, do contrário, não estaria nele toda realidade; mas uma consciência sem objeto não é pensável, e, se eu mesmo sou este objeto, então eu sou como tal necessariamente limitado, mesmo que fosse só no tempo, portanto não [sou] absoluto. Por conseguinte, não é pensável no Eu absoluto nenhuma consciência, como Eu absoluto eu não tenho consciência, e, na medida em que não tenho consciência, nesta medida eu não sou nada (para mim), portanto o Eu absoluto é (para mim) nada’” (BECKENKAMP, 2004b, p. 22).

¹⁴⁶ “Hegel, Hölderlin e outros amigos estudaram, conjuntamente, as *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi (e outras obras), provavelmente em 1790. Tanto quanto sabemos, isso foi quando começou o fascínio de Hegel com Spinoza e quando Hölderlin adotou, como seu “símbolo”, o *hen kai pan* (Um e todos) do reportado spinozismo de Lessing” (HARRIS, 2004, p. 41).

¹⁴⁷ Em carta a Hegel, de janeiro de 1795, percebe-se a tentativa de Schelling de reconciliação do progresso que a filosofia de Fichte havia trazido, com suas leituras de Spinoza: “Entretanto, tornei-me espinosista! [...] Para Espinosa, o mundo (o objeto puro e simples, em oposição ao sujeito) era tudo; para mim, é o eu” (SCHELLING, apud BECKENKAMP, 2004b, p. 23).

¹⁴⁸ Acerca da concepção sistemática no final do período de Hegel em Frankfurt Cf. Beckenkamp, 2009, pp. 177-190.

Amadurecido pelo contato com a filosofia de Hölderlin, reagindo à penetração do panteísmo na filosofia alemã, tratava-se de conceber o absoluto não oposto a finitude, caso contrário ele seria unilateral e, então, finito, mas sim contendo em si as oposições naturais da vida finita. A respeito desta unificação, que requeria a inclusão da reflexão, isto é, a oposição inerente à finitude, era a filosofia inacessível, ou seja, incompreensível para a cognição racional.¹⁴⁹ No lugar da filosofia, tinha-se acesso a essa dimensão pela religião, pela fé e pelo sentimento de pertencimento à vida infinita. Por meio da religião, o sujeito finito, com todas as limitações características, poderia ascender ao infinito unindo-se com ele. Na religião, a vida finita, única esfera possível para o ponto de vista filosófico, se reconciliaria com a sua contraparte infinita. Nela, “encontra-se o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma divindade é sujeito e objeto ao mesmo tempo, não se pode dela dizer que ela é sujeito em oposição a objetos ou que tem objetos” (HEGEL, p. 376, 1797, apud BECKENKAMP, 2004b, p. 25). Neste estágio do desenvolvimento hegeliano, o projeto filosófico-teológico pretendia apresentar a ideia da divindade de Jesus enquanto *Gestalt* do individual, tendo em vista a tentativa de reconciliação entre doutrina joanina do *Logos* com a do *Hen kai pan*, concebida por Spinoza e desenvolvida à luz do romantismo por Hölderlin.

No entanto, na famosa carta a Schelling de 2 de novembro de 1800, Hegel comunica a seu correspondente que, às vésperas de se transferir para Jena, seu pensamento havia sido “promovido à ciência” e, assim, que “o ideal juvenil teve que assumir a forma de reflexão, tornando-se um sistema” (HEGEL, 1978, p. 433). Segundo Düsing, o ideal que Hegel menciona, mas não detalha, é provavelmente a ideia do “reino de Deus”, isto é, em que todos os indivíduos são perpassados pelo infinito, dando a forma daquilo que Hegel queria dizer quando se referia à vida infinita.¹⁵⁰ Sobre o conceito de vida infinita ele pensa uma estrutura relacional dinâmica que somente pode ser entendida suficientemente pela ideia de o simples ser da substância. A partir de então, como foi desenvolvido no *Fragmento de Sistema*, datado de 1800, o conceito de vida infinita deveria ser entendido dialeticamente a partir da máxima da “ligação da ligação da não-ligação”. Diferentemente de sua concepção precoce em Frankfurt, agora o alcance desse ideal se dá por meio de “um desdobramento conceitual e de acordo com as formas lógicas de reflexão. Isso só pode ser alcançado a partir de uma nova concepção da

¹⁴⁹ “Uma espécie da contraposição é a pluralidade de vivos; os vivos têm de ser considerados como organizações; a pluralidade da vida é contraposta, uma parte desta pluralidade (e esta parte é ela mesma uma pluralidade infinita, porque está viva) é considerada meramente em relação, tendo seu ser apenas como união, - a outra parte (também uma pluralidade infinita) é considerada apenas em contraposição, tendo seu ser apenas pela separação daquela parte, e assim aquela parte também é determinada como tendo seu ser apenas pela separação desta [parte]” (HEGEL, 2004, p. 275).

¹⁵⁰ Cf. Düsing, 2013, p. 147.

metafísica” (DÜSING, 2013, p. 147, tradução nossa). Düsing também aponta a presença de uma declaração velada de um novo método em Hegel no escrito *Die Positivität der christlichen Religion* de 1800. Nele, Hegel assinala que toda discussão acerca da natureza divina e humana deveria “ser conduzida por conceitos e no final teria que converter-se num tratado [metafísico] da relação entre o finito e o infinito” (HEGEL, 1978, p. 426, tradução nossa).¹⁵¹ Deste modo, é possível notar que, naquele momento, em Hegel, já se apresentava um certo vislumbre por “uma transformação verdadeira, uma superação do idealismo primitivo, o que necessariamente o leva à metafísica absoluta” (DÜSING, 2013, p. 148, tradução nossa).

Essa ideia, por si só, seria suficiente para, ao menos, lançar dúvidas sobre a concepção de um Hegel em 1800 ainda ingênuo a respeito do sistema que seria desenvolvido posteriormente em Jena. Além disso, contrariamente à concepção de que Hegel, a partir de 1800, havia conformado sua filosofia ao desenvolvimento do pensamento de Schelling, apresentam-se relatos de um sistema em desenvolvimento desde o período tardio de Frankfurt. Poder-se-ia argumentar que os aspectos que na filosofia de Hegel motivam a transição da esfera prática da vida finita para a infinita já haviam sido apresentados antes por Schelling, em 1796, nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo*,¹⁵² uma vez que ali a referência ao spinozismo tem significado apenas pelo ponto de vista da necessidade prática que acometia todos os indivíduos. No entanto, conforme indica Düsing (2013, p. 149, tradução nossa) “para Hegel, a elevação do espírito finito ao espírito infinito na abordagem de Frankfurt é puramente religiosa e é baseada na filosofia da unificação”. Isto indica que, por mais que os temas tratados convergissem, os métodos, instrumentos e seus desenvolvimentos eram completamente distintos.

É fato que, desde cedo, Hegel já havia criticado toda forma de universalidade abstrata do conceito em detrimento de suas contrapartes, ou melhor, toda forma de submissão do particular ao universal. Segundo Beckenkamp (2009, p. 179), foi esse tipo de crítica que Hegel em Frankfurt havia desferido contra a filosofia moral kantiana e seu conceito de dever que exigia uma união prática, entre o conceito e a realidade, não direcionada à harmonia entre as contrapartes, mas que se apresentava “em última instância, como um novo momento de contraposição”. A busca kantiana pela liberdade falhava em sua raiz, pois, de acordo com o ideal projetado, o sujeito, em suas relações, ao mesmo tempo em que não deveria confrontar o seu objeto de interação deveria destruí-lo. Mais basicamente, para Hegel, a necessidade imposta

¹⁵¹ Düsing (2013, p. 148) cita o trecho no original em alemão. Por motivos desconhecidos, o tradutor da edição que utilizamos retirou o adjetivo *metaphysische* do substantivo *Betrachtung*.

¹⁵² Texto esse que se apresenta em forma epistolar, podendo-se supor que o destinatário era o próprio Hegel.

à subjetividade, de suprimir e dominar a objetividade, como requisito para sua sobrelevação, indicava nada mais que uma dependência constante da referência a um objeto correspondente.¹⁵³

A reorientação realizada nos anos finais de Frankfurt, da necessidade de desenvolvimento de uma metafísica, de união de sujeito e objeto, unida da crítica da subjetividade moral kantiana que, em seu modo de ver, representava nada mais que o ponto de vista unilateral, desagregadora da harmonia inerente às inter-relações da vida prática, foi o ariete do desenvolvimento de uma filosofia especulativa, de motivações spinozistas, com base no absoluto. Isto se deu, pois, a filosofia kantiana, segundo Hegel, também falhara em entender a existência de “Deus como um postulado da razão prática, isto é, ‘ser’ como ‘dever ser’ ou ‘crer’. (...) isto supõe por um lado um ser mais alto, que está *ex definitione* além de todas as distinções e, portanto, também o de ser e dever ser, mas por outra parte este princípio se entende somente como algo desejado, crido e, assim, limitado” (BONDELI, 2004, pp.30-31, tradução nossa).¹⁵⁴ O próximo passo marcaria, então, não somente o abandono da tentativa de estabelecimento de uma concepção antidualista da relação sujeito e objeto com base na teoria kantiana da razão prática, mas sim, como já mencionado, o estabelecimento sistemático de uma metafísica da substância que contemplaria a unidade entre essência e existência, conceito e ser, isto é, pares de determinações opostas. A restrição à filosofia kantiana dava lugar então a uma abordagem propositiva onde a “verdadeira relação da especulação” era “a relação substancial” (HEGEL, 2003, p. 59). Entretanto, como deverá se explicitar adiante, a partir da referência à *Dedução Transcendental*, “o dualismo da experiência dá lugar ao monismo do sistema, e ironicamente ambos os movimentos são atribuídos a Kant” (COELHO, 2014, p. 169). Desta maneira, conforme Horstmann destaca, a pergunta que deve marcar a orientação sobre a atuação hegeliana a partir de então é sobre como Hegel compatibiliza sua filosofia com o objetivo autoimposto de “superar a unilateralidade conceitual das normas tradicionais da racionalidade, que a seu juízo impedem a construção de uma visão uniforme do mundo” (HORSTMANN, 2003, p. 95, tradução nossa).

¹⁵³ “No decorrer dos anos de Frankfurt, Hegel não apenas chegou à conclusão de que o conceito de moralidade de Kant era uma expressão de subjetividade unilateral. Ele era evidentemente da opinião de que certas definições kantianas do conceito de moralidade eram inconsistentes. A ideia de uma liberdade moral na lei moral contradiz-se, já que esta, de fato, é ao mesmo tempo uma lei de dominação, uma lei na qual a sensibilidade é subjugada, e o ‘amor’ é ‘oferecido’ como dever; do mesmo modo, a ideia geral de liberdade moral se contradiz, especialmente porque deve ser entendida, por um lado, como uma intelecção racional e, por outro, como uma lei, um mandamento e, portanto, como uma obrigação” (BONDELI, 2004, p. 30, tradução nossa).

¹⁵⁴ “O postulado de Deus de Kant foi finalmente percebido como pensamento que se destrói com a própria contradição e exige uma forma mais elevada de pensar o Absoluto. E essa forma superior foi descoberta em um novo spinozismo” (BONDELI, 2004, p. 31, tradução nossa).

Por mais que os frutos de Frankfurt constituíssem muito das novas proposições, pode-se dizer que é no período de Jena que se percebe mais efetivamente a construção do típico arsenal filosófico hegeliano. Exemplo disso pode ser visto no mais impactante texto produzido ali em 1801. O escrito intitulado chamado *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* anuncia o abandono da teologia negativa que marcava seu pensamento em Frankfurt, ou seja, daquela restrição à filosofia como mera cognição da reflexão. Agora, a orientação de Hegel, conforme já apontamos, deve ser encarada à luz do princípio denominado especulativo¹⁵⁵, que consistia em uma visão unificada do mundo, de modo que partia da pura identidade entre sujeito e do objeto. Neste princípio, coincidia absolutamente tanto uma visão ontológica, quando Hegel assume a ideia da realidade como uma “totalidade vivente”, quanto uma visão epistemológica, manifestada na ideia da identidade do sujeito e do objeto, sobre a qual aquela unidade ontológica sujeito-objeto deve ser conhecida. Assim sendo, o projeto que Hegel enunciava como especulativo partia, ontologicamente, desta identidade de sujeito e objeto tomada como a realidade única, “uma unidade que Hegel às vezes, em sua terminologia, simplesmente chama ‘sujeito-objeto’, às vezes de ‘o absoluto’ e às vezes como ‘razão’” (HORSTMANN, 2003, p. 96, tradução nossa).¹⁵⁶

As primeiras assertivas da conhecida *Differenzschrift*, publicada por Hegel em 1801, no *Jornal Crítico de Filosofia*, revista de Jena na qual ele dividia direção com Schelling, revelavam prontamente as ambições filosóficas que fizeram o jovem Hegel abandonar seu trabalho de preceptor em Frankfurt e se instalar na efervescente Jena. Naquele momento, de modo geral, a obra ganhou destaque por seu posicionamento incisivo acerca de três grandes discussões que circundavam tal ambiente filosófico. As duas primeiras destinavam atenção para as condições e pressupostos em que estavam verdadeiramente fundamentadas, de um lado, as filosofias de Kant e Fichte, e de outro, as produções teóricas de Reinhold e Bardili, em grande destaque naquele tempo. A terceira grande discussão em que Hegel categoricamente se posicionava era sobre o real valor da então recente filosofia de Schelling.

O gênero da obra, de certa maneira, ao pôr em voga a validade de uma série de discussões que estavam presentes naquele cenário, poderia ser enquadrado como um texto comum de crítica filosófica. Entretanto, pelo modo como se ocupava com as variadas posições

¹⁵⁵ Cf. Hegel, 2003, pp. 30-31.

¹⁵⁶ “Hegel utiliza estes três termos, em grande parte sinônimos, quando se trata da interpretação ontológica do princípio da especulação: ‘sujeito-objeto’, ‘o absoluto’ e ‘razão’ são termos que simplesmente pretendem caracterizar a totalidade da realidade, seja como unidade diferenciada (‘sujeito-objeto’), como um todo (‘o absoluto’), ou realidade aparente (no sentido de presente objetivamente) (‘razão’)” (HORSTMANN, 2003, p. 96, tradução nossa).

filosóficas que se dispôs a tratar, revelou intimamente a sua natureza projetiva. Certamente, quem lera aquele texto de forma alguma pôde ter pensado que seus argumentos se esgotavam na maneira em que ali estavam expostos. A natureza categórica dos argumentos de Hegel, além de pôr em xeque as principais bases de conhecidas escolas de filosofia, se apresentava ao público como uma nova forma de concepção filosófica sobre as variadas manifestações da vida cultural, concebendo, assim, a filosofia no interior das exigências históricas do espírito humano.

Aquele texto fazia parte do projeto filosófico que estava sendo delineado por Hegel já havia algum tempo. As cartas trocadas com Schelling, datadas desde 1795, revelavam desde já o desejo de Hegel de trabalhar em um projeto crítico de filosofia. Esse desejo, agora realizado com a estreia em Jena, estaria voltado para a tentativa de aprimoramento dos desdobramentos teóricos do idealismo pós-kantiano. Notoriamente, a *Differenzschrift* reconhecia os avanços alcançados pelas filosofias de Fichte e Schelling em descobrir, a partir do espírito da filosofia kantiana, a verdadeira face da natureza especulativa que deveria reger todas as proposições em filosofia.¹⁵⁷ De modo mais específico, elas partiam da descoberta do princípio da unidade entre ser e pensar, com suporte nas bases deixadas por Kant em sua *Dedução Transcendental das Categorias*, presente na *Crítica da Razão Pura*.¹⁵⁸ De todo modo, analisando o desenvolvimento posterior do percurso filosófico hegeliano, percebe-se que sua dedicação partia da necessidade de estabelecimento de um programa que transformasse profundamente o panorama filosófico e cultural da Alemanha. Essa intenção se manifestava de forma direta no modo com que estavam dispostas suas principais proposições. Como aponta Jaeschke, o interesse de Hegel é a questão do conceito de sistema e de sistema de filosofia em sua amplitude.¹⁵⁹

Conforme afirma Morujão (2003, p. 7), “raramente na história da filosofia se terá visto entrada em cena mais retumbante”. Em um ambiente de acaloradas disputas, Hegel precisava, de alguma forma, se afirmar em meio àquela efervescência. E assim, com a publicação da *Differenzschrift*, não poderia ter sido mais exitoso. Ao questionar a tese reinholdiana que

¹⁵⁷ “A filosofia kantiana precisou que seu espírito fosse separado da sua letra e que o puro princípio especulativo fosse destacado do restante, que pertencia à reflexão raciocinante ou podia ser utilizado a favor dela. No princípio da dedução das categorias esta filosofia é autêntico idealismo, e este princípio é o que Fichte extraiu em forma mais pura e rigorosa e a que chamou espírito da filosofia de Kant” (HEGEL, 2003, p. 29).

¹⁵⁸ “Por este ‘eu’, ou ‘ele’, ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, em um círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio” (KANT, 2013, p. 330; CRP, B 404).

¹⁵⁹ Cf. Jaeschke, 2016, p. 102.

afirmava a identidade essencial entre as filosofias de Fichte e Schelling, Hegel adentrara no centro de uma antiga e polêmica discussão em filosofia. Esta dizia respeito sobre a confluência entre as filosofias de Schelling e Fichte. Pode-se dizer que a relação entre os dois filósofos era um tanto quanto conturbada. Apesar da posição hegeliana, Morujão afirma que Schelling ainda procurava um acordo com Fichte.¹⁶⁰ Isto ficaria claramente manifesto na *Darstellung meines Systems der Philosophie*,¹⁶¹ de 1801, e também em *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, datado de 1802.

No momento em que Hegel escreve e publica seu texto, a obra de referência do sistema schellinguiano ainda era o *Sistema do Idealismo Transcendental*, de 1800. Sabe-se que tal obra foi aquela em que Schelling abandonou a ideia de expor sua filosofia da natureza e sua filosofia transcendental separadamente. A nova exposição de algum modo amenizava as divergências teóricas entre Schelling e Fichte, tendo em vista que a grande revolução causada pela filosofia da natureza schellinguiana, trazida à luz em 1797, foi ter abandonado a ideia da natureza enquanto não-Eu, isto é, atividade pura da autoposição do Eu descoberto por Fichte.¹⁶² Schelling afirmava a ideia de uma inteligência na natureza que, assim, garantiria a ela uma dinamicidade configuradora de si mesma. De toda forma, o *Sistema do Idealismo Transcendental* impediu que “um caminho divergente se tornasse uma ruptura declarada” (MORUJÃO, 2003, p. 11). Com isso, Hegel, sem dúvida alguma, foi responsável pelo acirramento do distanciamento teórico entre Fichte e Schelling.

Dado este fato, não é difícil perceber porque a *Differenzschrift* causara grande impacto no interior daquelas discussões. Seu autor pôde, assim, dotado de um considerável prestígio, ser reconhecido e, mais facilmente, foram abertas as portas da Universidade de Jena, sendo, então, introduzido naquele grande círculo.

As maiores críticas ao estatuto da natureza no sistema fichteano haviam sido desferidas pelo próprio Schelling, ainda em 1797, nas suas *Ideias para uma filosofia da natureza*.¹⁶³

¹⁶⁰ Cf. Morujão, 2003, p. 11.

¹⁶¹ “Eu especialmente espero que o leitor resolva provisoriamente considerar o sistema de Fichte e minha apresentação de forma independente, uma vez que somente por meio do desenvolvimento adicional pode parecer se e até que ponto os dois estão de acordo e concordaram. Digo provisoriamente, uma vez que penso que é impossível que não possamos chegar a acordo, mesmo que agora, pelo menos na minha opinião, este ponto não tenha sido alcançado(...). Eu acho que Fichte até agora conseguiu apenas os resultados mais gerais” (SCHELLING, 2001a, p. 346, tradução nossa).

¹⁶² Segundo Beiser (2008, p. 501), a filosofia da natureza de Schelling se instaura provocando uma dupla polêmica para com o Fichte. Em primeiro lugar, o realismo transcendental, isto é, a tese de que a natureza existe independentemente de toda a consciência, mesmo a do sujeito transcendental; segundo, o naturalismo transcendental, ou melhor, a doutrina de que tudo é explicável de acordo com as leis da natureza, incluindo a racionalidade do sujeito transcendental.

¹⁶³ “A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer novamente valer a forma universal da subjectividade-objectividade como o Uno e o Todo da filosofia, quanto mais se desenvolveu mais pareceu limitar, outra vez,

Diferentemente de Schelling, as preocupações de Hegel não estavam voltadas propriamente para o desenvolvimento imediato de uma filosofia da natureza. Schelling já havia demonstrado, em 1800, no *Sistema do idealismo transcendental*, a dificuldade de se explicar ambos os lados, filosofia transcendental e filosofia da natureza, de modo separado. Em filosofia, além de melhor esclarecer o que para ele seria uma deturpação da real relação entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, trazido à tona por Reinhold, Hegel tinha essencialmente a pretensão de assinalar os males e perigos do caminho pelo qual a filosofia herdeira do idealismo crítico havia enveredado.

Hegel assinala que o diagnóstico de seu tempo não estava entre os melhores. A força da oposição absoluta impedia a unificação, bem como a realização, na história, da busca de uma identidade originária. Se Schelling, na *Darstellung*, havia se posicionado contra a tentativa da busca pelo conhecimento derivado dos atos reflexivos, Hegel, na *Differenzschrift*, põe na conta deste tipo de saber a oposição absoluta que se enraizava na cultura. O que Schelling realizou no âmbito especulativo, Hegel teve o trabalho de demonstrar aplicado a realidade objetiva. A atividade reflexiva, ao passo que buscava a sua autonomia, ou, como dizia Kant, maioridade, germinava um absoluto isolamento do absoluto. Assim, “na cultura, aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo autônomo” (HEGEL, 2003, p. 37).

Uma filosofia como a de Kant, que pretendia consumir o espírito da *Aufklärung* a partir de uma elevação da razão, e assim dos sujeitos em sua autodeterminação, não poderia, aos olhos de Hegel, ter alcançado maior insucesso.¹⁶⁴ A razão, ao final do tribunal que ela mesma instaurou, e do qual era ré, teve que se satisfazer com a censura autoimposta. Tal censura foi o que Hegel percebeu cristalizado na cultura. O caráter negativo da *Crítica da Razão Pura* de Kant¹⁶⁵, aos olhos de Hegel, foi estendido e teve seu espírito manifesto em todas as filosofias da reflexão. Partindo de tal manifestar, a essência de tais filosofias só se realizaria em contraponto com a especulação que, como atividade da razão, é onde o absoluto se fundamenta.

aquela mesma identidade como uma particularidade da consciência subjectiva, considerando-a, absolutamente e em si, como objecto de uma tarefa infinita, de uma exigência absoluta, e, deste modo, depois de extrair da especulação toda a substância, abandonando-a como debulho vazio e, em contrapartida, tal como a doutrina kantiana, ligando a absolutidade por meio da ação e da crença, de novo, à subjectividade mais profunda (SCHELLING, 2001c, p. 145).

¹⁶⁴ Para o autor da *Crítica da Razão Pura*, o estado degradante no qual a razão chegou após os resultados de sua investigação é evidente: “É humilhante para a razão humana, que, no seu uso puro, não chegue à conclusão alguma e necessite mesmo de uma disciplina para reprimir os excessos e impedir as ilusões que daí lhe resultam” (KANT, 2013, p. 633; CRP, B 823).

¹⁶⁵ “Mas onde nem a intuição empírica nem a intuição pura mantêm a razão em um caminho bem visível, a saber, no seu uso transcendental, em que procede por simples conceitos, torna-se tão necessária uma disciplina, que reprima a sua tendência a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível e a mantenha longe de todo o excesso e de todo o erro, que toda a filosofia da razão pura não tem outro objetivo a não ser esta utilidade negativa” (KANT, 2013, p. 578; CRP, B 739).

Seus representantes, na medida que pretenderam realizar o projeto emancipador da *Aufklärung*, captaram apenas o seu lado negativo. Essa negação se tornou absoluta quando foi fixada apenas na finitude de seu saber. O absoluto, então, foi tomado como um mero “além”, incognoscível, e altamente perigoso para a própria razão humana. E assim ela se prende na tentativa de uma justificação coisificadora daquilo que, para Hegel, só poderia ser compreendido a partir do ponto de vista da especulação. Por isso, “o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam sua relação viva e ação recíproca e ganharam autonomia” (HEGEL, 2003, p. 38).

O apego kantiano aos limites do conhecimento foi, sem dúvida, derivado da restrição anteriormente apontada pelo ceticismo de David Hume. Quando acusou o caráter meramente psicológico de toda inferência causal, trouxe à tona uma desconfiança generalizada na capacidade do conhecimento humano. O filósofo britânico especificou que da observância de dois acontecimentos sequenciais e regulares não se origina um caráter de necessidade. Toda suposição causal não poderia ser legitimada, nem empiricamente, nem de forma lógica. No entanto, aos olhos de Hegel, o despertar do sono dogmático de Kant¹⁶⁶ aprofundou um amorfismo na filosofia. Na manifestação de seus princípios, a filosofia kantiana possuía a certeza da finitude de seu saber, mas ansiava, ao mesmo tempo, pela descoberta do incondicionado no coração do conhecimento humano. Esta característica faz jus aos desdobramentos da resposta de Kant a pergunta: *Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

Kant partia do princípio de que o conceito de causa era um tipo de pensamento que possuímos *a priori*, cujo uso perpassa pela experiência. Sendo assim, mantém a ideia de estruturas *a priori*, mas tais são estruturas do conhecimento, representadas pelo que chama de juízos. Com isso, para que pudessem ser considerados científicos, ou seja, válidos, deveriam ser necessários, universais e verdadeiros. Para resolver o problema apontado por Hume seria preciso, no caso, determinar a possibilidade de conhecimentos extensivos, em sua origem *a priori*, os únicos verdadeiramente necessários em sua natureza. Tratava-se de investigar a possibilidade de fundamentação de um juízo pautado *a priori* no puro entendimento, sem a recurso a intuição sensível. Entretanto, disso resultou que “princípios sintéticos a partir de simples conceitos sem intuição eram impossíveis, mais ainda, só podiam ter lugar em relação à intuição que era sensível” (KANT, 1986, p. 55; CRPr, A 73).

¹⁶⁶ Cf. Kant, 1988, p. 17.

Em tal direção, os desdobramentos da investigação kantiana a levaram a uma negação da autofundamentação racional e, assim, da autonomia do pensamento conceitual. Sua explicação acerca das possibilidades dos juízos sempre recorria ao recurso de um terceiro, isto é, “só podia ter lugar em relação à intuição que era sensível, por conseguinte, também só em relação aos objetos da experiência possível” (KANT, 1986, p. 55, A 73). E vai ser a partir deste princípio que Kant presume a resolução do problema da causalidade levantada por Hume. Conforme explicitado na sua *Analogia da Experiência*, afirma que as noções de objetos que se sucedem em eventos são organizadas pela intuição pura de espaço, tempo e, por assim ser, no entendimento graças à unidade originariamente sintética da apercepção. Relações causais só ocorrem em função das representações de um sujeito submetido às condições de experiência que em um processo de síntese estabelece tal ligação. Assim sendo, as representações da intuição são submetidas às leis *a priori* do espaço e do tempo, e a possibilidade causal submetidas ao *a priori* da unidade originariamente sintética da apercepção.¹⁶⁷ De todo modo, uma dedução transcendental já seria bem realizada quando chegasse até a ideia geral de uma síntese do múltiplo de uma intuição dada, referida à unidade originariamente sintética da apercepção. Assim, para Kant, a ideia de síntese encontraria a forma do juízo.¹⁶⁸

D. Henrich no interior de *Identität und Objektivität*, obra dedicada ao problema da especificidade da *Dedução transcendental* kantiana, afirmou que: “Kant não podia pensar e nunca afirmou que a estrutura do juízo pode ser derivada formalmente da estrutura da identidade do sujeito” (HENRICH, 1976, p. 108). Apesar disso, foi dessa proposição que partiram Fichte, Schelling e Hegel. Assim,

Quando Hegel ataca o princípio kantiano genuinamente idealista da dedução de categorias em 1801, isso significa que ele agora também adota o plano de um sistema do espírito ou filosofia do sujeito. O ser que deve ser interpretado em sua suprema lei da reflexão como uma união dialética está evidentemente a ser desdobrado no futuro não apenas em relação a um sistema da natureza, ou lógica, mas também em relação a um sistema que parte do princípio da dedução kantiana e onde a doutrina das categorias de Kant deve ser gerada de uma maneira nova, a saber, de tal maneira que as categorias, como é chamado no *Escrito sobre a Diferença*, não sejam mais transformadas em ‘sujeitos mortos em repouso’ (BONDELI, 2004, p.33, tradução nossa).

¹⁶⁷ Vittorio Hösle (2007, p. 37) tece uma série de críticas ao modelo kantiano de fundamentação do juízo sem a recorrência a uma fundamentação racional ulterior. De forma geral, questiona o valor geral das categorias apontadas por Kant, de modo que as que a *Crítica da Razão Pura* apresenta são somente aquelas extraídas das formas do juízo que, na sua opinião, são “simplesmente catadas”. Fato este que possibilitou grandes críticas ao estatuto da dedução transcendental na filosofia kantiana. Por conta desta carência proposicional, uma dubiedade teórica parecia ser apresentada. Utteich (2007, p. 17) arremata: “o que torna possível conceber a relação de conhecimento como necessária é um elemento ideal; mas, à base do pressuposto de que o objeto do conhecimento é dado, e não um constructo, suprime-se o estatuto transcendental da reflexão e busca-se o princípio condicionante da reflexão no saber empírico (objeto), e não em um fundamento desse saber”.

¹⁶⁸ Cf. Henrich, 1976, p. 108.

Mas o recurso hegeliano à *Dedução transcendental* não deve ser compreendido apartado do modo como a questão foi tratada no contexto de desenvolvimento da filosofia pós-kantiana. Alguns autores como Reinhold, Beck, Fichte e Schelling viam nela a resposta à tão famosa interrogação kantiana a respeito da possibilidade de juízos sintéticos a priori. Melhor dizendo, viam na unidade originariamente sintética da apercepção a possibilidade da conexão das categorias, e, assim, a demonstração de tal conhecimento. As reações à filosofia crítica foram diversas e, de certa forma, algumas em especial desencadearam uma série de acontecimentos que na história da filosofia foram marcantes. Pouco se fala da crítica de Maimon ao caráter circular da *Dedução Transcendental*, mas do ponto de vista do desenvolvimento do Idealismo alemão, ela merece toda atenção. Em seu *Über die Progressen der Philosophie* Maimon explicitou que, na filosofia de Kant, ao mesmo tempo, a possibilidade da experiência pressupõe princípios puros do entendimento. Entretanto, eles necessitam ser referidos aos objetos como um *factum*.¹⁶⁹ Com isso, “a dedução baseia-se no fato da experiência que, pelo contrário, tende a ser apoiada pela dedução. A crítica analisa a ciência natural, mas a ciência só deve ser mostrada como possível por meio da crítica” (KRONER, 1961, p. 74, tradução nossa).¹⁷⁰ Assim, Maimon pôs em dúvida a afirmação da realidade objetiva das sínteses *a priori*.¹⁷¹

As críticas de Maimon, sem dúvida alguma, contribuíram para o desenvolvimento do Idealismo Alemão na forma como ocorreu. Fichte, de maneira imediata, se apoderou fortemente da descoberta deste círculo no interior da filosofia de Kant.¹⁷² Pode-se afirmar que a pretensão inicial de Fichte, de se pôr como verdadeiro continuador da filosofia kantiana, dentre outras coisas, se apoiava neste princípio. Aquela unidade do eu que Kant havia chamado de unidade

¹⁶⁹ Cf. Maimon, 1969.

¹⁷⁰ “Assim, ninguém pode unicamente por estes conceitos dados, penetrar a fundo a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. Por isso, esta proposição não é um dogma, embora em um outro ponto de vista, a saber, no único campo do seu uso possível, isto é, da experiência, possa muito bem ser provada apoditicamente. Mas é chamada princípio e não teorema, embora possa ser demonstrada, por possuir a propriedade especial de tornar possível o fundamento da sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta” (KANT, 2013, p. 595; CRP, B 765).

¹⁷¹ Além disso, Kant parte originariamente da aceitação de que a geometria, em sua aplicação, utiliza elementos sintéticos *a priori*. Assim, “a geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e, contudo, a priori as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível?”. Disto segue-se que “o espaço tem de ser originariamente uma intuição (...). Mas essa intuição deve-se encontrar em nós a priori, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto” (KANT, 2013, p. 66; CRP, B 40-41). Assim, Kant pressupõe que: se a geometria possui proposições sintéticas *a priori*, logo o espaço é uma forma pura da intuição; a geometria contém proposições sintéticas *a priori*; desta forma, o espaço é uma forma pura da intuição. O argumento é vicioso.

¹⁷² “Por isso, também o imortal Leibniz, que viu um pouco mais longe que a maioria de seus seguidores, teve necessariamente de dotar sua coisa em si, ou sua mônada, com um poder de representação. E se a sua conclusão não ultrapassasse o círculo em que o espírito humano está encerrado – algo que ele, tendo visto tudo o mais, porém, não viu -, então ela seria indiscutivelmente correta: a coisa estaria constituída em si mesma tal como ela se representa – a si mesma. Kant descobriu esse círculo” (FICHTE, 2016a, pp. 80-81).

da apercepção, adicionada da circularidade derivada daqueles princípios puros do entendimento, conforme apontado por Maimon, justificaram o avanço teórico-fundacional de Fichte. Este viu na *Dedução das categorias* a forma mais pura e rigorosa do espírito da filosofia de Kant.¹⁷³ Sem embargo, a mera letra kantiana na dedução das formas do entendimento transformava o princípio da especulação ali indicado em objeto da reflexão filosófica. Aquele princípio que expressava a unidade do sujeito e do objeto foi levado à subordinação de um domínio puramente empírico, regido pelo entendimento. Neste domínio, a razão, como faculdade prática, não pôde chegar àquela identidade primordial.¹⁷⁴ Pelo contrário, na esfera do entendimento reina a pura diferença e a máxima oposição. Kant, assim, dá as bases para uma fundamentação da razão, essencialmente confundida com o entendimento, voltada à sensibilidade. Neste sentido, o relato de Hegel é preciso: “se o entendimento foi tratado como razão, a razão, pelo contrário, é tratada como entendimento” (HEGEL, 2003, p. 30).

A natureza deste tratamento de Hegel incide no modo operado pela reflexão em sua determinação essencial. Assim, na instrumentalização de conceitos, opera isolando e opondo seus objetos entre si. Seu saber se constitui apenas como “meias verdades”. O saber que se operacionaliza por conceitos pode apenas retirar de seu objeto o contraponto a outros. Pensar conceitualmente significa determinar o objeto na forma que o que dele se extrai é apenas a exclusão absoluta daquilo que neles não se manifesta. O pensar movido pela reflexão não poderia captar a verdadeira relação que se manifesta no verdadeiro ato do conhecimento. Assim sendo, “a especulação entende o ser entendimento humano, mas o ser entendimento humano não entende a reflexão” (HEGEL, 2003, p. 45). Nessa perspectiva, o entendimento é para a filosofia “um nada”. Ele, ao mesmo tempo que possui a “certeza imediata da crença”¹⁷⁵, como a própria identidade da essência e da contingência, não se reconhece a si mesmo.¹⁷⁶

Por mais que a filosofia de Fichte pautasse a necessidade especulativa de um princípio absoluto no interior das possibilidades do conhecimento, e assim de toda ciência, este havia sido infeliz na fundamentação dos processos nos quais o absoluto se realiza. Seguindo os passos de Fichte, ao final do processo, a identidade que ele havia descoberto, originariamente, não poderia ser concebida “de tal modo que o puro pôr-se-a-si-mesmo e o puro opor-se de ambas as atividades sejam um e precisamente o mesmo” (HEGEL, 2003, p. 65). Ou seja, Hegel criticou a sobrelevação de um dos lados no qual o absoluto se faz aparecer.

¹⁷³ Cf. Hegel, 2003, p. 29.

¹⁷⁴ Cf. Hegel, 2003, p. 30.

¹⁷⁵ Sobre a utilização deste, Morujão (2003, p. 134) indica que Hegel com certeza visava criticar as noções de um absoluto apartado de todo saber, conforme havia sido apontado por Jacobi, Eschenmayer e inclusive Fichte.

¹⁷⁶ Cf. Hegel, 2003, p.46.

A natureza dos argumentos de Hegel incidia no âmago da já problemática relação entre Fichte e Schelling. Para Hegel, o idealismo de Fichte era um idealismo puramente subjetivo, de forma que em sua *Doutrina da Ciência* se fazia valer apenas um sujeito-objeto subjetivo. Em Fichte, a harmonia tão buscada pela filosofia de Schelling, entre subjetividade e objetividade, não estaria contemplada, pois, em seu sistema, se “encontra um dos opostos elevado a absoluto e o outro aniquilado” (HEGEL, 2003, p. 48). A liberdade, enquanto agente da pura especulação, estaria apenas, de forma ideal, contida no Eu, “nunca se podendo tornar completamente objetiva sem que, fazendo-o, se negasse a si mesma e ameaçasse a própria liberdade” (MORUJÃO, 2003, p. 12). O ato de liberdade do *Eu* em se autoposicionar conferia, que ele, o *Eu*, era o sujeito tanto do pensar, e assim do saber, e, portanto, do seu próprio agir. A natureza no sistema fichteano corresponderia apenas a um objeto da autoprodução do Eu, sendo manifesta somente enquanto produto originário da autodeterminação, no desenrolar daquilo que Fichte denominava *Tathandlung*.¹⁷⁷ No ato de autodeterminação (Eu sou Eu), o Eu indicaria sua própria negação ou oposição, ou seja, o não-Eu, e, da compreensão deste processo, resultaria então sua autoconsciência. Assim, o Eu reconheceria que ele é si mesmo exatamente em contraposição ao não-Eu autoposto. No sistema fichteano cabia à natureza, como produto da autoposição do Eu, servir como base para o reconhecimento da absolutidade da subjetividade em tal processo. Dessa forma, “a natureza é o produzir sem consciência do Eu e o produzir do Eu é um determinar-se-a-si-mesmo; a natureza é, portanto, Eu, (...) a natureza fora de mim é posta para explicar a minha natureza” (HEGEL, 2003, p. 80).

Uma filosofia da natureza em Fichte, ao molde como posteriormente fora apresentada por Schelling e Hegel, praticamente não poderia subsistir. Os princípios apresentados em sua *Doutrina da Ciência* anunciavam um espaço para natureza apenas em subordinação à forma lógico-dedutiva de seu princípio absoluto. Uma forma puramente especulativa, a qual era o pressuposto para o estabelecimento de uma real filosofia da natureza, não era encontrada em sua filosofia. Pelo contrário, podemos dizer que no sistema fichteano estava presente muito mais espaço para uma doutrina transcendental da natureza que, de fato, para uma filosofia da natureza.

Levando em consideração a descoberta da identidade originária de subjetivo e objetivo no final do *Sistema do idealismo transcendental*, obra schellinguiana a qual Hegel tinha como referência em tal período, o dogmatismo nascia daquela “unificação violenta” resultante de um

¹⁷⁷ “Ele [o princípio absoluto] deve exprimir aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*) que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e o único que a toma possível” (FICHTE, 1984b, p. 43).

sistema que sobrepujava um ramo do absoluto em detrimento do outro.¹⁷⁸ Schelling, em 1795, já havia indicado que “o dogmatismo consequente não leva à luta” (SCHELLING, 1989a, p. 5). Hegel leva a cabo esta proposição mostrando que, no sistema de Fichte, quando o não-Eu é aniquilado para o ato do puro reconhecimento do Eu, enquanto princípio absoluto de sua autoposição, permanece uma proposição de nível superior a outra. Um dos lados é tomado como o absoluto e permanece em detrimento da aniquilação do outro. Com isso, no sistema de Fichte “o absoluto é construído para o ponto de vista transcendental, mas não para o do aparecimento” (HEGEL, 2003, p. 60). Com efeito, o Eu subjetivo não poderia ser identificado com o Eu objetivo. Para Fichte demonstrar a absolutidade do ponto de vista transcendental precisou negar a esfera objetiva, tomada em seu sistema como oposição. Sua essência não se realiza e o Eu não se torna para si mesmo objetivo. Por isso, na visão de Hegel, o sujeito fichteano é sujeito-objeto subjetivo.¹⁷⁹

Aos olhos de Hegel, o lado positivo da filosofia de Fichte se ancora em sua negatividade. Sua contribuição foi, ao elevar ao absoluto um dos lados, derrubar “de uma só vez toda a massa de finitudes, ligadas ao princípio oposto” (HEGEL, 2003, p. 48). No entanto, essa elevação é unilateral e não se estabelece objetivamente. Seu sistema, conforme Hegel aponta, se estabelece essencialmente no ponto em que a reflexão tem seu domínio. Segundo Hegel, o projeto fichteano de se apoiar em uma “proposição de fundo absoluta”¹⁸⁰ tem em seu futuro o fracasso absoluto. Isto porque “tal exigência tem já em si a sua nulidade; pois algo posto pela reflexão, uma proposição, é por si algo de limitado e condicionado e necessita de outra coisa para a sua fundamentação, e assim até ao infinito” (HEGEL, 2003, p. 49). O papel da proposição seria determinar um objeto conceitualmente, uma vez que só resulta a profunda unilateralidade e oposição. O produto da reflexão é, por completo, relativo. Ao passo que nele não reside seu fundamento, ele necessariamente carece de outro para fundamentá-lo. Entretanto, sendo tal fundamento outra proposição de fundo, residirá nele a relatividade e também assim não poderá ser absoluto.¹⁸¹ Tal regresso ao infinito é característica de toda filosofia que tem seu fundamento baseado em proposições de fundo. O absoluto é pensado como uma proposição de fundo em que forma e matéria coincidem absolutamente como identidade, e é excluída a diferença, pois, nesse caso, a proposição de fundo é condicionada pela diferença que lhe escapa. Por isso, a

¹⁷⁸ Cf. Hegel, 2003, p. 58.

¹⁷⁹ Cf. Hegel, 2003, p. 31.

¹⁸⁰ “Fichte, na *Doutrina da Ciência*, escolheu para a exposição do princípio do seu sistema a forma de proposições-de-fundo” (HEGEL, 2003, p. 64).

¹⁸¹ “Pois um tal pensado que é expresso pela proposição pode facilmente demonstra-se que está condicionado por um oposto, portanto, que não é absoluto” (HEGEL, 2003, p. 49).

desigualdade seria necessária ao absoluto; logo ele seria determinado. Quando a forma e a matéria estão postas como desigualdade, a proposição de fundo é uma antinomia.¹⁸²

Como dissemos anteriormente, Fichte partia daquele projeto, iniciado por Reinhold, de estabelecer uma proposição de fundo absoluta. Apesar disso, conforme Hegel afirma, a sua busca foi completamente frustrada. Na procura pelo princípio absoluto, Fichte teve que estabelecer três proposições de fundo, que não se encerravam em si mesmas. A primeira proposição seria a absoluta e infinita autoposição do Eu, isto é, $Eu = Eu$; a segunda é a oposição absoluta e infinita do não-Eu, ou melhor, $Eu = Eu + \text{não-Eu}$; a terceira se constitui da absoluta unificação das duas primeiras, ou seja, “o Eu opõe, no Eu, ao Eu divisível, um não-Eu divisível” (HEGEL, 2003, pp. 64-66).¹⁸³ Ao considerar que cada uma dessas proposições não se fundamenta em si, mas pressupõe a relação com uma próxima, Hegel aponta a relatividade presente nelas, pois nenhuma chega àquela absolutidade que a filosofia necessita. Vejamos: a primeira proposição afirma a identidade de si ao passo que se põe em oposição ao objeto, ou melhor, ao não-Eu; a segunda, por surgir como necessidade da primeira, também não tem seu princípio em si mesma; a terceira, naturalmente, como união de âmbitos completamente distintos, sujeito e objeto, só manifesta uma identidade parcial. Tais relatividades que partem de Fichte o impedem de alcançar a identidade absoluta, fazendo com que conceba uma identidade puramente subjetiva.

A unificação que Fichte atribui para aquela terceira proposição, como síntese de sujeito e objeto, deveria ser entendida como mero dever. Nesse caso, “o Eu igual a Eu transforma-se em: Eu deve ser igual a Eu; o resultado do sistema não regressa ao seu começo” (HEGEL, 2003, p. 73). Pela instrumentalização de proposições de fundo com pretensões de absolutidade, Fichte conceitualmente criou três relatividades. Esta tripla atividade conceitual levou o sistema fichteano a conceber tais proposições como essencialmente distintas entre si. Sendo que o sujeito e objeto são absolutamente diferentes, sua síntese também não pode unificá-los. Ela já parte da cisão absoluta e, em si mesma, é igualmente distinta de ambos. O esforço de síntese se torna infinito. Assim, “ $Eu = Eu$ é, com isso, abandonado pela especulação e reverte a favor da reflexão” (HEGEL, 2003, p. 73).

¹⁸² A gênese da busca por proposições de fundo pode ser atribuída originariamente a Reinhold. Este, na busca pela proposição absoluta, acabou vendo seu princípio ser facilmente destituído de sua absolutidade por Schulze, na famosa discussão apontada no *Aenesidemus*, de 1792. Acerca disso Cf. Hegel, 2003, p. 49.

¹⁸³ O que Fichte (1984b, p. 55) especificamente afirma em sua *Doutrina da Ciência*, de 1794, é que “Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”. Fichte afirmou que “Eu ponho”, e não que o “Eu põe”. Segundo Morujão (2003, p. 135), a interpretação de Hegel está condicionada ao mal-uso que este faz desta afirmação. Afirma que quando Hegel toma a afirmação de Fichte desta maneira, se desconsidera “a livre atividade do filósofo”, resultando assim em uma ontologização do Eu fichteano.

Diferentemente de Schelling, o sujeito = objeto de Fichte torna-se subjetivo sem que seja capaz de sair desta subjetividade e pôr-se objetivamente. Em sua análise do projeto schellinguiano, Hegel aponta a primazia daquele sistema em que filosofia e sistema coincidem, e a identidade não se isola em suas partes, nem em seus resultados. Como complemento a Fichte, Schelling necessitou de um “sujeito-objeto objetivo”, de modo que o absoluto se manifestasse em ambos os lados. Para fugir daquele “dever” que o sistema fichteano pressupunha, Schelling precisou mostrar como que o próprio objeto é um sujeito-objeto. Em Fichte, a posição do objeto é simplesmente de uma contingência absoluta, e puramente condicionado, na medida em que é resultado da consciência-de-si. Ao contrário do que se menciona, a razão que Schelling propõe se baseia no estado anterior a toda consciência, em que ambas as formas são postas no absoluto e o absoluto em ambas. No sistema de Schelling, o sujeito é sujeito-objeto subjetivo e o objeto é sujeito-objeto objetivo. A verdadeira relação se estabelece de modo que “cada conhecimento é uma verdade, tal como cada grão de poeira é uma organização” (HEGEL, 2003 p. 96).

A partir disto, então, justificava-se a necessidade de estabelecimento de uma filosofia com pretensões sistemáticas que se situasse no ponto de vista da reconciliação entre espírito e natureza, razão e sensibilidade. Esta *necessidade da filosofia* pressupunha, anteriormente, aquela cisão absoluta que havia se instalado a partir dos rebentos filosóficos da *Aufklärung*, e que tinha nas filosofias de Kant e Fichte a sua consumação.

2.2. Schelling e o sistema da metafísica absoluta

Desde muito cedo, quase simultaneamente à publicação fichteana da *Doutrina da Ciência*, o ex-seminarista de Tübingen, Friedrich Schelling, já havia se enveredado nas discussões a respeito do futuro da Filosofia transcendental. É notório que Schelling estava a par das discussões insufladas pelo ceticismo de Schulze e que as descobertas da Identidade Absoluta e do método especulativo, por Fichte, haviam alterado sua concepção de outrora.¹⁸⁴ Entretanto, uma nota básica ainda não havia se apresentado em seu pensamento, isto é, a

¹⁸⁴ “Os escritos *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência* de Fichte e *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral (Form-Schrift)* de Schelling, ambos publicados em 1794, formam um par natural. Ambos afirmam, seguindo Reinhold, que a filosofia deve tornar-se um sistema no sentido forte, e a necessidade para esse fim era a de se basear num único princípio, não fornecido por Kant. Eles consideram o próprio construto de Reinhold, sua ‘Filosofia Elementar’, um fracasso comprovado após o golpe cético recebido pelo criticismo nas mãos de Anesidemus (Gottlob Ernst Schulze) e Salomon Maimon” (GARDNER, 2016, pp. 326-327, tradução nossa).

transformação do idealismo transcendental em uma positiva teoria especulativa do próprio Absoluto.

De certo modo, pode-se dizer que por mais que Schelling tenha se ocupado, em relação a Hegel, mais prontamente dos problemas teóricos da filosofia pós-kantiana, a sua descoberta do idealismo especulativo se deu quase que simultaneamente à descoberta hegeliana. A persistência da divisão entre idealismo transcendental e filosofia da natureza se faz notar até o ano 1800 em seu *Sistema do Idealismo Transcendental*. Nesta obra, dotada de uma completude pouco vista até então nos trabalhos do autor, Schelling faz um rearranjo em sua posição filosófica. A dicotomia tão própria entre filosofia transcendental e filosofia da natureza, manifestada nas obras que correspondem ao desenvolvimento de sua filosofia da natureza, entre 1797 e 1799, desaparece. Mas isso não significava um retorno a uma espécie de filosofia transcendental ao modo fichteano. Pelo contrário, a inovadora filosofia que Schelling havia exposto já não visava apenas uma crítica acerca da filosofia transcendental de Fichte na *Doutrina da Ciência*, mas ela se contrapunha à *Doutrina da Ciência* entendida como mera filosofia transcendental. O fato era que Schelling negava agora à filosofia transcendental a importância de ser a ciência fundamental da filosofia. O que estava em jogo era a demonstração do paralelismo que regia as vivas inter-relações entre o sujeito (consciente) e a natureza (inconsciente).

O desenvolvimento da filosofia da identidade de Schelling se mostra completamente entrelaçado à polêmica com Fichte. Pode-se dizer que essa polêmica foi inflada exatamente pela tentativa de conciliar a parte ideal do saber, com a sua parte real, ou seja, a articulação entre teoria e prática, indivíduo e natureza. As primeiras dificuldades apontadas, as mesmas que Schelling abertamente traz em consideração no texto introdutório da *Darstellung*, foram apontadas por Eschenmayer, em primeiro lugar, a partir de uma recensão do *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* e da *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ambos publicados em 1799, e também no artigo *Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie*, publicado em 1801. A ideia por trás das críticas anunciava a incompatibilidade do projeto de filosofia da natureza, a parte realista do sistema, com aquilo que Fichte e o próprio Schelling vinham desenvolvendo sobre a filosofia transcendental. Especificamente entendiam que no sistema schellinguiano a natureza era concebida como uma parte em si mesma e completamente diferente da filosofia transcendental. Morujão sistematizou o impasse a que Schelling havia chegado ao buscar esse paralelismo, ao mesmo tempo em que assumia a autonomia tanto da natureza quanto do sujeito. Segundo ele, como resultado do amadurecimento filosófico de Schelling, deveríamos aceitar que “1) a

natureza dá as leis a si mesma; 2) o espírito humano dá as leis a si mesmo; 3) o espírito humano constrói a natureza, de tal modo que a experiência, que nos dá a natureza efectiva, se encontra somente no termo da actividade construtiva” (MORUJÃO, 2004, p. 244). No entanto, estas proposições não se coadunavam, pois se na primeira era enunciada há incondicionalidade da natureza no que diz respeito a sua produtividade, o terceiro parecia subjugar essa autonomia dando ênfase a um modelo construtivo idealista. De certo modo, este modelo levava ainda em conta o resultado alcançado pelo sujeito ao final do processo que Fichte havia demonstrado em sua *Doutrina da Ciência*, isto é, a plena realização do sujeito que intui, mas de modo que a identidade entre ideal e real fosse pura realização subjetiva. A natureza deveria ser subjugada diante de uma identidade sujeito-objeto subjetivo. Por este mesmo entendimento Eschenmayer havia criticado Schelling por pretender dar à natureza uma sobrelevação que seu sistema não permitia.¹⁸⁵ A nova exposição deveria, então, levar em consideração essa problemática buscando esclarecer o ponto de vista da identidade pressuposta, mas, problematicamente, não realizada.

Conquanto, no contexto do *Sistema do Idealismo Transcendental*, publicado em 1800, a filosofia não dispunha da via de acesso ao ponto chave desta identidade. Schelling depositava no “gênio artístico” a capacidade de adentrar nesta realidade. Diferente do mero sujeito cognoscente, o gênio seria capaz de romper as restrições impostas ao conhecimento pelo regimento da reflexão, e, a partir da intuição intelectual, representar a identidade pela espontaneidade de sua atividade criativa.¹⁸⁶ O filósofo seria incapaz de representar tal unidade uma vez que, em posse do conhecimento advindo da intuição intelectual, permanecia ainda preso ao modelo reflexivo do pensamento operando somente por conceitos. O gênio se posicionava no ponto de identidade de consciente e inconsciente, a saber, objetivando o espírito e subjetivando a natureza.¹⁸⁷ Mas nesta posição logo se revelaria um problema, isto é, “a dificuldade de Schelling com essa solução é que ele não consegue explicar esse princípio em sua própria ciência fundamental” (DÜSING, 2013, p. 152, tradução nossa).

¹⁸⁵ Cf. Schelling, 1858, pp. 81-83.

¹⁸⁶ “Além disso, se a arte se completa através de duas atividades completamente diferentes entre si, o gênio não é nem uma nem outra, mas o que está acima de ambas. Se em uma dessas duas atividades, a saber, a consciente, devemos procurar o que se costuma chamar arte, mas que somente é uma parte dela, isto é, aquela que é executada com consciência, meditação e reflexão, aquela que também pode ser ensinada, apreendida e alcançada por transmissão e por exercício próprio, diferentemente, devemos buscar no inconsciente, que forma na arte parte daquilo que não pode ser apreendido nem alcançado pelo exercício ou de outra maneira, mas que só pode ser inata graças a um dom livre da natureza e é o que podemos chamar em uma palavra a poesia na arte” (SCHELLING, 2005, p. 416, tradução nossa).

¹⁸⁷ Para Düsing (2013, p. 151, tradução nossa) “essa posição, de que o absoluto que existe na arte e na obra do gênio permanece incognoscível para a filosofia, é um exemplo de um idealismo primitivo”.

No interior da filosofia schellinguiana tal problemática indicava a necessidade de uma nova exposição filosófica capaz de sustentar o ponto de vista da identidade essencial entre natureza e espírito. Entretanto, a base desta reorientação de Schelling, que o fez se lançar no desenvolvimento do idealismo especulativo, não é facilmente detectável. Alguns viam na superação dos problemas do sistema de 1800 recursos filosóficos retirados da filosofia neoplatônica, outros a uma reorientação spinozista, e, por fim, haviam aqueles que enxergavam a influência das filosofias de Bardili e Reinhold. Düsing apresenta sumariamente estas interpretações, tomando partido da ideia que a nova metafísica de Schelling foi estimulada por Hegel, que ao final de Frankfurt já havia dado indícios da necessidade de sistematização de um idealismo especulativo, por meio da assimilação da crítica hegeliana à filosofia de Fichte.¹⁸⁸ A partir da *Differenzschrift*, Hegel mostrava não somente a necessidade da ampliação das possibilidades do idealismo transcendental de Fichte, mas também negava completamente a realização filosófica de tal doutrina.¹⁸⁹

O que antes seria representado por uma filosofia transcendental, que imersa em problemas, levou Schelling a depositar no gênio artístico a possibilidade de acesso à identidade absoluta, agora deveria dar lugar a uma exposição especulativa do próprio absoluto, isto é, assumindo assim a tese do conhecimento sistemático do absoluto por meio da razão e, conseqüentemente, pela filosofia.¹⁹⁰ A *Darstellung* havia sido elaborada, exatamente, como a tentativa schellinguiana de fornecer uma versão mais apropriada para o sistema, visando se localizar no ponto de vista da identidade entre ideal e real, ou como foi dito, da indiferença absoluta. Seu método requeria a supressão da reflexão, isto é, do elemento subjetivo que dicotomicamente se opõe ao objetivo. Desta forma, na *Darstellung*, Schelling claramente já havia abandonado a ideia da impossibilidade de acesso do filósofo a verdadeira identidade entre subjetivo e objetivo, mas ainda não estava claro como aquela supressão poderia ser sistematicamente desenvolvida.

¹⁸⁸ Cf. Düsing, 2013, p. 155; 1980, pp. 26-31.

¹⁸⁹ Vejamos: “A crítica a Fichte de Hegel refere-se ao conceito fundamental e ao método de Fichte; Hegel não exige mais - como Schelling fez antes por volta de 1800 - uma ampliação do conteúdo do idealismo transcendental, ao mesmo tempo em que nega seu significado fundamental; Antes, ele distingue metodicamente, em Fichte, o princípio especulativo, a intuição intelectual do Eu, de toda a execução do sistema, que se desdobra apenas em sínteses quantitativas de reflexão que não anulam a oposição, sem qualquer conhecimento do absoluto” (DÜSING, 2013, p. 155, tradução nossa). A alusão a Düsing aqui faz-se valer pela referência a diferentes posições interpretativas acerca das motivações de Schelling de desenvolvimento de sua filosofia da identidade.

¹⁹⁰ “Sobre o “Absoluto” já muitas vezes foi falado antes, mas a somente em forma adjetiva, - como o ‘Eu Absoluto’ ou a ‘liberdade Absoluta’, mas, principalmente de forma substantiva nas ‘*Cartas Filosóficas*’ de Schelling, no sentido que o Absoluto não pode ser um ‘objeto de conhecimento’, mas “ser objeto de ação”. Agora, no entanto, o pensamento do Absoluto torna-se o centro do sistema de filosofia” (JAESCHKE e ARNDT, 2012, p. 338, tradução nossa).

Apesar de Schelling dizer que os desdobramentos arrolados ali eram frutos do desenvolvimento de sua filosofia como um todo, havia aqui, veladamente, a confissão do fracasso da tentativa de unir a filosofia transcendental, de inspiração fichteano, com seu projeto de uma filosofia da natureza. Neste sentido, as “motivações antifichteanas” são facilmente detectáveis. Tratava-se de deslocar a unidade básica entre ideal e real para um ponto anterior àquele da subjetividade do Eu consciente. Aquilo que Schelling chamou de razão deveria ser identificado a partir de uma lei que precedia toda e qualquer relação, isto é, a lei da identidade, que, “em relação a todo ser, é expressa por $A = A$ ” (SCHELLING, 2001a, p. 350, tradução nossa). Conforme Morujão (2004, p. 252) indicou, a “ratio cognoscente” deste princípio é a ideia da indiferença que Schelling propõe para tornar clara sua noção central que “ $A = A$ não é a identidade entre A como sujeito e A como predicado, mas sim a supressão da distinção entre sujeito e o predicado”. O caráter puramente lógico desta noção pode ser facilmente observado, pois, se A é posto unicamente, ele só pode ser autoposto. No entanto, a demonstração lógica desta noção não implica sua necessidade ontológica, isto é, a demonstração efetiva de uma identidade necessária em toda relação. Para demonstrar essa identidade, na esteira de Spinoza, retomando a ideia dos atributos da substância, Schelling quer dar uma explicação satisfatória sobre a identidade absoluta entre os dois polos.¹⁹¹

Nesta nova proposição, isto é, da razão concebida como a total indiferença do subjetivo e objetivo faz-se valer a impossibilidade de um ponto de vista unilateral alcançar essa definição, “pois para aquele que realiza essa abstração, a razão imediatamente deixa de ser algo subjetivo”, e da mesma forma, “não pode mais ser concebido como algo objetivo, já que algo objetivo ou um item de pensamento torna-se possível apenas em contraste com um pensamento de algo, do qual há uma abstração completa aqui” (SCHELLING, 2001a, p. 349, tradução nossa). O chamado “ponto de vista da filosofia” se contrapõe, então, a todo tipo de cognição unilateral, e não pode ser tomado de outra forma que não seja a da indiferença absoluta alcançada por aquela abstração que exclui de seu juízo toda massa de contingência. O caráter absoluto desta proposição se justifica porque como diz Schelling “todas as objeções a esta visão só podem referir-se à situação de que alguém está acostumado a ver as coisas não como estão na razão, mas apenas como elas aparecem” (SCHELLING, 2001a, p. 350, tradução nossa), ou seja, o resguardo schellinguiano de sua proposição vale-se da contraposição latente entre a sua posição,

¹⁹¹ “Este conceito de identidade absoluta como substância deve ser distinto tanto da estrutura da substância de Spinoza como do conceito de substância que na metafísica prática do jovem Schelling equiparava-se com a autossuficiência produtiva do Eu e do conceito de *natura naturans* como base da filosofia natural inicial (até 1801)” (DÜSING, 1980 p. 27, tradução nossa).

e os demais saberes. Entretanto, para que sua proposição fosse verdadeiramente absoluta ela deveria ser capaz de explicar a origem e a gênese desses demais saberes.

No contexto da *Darstellung*, essa identidade absoluta é apresentada como aquela que “é absolutamente infinita” e “nunca pode ser anulada”, de modo que “tudo o que é, é a própria identidade absoluta” (SCHELLING, 2001a, p. 352, tradução nossa). Existe um puro equilíbrio entre a essência da identidade e a sua forma de ser. O §17 da *Darstellung* indica que tudo o que é considerado em si mesmo, em essência, é a própria identidade absoluta, e, em sua forma de ser, é uma cognição da identidade absoluta.¹⁹² Para se conhecer infinitamente essa identidade absoluta coloca-se no ponto de vista de sujeito e objeto¹⁹³, mas de modo que, tendo em vista a proposição $A = A$, “um único e mesmo A é posicionado na posição do sujeito e na do predicado” (SCHELLING, 2001a, p. 354, tradução nossa).¹⁹⁴ Contudo, a confusão que levava à não-percepção imediata deste tipo de relação, e originava os demais saberes, que não o da razão, se dava graças ao que é chamado de diferença quantitativa, concebida como a única possível.¹⁹⁵ Este tipo de diferença só era concebível fora da totalidade absoluta, pois não ocorre em relação ao ser em si mesmo, mas sim à coisa individual.¹⁹⁶ No interior da identidade absoluta, nenhum ser único poderia ser em si mesmo. Essa diferença quantitativa, que somente se fazia na perspectiva individual, se dava, de forma aparente, pelo desequilíbrio entre subjetividade e objetividade, de modo que é apenas uma forma determinada do ser da identidade absoluta.¹⁹⁷ Vejamos como Schelling trata a questão:

Uma vez que o mesmo A é posicionado no predicado e na posição do sujeito na proposição $A = A$, sem dúvida, não é postulada entre os dois nenhuma diferença, mas uma indiferença absoluta dos dois, e a diferença e, conseqüentemente, a discriminabilidade dos dois, tornam-se possíveis apenas se se postula uma

¹⁹² “Pois se o conhecimento da identidade absoluta pertence diretamente à forma de seu ser, mas essa forma é inseparável do ser, então tudo que é, na forma de ser, é um conhecimento da identidade absoluta” (SCHELLING, 2001a, p. 354, tradução nossa)

¹⁹³ “A identidade absoluta não pode se conhecer infinitamente sem se colocar infinitamente como sujeito e objeto” (SCHELLING, 2001a, p. 355, tradução nossa).

¹⁹⁴ “O único ser posicionado através desta proposição é o da própria identidade, que, em conformidade, é posto em completa independência de A como sujeito e de A como predicado” (SCHELLING, 2001a, p. 351, tradução nossa).

¹⁹⁵ “Entre sujeito e predicado, é possível apenas a diferença quantitativa. Porque 1) qualquer diferença qualitativa entre os dois é impensável. Prova. A identidade absoluta é, independente de A como sujeito e objeto (§ 6), e esta é igualmente incondicionada em ambos. Como agora é a mesma identidade absoluta, que é definida como sujeito e objeto, não há diferença qualitativa” (SCHELLING, 2001a, p. 355, tradução nossa).

¹⁹⁶ “A diferença quantitativa do subjetivo e do objetivo é o fundamento de toda a finitude e, inversamente, a indiferença quantitativa dos dois é infinitude. (...) Expl. A expressão geral para o fundamento de toda a finitude é $A = B$ ” (SCHELLING, 2001a, p. 361, tradução nossa).

¹⁹⁷ Segundo Morujão (2004, p. 256) “Schelling pensa, obviamente, na relação que Espinosa estabelecera entre os atributos e os modos ao ponto de afirmar, por um lado, que nenhuma coisa singular tem em si mesma o fundamento de sua existência (§35), e, por outro lado, sendo o Absoluto que se exprime em cada uma delas, nenhuma pode ser destruída no seu ser”.

subjetividade predominante ou objetividade predominante, caso em que $A = A$ teria se transformado em $A = B$ (B é adotado como designação para objetividade); Se expressarmos essa predominância de subjetividade ou objetividade pelo expoente do fator subjetivo, segue-se que se $A = B$ é postulado, também se concebeu poder positivo ou negativo de A , de modo que $A^\circ = B$ deve ser o caso apenas como $A = A$ em si, ou seja, deve ser a expressão de indiferença absoluta. A diferença não é entendida de outra maneira que essa (SCHELLING, 2001a, p. 356, tradução nossa).

Enquanto $A = B$ é a expressão da diferença pertencente à identidade, ela não é posta afetando a forma da identidade mesma, ou seja, reina a pura indiferença, mas enquanto pertencente ao plano da finitude, dando a forma do ser, apresenta-se no predomínio ora de A ora de B , isto é, em meio a finitude, este desequilíbrio ganhava forma de modo que a relação sempre oscilava entre um destaque para a subjetividade ($A+ = B$) e um destaque para a objetividade ($A = B+$), ou seja, não havia uma oposição, mas a predominância de um dos extremos.¹⁹⁸ Segundo Schelling, “não há realidade se a subjetividade e a objetividade não são postas. Mas os dois não podem ser postos como tais” (SCHELLING, 2001a, p. 356, tradução nossa). Isso ocorre pois nada pode existir em si mesmo, a não ser a própria identidade absoluta, pois se existisse algo em si mesmo diferente da identidade absoluta, ela seria para si, e assim posta fora da identidade absoluta. Esta diferença não era entendida fora da identidade absoluta, mas “em virtude de uma separação arbitrária do indivíduo do todo, que é exercida pela reflexão mas não ocorre em si mesma, já que tudo o que é, é um” (SCHELLING, 2001a, p. 357, tradução nossa).¹⁹⁹ Isso remete à explicação schellinguiana que pressupõe uma correspondência restrita entre a identidade absoluta e o universo, quer dizer, que embora se possa dizer “que a identidade absoluta é próprio universo, o inverso, o universo é a identidade absoluta, só pode ser dito sob a restrição que considera a identidade absoluta de acordo com a natureza e a forma de seu ser” (SCHELLING, 2001a, p. 360, tradução nossa). Se o ser da identidade absoluta é infinito, nada subsiste fora dela, de modo que é próprio universo, mas o universo está para a identidade absoluta apenas conforme o modo como a identidade absoluta existe, e, assim, a massa de

¹⁹⁸ “A forma de ser da identidade absoluta pode, assim, ser universalmente concebida através da imagem de uma linha

$$A+ = B$$

$$A = B+$$

$$A = A$$

onde a identidade é colocada em ambas as direções, com predominância de A ou B nas direções opostas, enquanto $A = A$ permanece no ponto de equilíbrio. (Nós significamos a predominância de um fator sobre o outro com o sinal +)” (SCHELLING, 2001a, p. 365, tradução nossa).

¹⁹⁹ Por mais que, implicitamente, esteja indicado, conforme Hegel aponta, que é a partir da reflexão que o absoluto vem a se conhecer, vemos aqui que o papel que a reflexão ocupa no sistema schellinguiano se dá ainda como desdobramento do papel que aquele tipo de cognição já ocupava mesmo no *Sistema do idealismo transcendental*, isto é, não há aqui a percepção da necessidade da reflexão como um momento necessário de contraposição.

indivíduos contida no universo não pode ser entendida em oposição a identidade, mas sim como seu conteúdo. A diferença quantitativa, que, como já dissemos, se origina do desequilíbrio aparente entre real e ideal, quando não entendida segundo a essência da identidade absoluta, é a fonte de toda diferenciação e assim, de todo ser individual. Esclarece-se desta maneira que:

Portanto, a relação entre a identidade absoluta e o universo (realidade “infinita” da identidade) não deve ser entendida segundo o princípio de causa e efeito. Porque a diferença entre a causa, por um lado, e o causado, por outro, traria um contraste irreversível na identidade absoluta, na qual contradiz a definição previamente estabelecida do absoluto como identidade pura (MEIST, 1980, p. 63, tradução nossa).

O que, veladamente, está por trás desta afirmação é a extensão da noção schellinguiana que afirma não haver passagem do infinito ao finito, ponto este que marcou todo o desenvolvimento da filosofia schellinguiana na última década do séc. XVIII. Como veremos esta concepção retorna de modo mais vívido e explícito no diálogo *Bruno*.

Sobre a proposição hegeliana da identidade na *Differenzschrift*, a *Darstellung* realmente já anunciava essa diretriz no interior da teoria da identidade de Schelling, mas a diferença era referida somente de modo que não afetava o ser da identidade mesma e nisso se manifestava aquela indiferença referida.²⁰⁰ Na proposição que Schelling delinea apresentam-se duas posições, por mais que idênticas e de mesmo valor, isto é, $A = A$. Aqui, A só pode ser $= A$ por meio da identidade que além de ligá-los também os separa, isto é, a perfeita expressão de uma unidade duplicada em si mesma.²⁰¹ Melhor dizendo, a identidade de A é posta por uma operação de forma que “‘ser oposto a’ e ‘ser um com’ - são formas de descrever o mesmo todo unitário” (FRANK, 2014, p. 121, tradução nossa). Digamos que Schelling partia de uma diferença, não de valor essencial, que assim não constituía o modo de ser da identidade absoluta.

Como síntese do que aqui apresentamos, Frank (2014, p. 124, tradução nossa) arremata:

Já na *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) escrita apressadamente, Schelling articula sob três aspectos o pensamento de uma identidade sensível à diferença: a da essência [Wesen] ou da própria identidade; o da sentença $A = A$, na qual a essência ou o próprio idêntico é expresso (com a forma da sentença entra em jogo uma oposição virtual, mas - como Schelling diz - ainda não “atuada”); o da fórmula $A = B$, que primeiro atualiza a oposição e prevê um genuíno desequilíbrio entre coisas iguais. Mas todas estas disposições são consideradas como o

²⁰⁰ Düsing (2013, p. 149) entende que até antes de 1801, isto é, antes da publicação da *Darstellung*, em Schelling, a universalidade do conceito aniquilava o espaço que o finito requeria para uma união harmônica. A concepção do absoluto de Schelling não admitia a subsistência da diferença em meio a identidade absoluta. Melhor dizendo, o absoluto schellinguiano se apoiava na máxima absolutez da indiferença, que não admitia qualquer duplicidade em sua constituição.

²⁰¹ “Mas na proposição $A = A$ o mesmo se torna igual a si mesmo, ou seja, uma identidade de identidade é definida. A identidade absoluta é, portanto, apenas a identidade de uma identidade, e esta é a forma inseparável de ser de seu ser” (SCHELLING, 2001a, p. 354, tradução nossa).

desenvolvimento da mesma coisa de acordo com os seus diferentes aspectos, de modo que o "idêntico" significa pertencer ao mesmo "todo" que o diferencia.

No *Bruno*, de 1802, a resolução para o impasse da descoberta da identidade parecia estar delineada de modo mais claro. Segundo Düsing, a partir do *Bruno*, Schelling determinará a estrutura do absoluto seguindo o modelo apresentado por Hegel na *Differenzschrift*, isto é, como uma unidade de unidade e oposição.²⁰² Entretanto, mesmo no *Bruno*, Düsing afirma que essa identidade não é posta estritamente ao modo como Hegel concebe, mas como ele mesmo aponta, Schelling não abandona a sua ideia essencial de uma indiferença absoluta, mas “busca reconciliar os dois modelos diferentes de unidade (...) atribuindo o modelo de indiferença ao absoluto mesmo, e o modelo hegeliano de unidade e oposição ao absoluto em relação com a multiplicidade” (DÜSING, 2013, p. 156, tradução nossa). Assim, essencialmente, a mesma concepção de identidade persiste aqui, ou seja, “que a identidade abrangente não pode ser compreendida a partir de sua relação subordinada de identidade e diferença” (FRANK, 2014, p. 120, tradução nossa).

Aqui, o abandono da teologia negativa que circunscrevia seu sistema anterior não é marcado, como em Hegel, pela assunção das capacidades da filosofia enquanto especulação, que, a partir da reflexão, por intermédio de uma força complementar, alcança a intelecção do absoluto. No *Bruno*, Schelling está convencido que o absoluto pode ser conhecido, mas somente quando não resta quaisquer resquícios da cognição proporcionada pela reflexão e que a oposição que se apresenta na realidade finita não constitui verdadeiramente o ser da identidade absoluta. Esse modelo, como mostraremos adiante, persiste no pensamento schellinguiano enquanto intuição intelectual, e enuncia as diferenças entre as teorias da identidade de Schelling e Hegel.

Pelo menos em relação à forma, o *Bruno* revela de imediato a reorientação que Schelling concebeu para a exposição de sua filosofia. Se a *Darstellung* foi concebida, segundo o *mos*

²⁰² Como já apontamos, Düsing considera que a nova abordagem de Schelling foi motivada pela necessidade de uma teoria especulativa do próprio absoluto que Hegel já havia apontado em seu período de Frankfurt e que em Jena, com a *Differenzschrift*, vem à luz diante das críticas a Fichte. Segundo Frank (2014, p. 121, tradução nossa), “Hegel não considerou ‘a identidade da identidade e da não-identidade’ uma visão original que ele mesmo inventara, mas simplesmente como a expressão da ideia básica que seu amigo tinha em mente quando falava, repetidamente, da ‘identidade da identidade’ ou da ‘identidade duplicada em si mesma’”. Contudo, fato inegável é a natureza projetiva do sistema de ambos os filósofos, que se demonstra pela assimilação por Schelling de termos utilizados por Hegel. De acordo com Düsing (2013, p. 156, tradução nossa), “a mudança terminológica de Schelling na segunda edição de *Ideias para uma filosofia da natureza* (1803) com respeito aos conceitos metodológicos (*Methodenbegriffe*): especulação e reflexão, e o uso crescente de “especulação” com um novo significado a partir de 1801 também pode ser visto como uma adaptação terminológica ao uso da linguagem de Hegel que anda de mãos dadas com a adoção da abordagem da metafísica absoluta”. Sobre essa mudança terminológica Cf. Düsing, 1969.

geométrico, ao modo da *Ética* de Spinoza,²⁰³ este, em forma de diálogo, tinha a intenção de fugir do hermetismo de que a sua publicação anterior poderia ser acusada. No entanto, a forma mais “livre” não retira do conteúdo exposto sua dificuldade peculiar.²⁰⁴ Dando voz a quatro personagens (Alexandre, Anselmo, Luciano e Bruno), Schelling instrumentaliza-os de forma que, em cada argumentação, refletem-se ecos dos principais certames de que a filosofia do autor estava envolvida. A forma do diálogo é construída então de modo a apresentar como os problemas filosóficos que surgiam, gradativamente, se resolviam de maneira satisfatória a partir do ponto de vista da filosofia da identidade.

A discussão do *Bruno*, em geral, não pode ser entendida sem que seja dado destaque a dois pontos-chave, que consideramos os principais, e que Schelling incessantemente aventava ali na tentativa de dar sistematicidade a sua metafísica da identidade. Estes são: 1) a natureza da relação dos indivíduos com a identidade absoluta, e o problema sobre 2) como a identidade absoluta conhece-se a si mesma. Para dar conta de resolver tais questões, duas ideias são desenvolvidas: na primeira, respondendo sobre qual a natureza da relação dos indivíduos com a identidade absoluta, Schelling apresenta a ideia explicitamente divulgada por Hegel na *Differenzschrift* de uma identidade da identidade da não-identidade; a segunda diz respeito ao método sobre como a identidade absoluta conhece-se a si mesma, isto é, pelo recurso à intuição intelectual.

Podemos dizer que o retorno desta temática no *Bruno* se deu pela tentativa schellinguiana de reparar, ou explicar de uma melhor maneira problemas que não haviam ficado esclarecidos suficientemente na *Darstellung*. Como exemplo, um problema que a *Darstellung* sequer referenciava era a natureza da arte e do fazer artístico no interior do sistema. Isto se tornou um problema sistêmico desde que, como dissemos, em detrimento do *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling, a partir de 1801, transfere para a filosofia o papel de desvelamento da essência da identidade absoluta. Não obstante, é fato que Schelling, neste período, trabalhou profundamente no desenlace da questão estética. Sabemos disso principalmente por meio de fragmentos de textos que foram elaborados para suas aulas na Universidade de Jena. Não é à toa que no *Bruno* este problema aparece como questão chave donde adviria todas as demais discussões. Há ali referências implícitas que aparecem como ecos das ideias que se arrastavam desde Platão e Plotino, a partir da recepção por Spinoza, Leibniz,

²⁰³ Cf. Schelling, 2001a, p. 348.

²⁰⁴ “O acesso ao *Bruno* provavelmente foi dificultado pela forma de diálogo, mas não menos pela complexa linha de pensamento, que também foi mantido a uma grande distância do estilo de argumento da época. Por um lado, Schelling intervém decididamente, ainda que somente de forma implícita, nas disputas contemporâneas” (JAESCHKE e ARNDT, 2012, p. 363, tradução nossa).

Wolff e Kant, de forma que, no diálogo, distinguir as ideias que Schelling defende daquelas que ele utiliza como recurso argumentativo se apresenta como mais uma dificuldade. Contudo, tendo como ponto de partida a teoria já exposta antes na *Darstellung*, o conteúdo presente no *Bruno* aparece como uma forma mais poética de expor o sistema.

Com a teoria da correspondência entre beleza e verdade, que deve ser entendida também como a correspondência entre filosofia e arte, apresentada sem muitas delongas por aquele que no diálogo personifica a influência leibniziana em torno do problema, de uma só vez, então, Schelling pretende prestar contas a estas tradições.²⁰⁵ A polêmica que Schelling, nas palavras do personagem Anselmo, colocava em questão dizia respeito sobre tal problema: se pressupunha a possibilidade de que a verdade existisse sem beleza, e vice-versa, se existisse beleza sem verdade, a condição suprema de cada uma, tanto da beleza quanto da verdade, era posta em risco. Este ato de tomar ou a verdade ou a beleza como contrapostas, defendidas no diálogo por Luciano, representante das ideias de Fichte, acusaria uma possível oposição no interior do conceito de cada uma delas, e, por isso, esta possibilidade é conceitualmente contraditória. A via que permite a afirmação da identidade entre estes polos é apresentada por Schelling descrevendo os pressupostos conceituais inerentes à ideia da verdade e da beleza. O conceito de “verdade” pressupõe necessariamente imutabilidade, uma vez que “não concederás, portanto, a propriedade da verdade a nenhum conhecimento que traga consigo uma certeza presente ou, em geral, imperecível” (SCHELLING, 1989b, p. 74). A verdade, então, pressupõe a permanência, independentemente das afecções sensíveis e das condições do tempo, distinguindo essencialmente das certezas perecíveis. Inevitavelmente, desta maneira, a verdade mesma só seria alcançada a partir da demonstração que o pensamento permite da “existência intemporal das coisas e seus conceitos eternos” (SCHELLING, 1989b, p. 76). Mas neste contexto a pergunta principal que Schelling introduz é qual seria a relação desta verdade com a produção, ou consideração humana? Isso, remetendo à problemática já apresentada, equivale a perguntar qual o papel da finitude, da produção temporal, em meio as relações que subjazem a

²⁰⁵ Morujão (2004, p. 262) apresenta sucintamente um esboço deste “acerto de contas”: “Na tradição de Leibniz-Wolff, a beleza era já definida como “esplendor da forma”, concepção que acarretava, como seu correlato gnosiológico, a ideia de que o sensível se distinguia do inteligível por um grau menos de clareza e evidência, ou seja, pela percepção confusa do princípio informante. Kant subvertera esta tradição ao chamar belo ao produto de um determinado sentimento, resultante de uma harmonia entre as faculdades de conhecimento, sempre que estas, diante de um objecto, não trabalham em vista do conhecimento. Mas já o seu quase contemporâneo Karl-Philip Moritz, recuperando alguns dos temas da metafísica leibniziana-wolffiana, insistira (e, o que é muito significativo, no contexto de uma polêmica com as concepções estéticas da *Aufklärung*, em particular com as de Moses Mendelssohn) na ideia de que o objecto belo satisfaz um interesse que lhe é intrínseco, tendo introduzido, para o explicar – embora num sentido claramente não-kantiano –, o conceito de ‘finalidade interna’. Schelling, fazendo um regresso de Kant a Leibniz, integra-se no movimento do 1º romantismo, cujas concepções estéticas são muito complexas, mas que poderíamos caracterizar, muito sucintamente, como ‘nostalgia da forma bela’”.

realidade. Duas considerações são analisadas na discussão acerca do conhecer eterno e temporal: ou é possível que afirmemos a existência em-si de todo erro e imperfeição, ou consideramos tudo isso apenas em relação ao nosso ponto de vista. Anselmo introduz assim a ideia geral ao pressupor que, diante das verdades absolutas, a imperfeição apareça como regra na ordem universal das coisas, de modo que tanto a produção humana quanto da natureza, e assim tudo aquilo que aparece imperfeito para o homem, se apresenta como perfeição no todo. Isto de forma que, “toda imperfeição só tem lugar naquela perspectiva para a qual a lei de causa e efeito é, em si mesma, princípio, não para a superior, que, como não admite nenhum começo do finito põe o imperfeito, desde a eternidade, ao lado do perfeito, isto é, também como perfeição” (SCHELLING, 1989b, pp. 78).

Ganha contornos aqui a adesão schellinguiana à corrente teórica principiada por Leibniz, e desenvolvida por Wolff, que partia da ideia que a finitude se diferenciava do infinito por uma modificação necessária e inerente ao próprio infinito. Este modelo de relação por participação permitiu Schelling chegar a um novo patamar no centro da discussão sobre a passagem do infinito ao finito. Lembrando que desde sempre o romantismo schellinguiano negava toda e qualquer transição deste tipo. Aqui, tal passagem não vem ao caso, pois na realidade concebida à luz da unidade primordial, todas as coisas estão presentes como perfeitamente postas em si, por mais que imperfeitas pela forma de conhecer finita, e a relação da finitude com o puramente infinito é de plena nostalgia, isto é, da busca pela unidade real não conhecida.

Por isso, assim como a verdade, o conceito da verdadeira beleza carrega consigo a característica de se distinguir de absolutamente todos os condicionamentos, e de toda existência temporal, pressupondo então que as coisas sejam belas somente pelo seu conceito eterno, o único verdadeiro. Justifica-se, então, a definição apresentada de beleza como expressão da perfeição orgânica, atribuída assim da “mais incondicionada das perfeições que uma coisa pode ter” (SCHELLING, 1989b, p. 79), ao arremesso de toda temporalidade. O que prescreve esta relação entre verdade e beleza, é, como se disse, a relação entre filosofia e arte, pois o objeto de ambos, tanto do filósofo quanto do artista, é o próprio absoluto (verdade) que é intuído pelo filósofo e que é trazido a forma (beleza) pelo artista. Mas esta exteriorização do absoluto não representa a passagem do infinito ao finito? Schelling alerta que o eterno “refere-se a todas as coisas através de seus conceitos eternos e, desse modo, ao indivíduo produtor [artista] através do conceito eterno do indivíduo” (SCHELLING, 1989b, p. 83). Assim, como espelho da pura forma, a obra carrega em relação ao conceito eterno a eterna perfeição. Sendo assim, no tocante às coisas singulares o eterno não é exposto em si, mas somente em relação ao conceito de tais

coisas, isto é, a obra só corresponde com o absoluto, ou o eterno, por via do próprio eterno que é referido ao indivíduo produtor, ou artista. Não é o indivíduo empírico que dá forma a obra artística, mas sim sua ideia. Necessariamente, o produto derivado será mais bem apresentado quanto mais o conceito eterno do indivíduo produtor estiver mais próximo do conceito absoluto, de modo que, quanto mais perfeito ele for, mais o artista poderá se distanciar de sua individualidade.²⁰⁶

Enredado nestes princípios, tendo como regra a plena identidade entre beleza e verdade, a tese schellinguiana, implicitamente, pressupõe uma extrapolação teórica do que foi delineado até aqui. Se a relação do finito com o infinito se dá pela via da participação, ou mesmo pela ideia dos arquétipos, ou cópias, que Schelling deliberadamente utiliza fazendo-se valer de uma releitura do *Fedro* de Platão²⁰⁷, uma vez que aquilo que é imperfeito para o modo de consideração do homem é perfeito na organização do todo absoluto, todas as demais produções podem ser consideradas belas, assim como todos os indivíduos podem ser considerados artistas, distinguindo-se somente pelo grau de participação das obras ou dos produtores. Nesse processo de estetização da realidade, as produções humanas não podem ser vistas como produtos autárquicos que se diferenciam do absoluto por estarem postos individualizados no tempo, mas, ao passo que possuem a ideia, ou o conceito eterno que perpassa o indivíduo produtor, fazem parte do próprio absoluto, sendo imperfeitos apenas pelo modo de conhecer da finitude.

Delineia-se, a partir de então, a maneira como Schelling compreende a relação entre finitude e infinitude. Remetendo à *Darstellung*, $A = B$, nada mais expressa que $A = A$, isto é, uma duplicidade que revela nada além da identidade absoluta dos dois. Entretanto, aquilo que marcou mais explicitamente as diferenças entre os princípios de Schelling e Hegel sobressai aqui. Enquanto que a própria finitude está contida no infinito e pelo princípio de participação mais se aproxima dele quanto mais se distancia de sua individualidade, isto é, a finitude é parte integrante da infinitude, o saber que a finitude possui não deve ser tomado em consideração no alcance da verdade que subjaz esta relação. A ideia apresentada por Schelling para pressupor este alcance somente leva em consideração a contemplação das verdades eternas conceituais, e não predispõe nenhuma participação do saber reflexivo na captura destas verdades, mas apenas a supressão deste. Entretanto, como justificar aquela forma de saber? Melhor dizendo, como justificar a possibilidade do saber finito em meio a uma concepção sistemática onde tudo participa do absoluto? Para responder de modo mais adequado essas questões, Schelling opera um movimento no interior do diálogo. Depois de ter feito um acerto de contas com a tradição

²⁰⁶ Cf. Schelling, 1989b, p. 84.

²⁰⁷ Cf. Schelling, 1989b, pp. 79-80.

filosófica, tomando partido de alguns princípios leibnizianos representados por Anselmo, Schelling agora, mais claramente, introduz na discussão o personagem Bruno, uma clara menção à Giordano Bruno, figura mística a partir da qual se via representada a tentativa filosófica de elaboração de um meio-termo entre o monismo rígido *à la* Spinoza e a tentativa de harmonização da relação entre identidade e multiplicidade.²⁰⁸ Como interlocutor de Bruno, ou contraponto, Schelling elege um personagem também porta-voz do princípio da identidade na tradição filosófica, contudo, de um princípio de identidade que Schelling quer relegar. Luciano é introduzido como o representante das ideias de Fichte.

Bruno adentra no diálogo não somente se referindo, mas também corroborando com a conclusão que o discurso de Anselmo havia alcançado. Tratava-se da concepção da possibilidade daquilo em que “todas as oposições são, não tanto unificadas, mas antes, unas, e não tanto suprimidas, mas, antes, absolutamente não separadas” (SCHELLING, 1989b, p. 89). Mais especificamente, a possibilidade de que as oposições sejam apenas oposições relativas. Ainda que oposições relativas, conforme aponta Morujão (2004, p. 265), essas oposições eram entendidas pelo fato de uma “unidade se opor a uma multiplicidade sob a forma da oposição entre um conceito e o diverso que ele subsume”. De toda forma, o caráter de oposição não se esvaía, dado que o conceito indicava apenas a possibilidade da multiplicidade, isto é, de indivíduos singulares, enquanto ideia, e não como realidade efetiva. Assim, Luciano, representante de Fichte, que vale recordar aqui havia sido acusado por Hegel na *Differenzschrift* de conceber uma falsa identidade, pois essa permanecia presa na necessidade de um ato opositor para legitimar o seu ato de estar sendo. Em razão disso, foi proferido o questionamento: como se poderia harmonizar o ser eterno das coisas com a determinação finita referente à existência temporal?²⁰⁹ Schelling recorre à explicação típica de um monista spinoziano, isto é, levando a cabo o sentido da máxima *omnis determinatio est negatio* (toda determinação é negação), quando nada é em si, mas somente por meio do seu oposto. Por isso, “é necessário, pois, que se o infinito está, também está o finito, ao lado dele e inseparado dele, naquilo que pusemos como eterno”, de maneira que, “senão, teríamos de pôr o infinito somente; mas este mesmo só é, como infinito, na oposição ao finito” (SCHELLING, 1989b, p. 98). Se dispõe, então, uma ordem trinitária. Vejamos: uma vez que a própria finitude, ou um singular, indica, em seu conceito, a afirmação de si pela negação infinita de todas as coisas que ele não é, pressupõe-se uma ordem

²⁰⁸ Em *O monismo complexificado de Schelling* Coelho (2018) analisa mais de perto a aproximação do pensamento schellinguiano com a tradição de Jakob Böhme, místico renascentista contemporâneo de Giordano Bruno, que, assim como este, se apresentava à Schelling como uma via possível para manutenção de um pano de fundo monista com espaço para a mobilidade da finitude em meio a infinitude de Deus.

²⁰⁹ Cf. Schelling, 1989b, p. 97.

infinita que se contrapõe ao finito e que permite àquele afirmar-se conforme tal; o raciocínio seria o mesmo partindo do infinito ao finito; subjaz, necessariamente, desta maneira, uma unidade suprema que concebe infinito e finito em um, quando se unem ser e não ser, efetividade e possibilidade.²¹⁰ Isso equivale, de igual maneira, às justaposições entre ideal e real, pensar (conceito) e intuir, infinito e finito, de modo que todos eles estejam postos exatamente enquanto tais no ser eterno que subjaz toda relação, e em que tudo expressa a suprema identidade, quer dizer, indiferença. Vejamos a explicação por completo:

Pois neste [absoluto], na medida em que consideramos a forma, que é igual a própria essência, o real é, decerto, segundo o conceito, necessária e eternamente oposto ao ideal, como a imagem ao modelo, que aquele é, decerto, segundo o conceito, necessariamente finito mas, realmente ou segundo a coisa, absolutamente igual a este. Se consideras, pois, o finito meramente segundo seu conceito, ele é, necessariamente e ao infinito, singular e, sendo ele mesmo uma efetividade cuja possibilidade está em outro, contém, por sua vez, a possibilidade infinita de outros singulares, que pela mesma razão, contém, por sua vez a possibilidade infinita de outros singulares, que pela mesma razão, contém, por sua vez, a possibilidade infinita de outros singulares, e assim por diante, ao infinito. Mas, se for considerado realmente e, portanto, na unidade absoluta com o infinito, à possibilidade de outros singulares, que ele contém, está, em primeiro lugar, vinculada imediatamente a efetividade, e em segundo lugar e pela mesma razão, a ele próprio, como efetivo, está vinculada imediatamente sua possibilidade; tudo pois, na medida em que está em Deus, é absoluto, está fora de todo tempo e tem uma vida eterna (SCHELLING, 1989b, p. 100).

O tipo de relação que Schelling tematiza, na tentativa de demonstração da vinculação existente dos indivíduos, ou finitude, com o absoluto, o eternamente infinito, equivale ao exercício de compreensão sobre como um corpo individual está disposto em meio a uma organicidade que lhe subjaz. Exatamente, como este singular aparece como uma parte do todo orgânico, de forma não singular, da mesma maneira o singular não está disposto como singular no absoluto.²¹¹ Mas, igualmente, da mesma maneira que esta parte orgânica no absoluto não deixa de ser singular, por si mesma, assim também é com o finito no absoluto. Nessa relação se revela a pura relação que, na referência à oposição, sem nenhuma condicionalidade, produz a unidade. Diferentemente, longe desta relação, no finito por si, não cabe nenhuma realidade, pois a consideração do infinito, apartado de toda unidade, produz apenas uma cisão, a partir da

²¹⁰ “A possibilidade infinita, por exemplo, no conceito de um homem, está unida, nele, não somente com a efetividade infinita de todos os outros, mas também com a de tudo aquilo que decorre dela como efetivo” (SCHELLING, 1989b, p. 101).

²¹¹ Não obstante, esta demonstração não pode ser feita desacompanhada da seguinte constatação: “só que aquela vinculação do finito com o infinito no Absoluto é infinitamente mais perfeita do que a que se dá em um corpo orgânico, pois cada um destes contém ainda uma possibilidade, cuja efetividade está fora dele e com a qual ele se relaciona como a causa com o efeito; também este é apenas a imagem de um arquétipo que está no Absoluto e no qual toda possibilidade está vinculada a sua efetividade e, justamente por isso, também toda efetividade a sua possibilidade” (SCHELLING, 1989b, p. 101).

qual este infinito se apresenta apenas como infinito deste finito, e não a unidade eterna, mas apenas uma unidade relativa. Desse modo, “essa unidade relativa, (...) é aquilo pelo qual a coisa se separa da totalidade das coisas” (SCHELLING, 1989b, p. 110).

Resumidamente, a principal proposição schellinguiana em questão no *Bruno*, que advém em detrimento da não resolução deste problema na *Darstellung*, é da necessidade de se contrapor à ideia de uma unidade ao modo de Parmênides, isto é, o absoluto posto puramente igual a si mesmo, sem nenhuma diferença. Pois, se o infinito não incluísse o finito, isto é, se o sistema não aventasse as oposições, conforme apresentadas, oposições relativas, nem o absoluto seria absolutamente, nem o princípio do sistema retornaria a si mesmo. Destas possibilidades, Schelling destaca: “ou pôr a unidade que tem a oposição contraposta a ela como o primeiro, mas nesse caso ela mesma é posta com uma oposição; ou as oposições, mas nesse caso estas são pensadas sem a unidade, o que é impossível, pois tudo o que se opõe só é oposto verdadeiramente e de maneira real por dever ser posto em um e no mesmo” (SCHELLING, 1989b, p. 89). Por esta maneira, a única realidade possível seria aquela em que “unidade e a oposição, o igual a si mesmo e o desigual, são um” (SCHELLING, 1989b, p. 89).

Mas engana-se quem entende que aqui se apresenta uma aguda alteração da concepção schellinguiana acerca do absoluto. Diante do problema clássico que enfrenta todo e qualquer espécie de monismo, isto é, a premência de reconciliação entre necessidade e liberdade, Schelling não estava disposto a abandonar a sua estrutura inicial da identidade como indiferença absoluta, ou melhor, em que “o próprio finito está, decerto, para o infinito, mais uma vez, como indiferença para diferença” (SCHELLING, 1989b, p. 110). Como aponta Beiser (2008, p. 571, tradução nossa), isso significa que “é um infinito que inclui o finito na medida em que todas as coisas finitas são idênticas umas às outras; mas ainda é um infinito que exclui o finito na medida em que todas as coisas finitas são distintas umas das outras”. Certamente, devido ao caráter negativo com que as diferenças, ou seja, a finitude é tratada por Schelling, como reino das aparências, e pura necessidade, alegando que o finito não tem uma existência real, mas era derivado da reflexão do mero intelecto, ele definitivamente omitiu a resposta da questão sobre como, do absoluto, advém o reino das aparências.

Nesse viés, percebe-se que na maioria dos trabalhos que contemplam o período posterior do pensamento schellinguiano, principalmente a partir da *Freiheitschrift*, datada de 1809, tais problemas não desaparecem no horizonte e, de certa maneira, anunciam a derrocada da *Identitätsphilosophie*. Apesar do fracasso previamente anunciado, o esforço suscitado no *Bruno* não pode ser visto em vão. Ele anuncia, em meio a identidade absoluta, a necessidade do sistema de prestar conta sobre o espaço que a finitude requer, ou seja, sobre essência a liberdade

humana. Entretanto, tratando do nosso interesse aqui, ele demarca também tanto as similitudes quanto as diferenças entre os projetos em que Schelling e Hegel estavam engajados. Não obstante, reside na problemática já indicada a essência da principal diferença entre eles, quer dizer, o problema que mais tarde fará Schelling rearranjar sistematicamente sua filosofia e, de certa forma, que leva Hegel a anunciar na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, o distanciamento teórico para com seu antigo companheiro.

2.3. A necessidade da reflexão e as diferenças entre as teorias da identidade de Schelling e Hegel.

Como foi dito, a ida de Hegel para Jena se deu por ocasião de um projeto concebido e motivado pela sua relação íntima com Schelling. Pode-se dizer que este, que em filosofia já detinha uma prestigiosa posição, se completou com a publicação do *Sistema do Idealismo Transcendental*, deu as bases e condições para a acomodação que seu amigo precisava.²¹² Hegel, assim, devia a Schelling as possibilidades de sua inserção naquele meio filosófico. Por isso, tendo como perspectiva o ideário geral apresentado por Hegel na *Differenzschrift*, é sintomático que a obra tenha se apresentado como tal, ou melhor, os problemas e os resultados que a obra ofereciam faziam jus à filiação filosófica de seu autor. Entretanto, a condescendência necessária para com o sistema de filosofia de Schelling não impediu Hegel de se pôr criticamente em relação a Fichte e também ao próprio Schelling. Como já citado anteriormente, também em 1801, na *Differenzschrift*, Hegel se posicionou a favor de Schelling, contra as filosofias da reflexão. Contudo, nesse ínterim, dentre outras, uma originalidade fulcral pode ser apontada no pensamento hegeliano, em detrimento de Schelling. Naquele momento, tal juízo acerca das filosofias da reflexão não é algo completamente abrupto, mas se apresenta como resultado de um longo processo de desenvolvimento do contexto filosófico em que Hegel estava inserido. É importante lembrar que Hegel desenvolve, de forma concomitante à Schelling, uma série de princípios os quais demarcariam a busca pela identidade por meio de um princípio especulativo. Dentre eles está o tratamento acerca do pensamento de Kant e Fichte enquanto filosofias da reflexão. Sobre isso, em suas *Ideias para uma filosofia da natureza*, Schelling é categórico: “A mera reflexão é, portanto, uma doença espiritual do homem; (...) liquida, em germen, a mais elevada existência humana e que liquida pela raiz a vida espiritual do homem, que resulta exclusivamente da identidade” (SCHELLING, 2001c, p. 41). Em 1801, em sua

²¹² Segundo Iber (2015, p. 10), já “em 1798, com 23 anos de idade, por iniciativa de Fichte e com ajuda de Goethe, Schelling se tornou professor em Jena”.

Darstellung, Schelling, aludindo sobre uma possível distinção entre seu sistema e o de Fichte, afirma que “Fichte poderia ter mantido um idealismo em relação ao ponto de vista da reflexão, enquanto eu situava o princípio do idealismo no ponto de vista da produção” (SCHELLING, 2001a, p. 345, tradução nossa), e mais adiante, no mesmo prefácio, encontramos: “é extremamente útil se familiarizar intimamente com o sistema de reflexão, que é sua [do Sistema de Schelling] antítese, uma vez que a reflexão funciona apenas a partir de oposições e se baseia em oposições” (SCHELLING, 2001a, p. 348, tradução nossa). Conforme o artigo de Düsing (1969, p. 102, tradução nossa) Schelling, a partir da segunda edição de *Ideias*, trazida à luz em primeiro lugar, em 1797, e reformulada em 1803, “na maioria dos casos, substituiu o conceito anterior de especulação pelo conceito de reflexão. Especulação significava para ele na primeira edição: separação do que é originalmente um na natureza e na realidade”.²¹³ Agora, com o projeto de um absoluto reconhecível por intermédio da razão, bem como a partir das críticas hegelianas desenvolvidas à cognição da reflexão, Schelling adapta seu aparato conceitual, abandonando seu antigo significado de especulação. Mas a respeito do conceito de reflexão, ele não pode ser interpretado estritamente à luz da noção hegeliana, uma vez que essa utilização na segunda edição de *Ideias* não pode ser entendida sob uma nova abordagem. Ela se estende desde obras anteriores ao encontro de Schelling e Hegel em Jena. O que acontece é que motivado pela crítica hegeliana na *Differenzschrift* Schelling padroniza a terminologia. Entretanto, o sentido que os dois davam à reflexão não deve ser entendido uniformemente.

Algumas partes da *Differenzschrift* podem ser encaradas como críticas veladas e antecipadas ao sistema schellinguiano. Segundo Tilliette, a *Differenzschrift*, além da exposição das diferenças entre Fichte e Schelling, demarca não só as diferenças entre Schelling e Hegel²¹⁴, mas também os presságios do futuro desentendimento entre os dois.²¹⁵ Tilliette faz referência à antecipação hegeliana das críticas à ideia de uma identidade estéril que não prezasse pela

²¹³ Vejamos um exemplo desta substituição:

1ª ed. (1797) “O filósofo que emprega o tempo da sua vida, ou uma parte dele, a seguir a filosofia especulativa nos seus abismos sem fundo, para aí desenterrar o seu fundamento último, faz uma oferta à humanidade, que, por ser o sacrifício daquilo que possui de mais nobre, pode, talvez, ser considerado do mesmo modo que a maioria dos outros. Será suficientemente sucedido se conseguir levar a filosofia tão longe que também a última necessidade dela, como ciência particular, e, com isso, o seu próprio nome, desapareçam para sempre da memória dos homens” (SCHELLING, 2001c, pp. 41-42). *2ª ed. (1803)* “Aquele filósofo que empregasse o seu tempo, ou uma parte dele, a seguir a filosofia da reflexão na sua dissociação interminável, para a superar nas suas derradeiras ramificações, mereceria o lugar mais digno, e que o seu trabalho, mesmo permanecendo negativo, pudesse receber a mesma consideração que cabe aos melhores, na condição de ele próprio nunca ter o gozo de ver a filosofia renascer para si mesma, na sua figura absoluta, a partir das dilacerações da reflexão” (SCHELLING, 2001c, p. 42).

²¹⁴ Morujão (2003, p. 14) concebe parcialmente tal interpretação. Ele afirma que talvez a censura de Hegel não estivesse voltada unicamente contra Reinhold que pretendeu ocultar a diferença entre Fichte e Schelling, mas também voltada ao próprio Schelling que, em uma polêmica com Eschenmayer, em 1801, não havia clarificado o real modo sobre como sua filosofia lidava com a predecessora filosofia fichteana.

²¹⁵ Cf. Tilliette, 1968, p. 163.

incorporação da necessidade da reflexão no seio da identidade. O que incide no fato percebido por Hegel acerca da exclusão do papel decisivo da reflexão para o avanço do saber. Se Hegel salientou a contrariedade em que a reflexão se apoiava, também enxergava nela o “instrumento do filosofar”. Schelling, ao contrário, só teria captado seu aspecto negativo. Nesse sentido, “na identidade absoluta, o sujeito e o objeto estão relacionados um com outro e, com isso, são aniquilados. Assim, nada está presente para a reflexão e para o saber” (HEGEL, 2003, p. 94). Na letra do texto, a crítica é atribuída a Fichte, mas tomando em consideração a exposição de Schelling na *Darstellung*, também de 1801, pode ser da mesma maneira aplicada a este. Em tal texto, publicado meses antes da *Differenzschrift*, a tese schellinguiana fazia referência a razão como a absoluta indiferença de sujeito e objeto. Se Hegel chamava atenção para o erro de se elevar uma contraparte da relação, que formava a identidade, à absolutidade, ele também informava sobre o perigo de se aniquilar os opostos e não conseguir chegar a identidade mais acabada.²¹⁶ Na visão hegeliana, Schelling poderia incorrer no erro de reduzir o absoluto a pura indiferença sem que no caso se concedesse o valor intrínseco às diferenças quantitativas. Hegel, então, fez a sua máxima: “o próprio absoluto é, por isso, a identidade da identidade e da não-identidade; o opor e o ser-um coexistem nele” (HEGEL, 2003, p. 95).²¹⁷ Ressalta-se, assim, que para Hegel “o Absoluto, a identidade absoluta do sujeito e do objeto, é contradição absoluta, separação necessária, diferença absoluta, separação absoluta”, onde, “a reflexão filosófica é, ela própria intuição transcendental, o conhecimento especulativo é uma identidade de reflexão e intuição, a filosofia é a totalidade do conhecimento produzido pela reflexão” (TILLIETTE, 1968, p. 163, tradução nossa).

Para Hegel, na reflexão, como instrumento do filosofar, residem as possibilidades de construção do absoluto para a consciência.²¹⁸ Para tanto, diferentemente daqueles sistemas que partiam da aniquilação impositiva, a reflexão deveria propriamente aniquilar a si ao passo que se relacionava com o absoluto. Por isso, a peculiaridade das filosofias de Kant e Fichte, conforme apresentada antes, demarca bem essa necessidade de assunção da reflexão para a construção do sistema. A cisão como fonte necessária da filosofia retorna a si mesma como

²¹⁶ “É possível que uma autêntica especulação não se exprima perfeitamente no seu sistema, ou que a filosofia do sistema e o próprio sistema não coincidam, que um sistema exprima, da forma mais determinada, a tendência para aniquilar os opostos, e não consiga alcançar a identidade mais acabada” (HEGEL, 2003, pp. 57-58).

²¹⁷ Desta forma, conforme afirma Höslé (2007, p. 238), no sistema de Hegel, “a determinação sintética não é destituída de qualquer negatividade, mas a integrou como momento”.

²¹⁸ “A forma que revestiria a necessidade da filosofia, se tivesse de ser expressa como pressuposto, fornece a transição da necessidade da filosofia para o instrumento do filosofar, para a reflexão como razão. O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é a tarefa da filosofia; mas, dado que tanto o produzir quanto os produtos da reflexão são apenas limitações, isto é uma contradição. O absoluto deve ser reflectido, posto; mas deste modo ele não posto, mas sim suprimido, pois, ao ser posto, tornou-se limitado. A mediação desta contradição é a reflexão filosófica” (HEGEL, 2003, p. 41).

produtora de determinações, postas como limitação do acesso ao absoluto, mas, “perdido nas partes, ele impulsiona o entendimento no sentido do desenvolvimento infinito da multiplicidade, entendimento que, na medida que se esforça por se alargar até o absoluto, mas apenas se produz sem cessar a si mesmo, escarnece de si mesmo” (HEGEL, 2003, p. 37). Isto ocorre, pois, aquela limitação, na cognição do entendimento, se apresenta pondo um finito em oposição ao infinito, mas nesse processo, ele determina ambos, ou melhor, na separação há somente a afirmação da determinação de um pelo outro. Neste movimento, o lado oposto àquele absolutizado é elevado também à face mais rígida de si mesmo, ou seja, quando a consciência acredita se respaldar em um lado da relação ela eleva o seu oposto à absolutidade. Sendo assim, neste jogo de finitude absoluta e infinitude absoluta, o absoluto permanece como uma vacuidade da razão. Por isso, “suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão”.

A reflexão aqui já não cabe naquele esquema que marcara o período hegeliano de Frankfurt, e que está em sintonia com a posição de Schelling, em que ela era tida como uma limitação morta. Hegel quer mostrar seu devido caráter, de mediar a contradição, e trazer à consciência o seu papel de ser “sintetizada com a intuição absoluta, e ser, para si, subjectivamente, justamente tão perfeita como o seu produto” (HEGEL, 2003, p. 41). A reflexão deve, então, reconhecer a si mesma enquanto tal em uma consciência. Deve chegar a saber de si como produtora de seres determinados e, assim, contraposta ao indeterminado que se posiciona “diante de si e atrás de si”. Dessa maneira, permite que “o ser seja justamente fixado diante do não-ser, para ele igualmente necessário” (HEGEL, 2003, p. 42).

Nesta unificação, subsistem ambos simultaneamente, pois o oposto e, por conseguinte, limitado é, com isto relacionado com o absoluto. Mas o oposto não permanece por si; mas apenas na medida em que é posto no absoluto, quer dizer, como identidade; o limitado na medida em que pertence a uma das totalidades opostas, portanto, relativas, é ou necessário ou livre; na medida em que pertence à síntese de ambas, suprime a sua própria limitação; é, ao mesmo tempo, livre e necessário, consciente e sem consciência (HEGEL, 2003, pp. 42-43).

Por isso, quando o entendimento fixa esses opostos, a razão os aniquila e eles são unificados, pois, ao fixá-los “destrói-se a si mesmo, pois a posição do finito e do infinito significa que, na medida que um deles é posto, o outro é suprimido” (HEGEL, 2003, p. 42).

De acordo com Düsing (1969, p. 106, tradução nossa), pode-se supor que, na divisão do trabalho colaborativo, Schelling enxergava o então recém-chegado em Jena como aquele que desenvolveria um papel puramente negativo, isto é, de crítica a todo saber unilateral, que não se baseasse na identidade absoluta, ou melhor, “o ‘filósofo’ que se dá ao trabalho de criticar a filosofia da reflexão”. Diferentemente do “trabalho sujo” legado a Hegel, caberia a Schelling o

trabalho propositivo, ou seja, positivo, que apresentaria fundamentalmente as principais diretrizes do sistema de filosofia em desenvolvimento. Essa divisão acarretaria na não-percepção, ou melhor, lhe escapava o caráter positivo da negação, da antinomia, ou seja, da “reflexão como razão” que Hegel sistematicamente articulou na *Differenzschrift*. Conforme indica Beckenkamp (2009, p. 196), “a própria inclusão da reflexão no movimento de exposição do absoluto (...) distingue já suficientemente seu projeto daqueles executados por Schelling, o qual, aliás, nunca foi capaz de ver na reflexão mais do que o momento negativo da limitação e da finitude”. Seria como se Schelling, ao se referir ao papel da reflexão, da divisão, encontrasse nela apenas o seu aparato negativo.

Na *Aufhebung* da reflexão que Hegel se refere é enfatizada a aniquilação da finitude, mas de modo que somente a partir daí pode emergir a verdadeira filosofia. O método *ex negativo*²¹⁹ para o conhecimento do absoluto pressupõe então, logicamente, a gradual destruição das ideias antinômicas que a consciência reflexiva constrói como verdades, até o estágio do reconhecimento de sua natureza contraditória. Ou seja, pressupunha-se o desenvolvimento em cadeia da destruição das oposições que a consciência reflexiva tomava como absolutas.

Contudo, longe de uma fenomenologia da consciência, o método metafísico que marca esse desenvolvimento é o método especulativo que requer, como síntese das determinações reflexivas, uma intuição transcendental. Assim, a necessidade da reflexão representa não uma condição suficiente, mas necessária no sistema da metafísica absoluta.²²⁰ O método que pressupunha este tipo de intuição foi certamente estimulado pelo contato com a filosofia de Schelling, indicando prontamente que das oposições reflexivas não se segue, como será estabelecido futuramente, uma “unidade positiva em si, mas apenas o ‘postulado’ da intuição intelectual de tal unidade”, pois, “Hegel ainda não dispunha da teoria metodológica da negação determinada com um resultado positivo” (DÜSING, 1980, p. 33, tradução nossa).

Sobre aquilo que Hegel chamava de intuição transcendental, e às vezes intuição pura, conforme mostra Horstmann, é muito provável que se pense sua natureza intimamente relacionada com aquele tipo de intuição difundida por Fichte e Schelling, e que se opunha à forma sensual de ver as coisas.²²¹ Entretanto, tampouco se pode afirmar aqui que o método coincidia completamente com a natureza da intuição utilizada pelos dois filósofos. Ela é introduzida para suprir a necessidade de levar o conjunto de antinomias refletidas à unidade

²¹⁹ Cf. Düsing, 1980, p. 32.

²²⁰ Cf. Düsing, 1980, p. 33.

²²¹ Cf. Horstmann, 2003, pp. 100-101.

sintética, a qual, de nenhuma maneira, deixa de ser a unificação delas. Isso revela que aquilo que é dito contraditório em uma antinomia não é necessariamente contraditório em relação à unidade sintética e que “é verdade que todo conceito antinômico pode ser contraditório em algum sentido. Mas nem todos os termos contraditórios são antinômicos em todo sentido” (HORSTMANN, 2003, p. 100, tradução nossa). Nesse sentido, conforme já havíamos indicado, ela “é uma parte necessária do empreendimento para Hegel ‘levantar o entendimento sobre si mesmo’ ou fazer uso razoável do entendimento no reconhecimento da realidade como uma totalidade viva” (HORSTMANN, 2003, p. 100, tradução nossa). Função essa que definitivamente se diferenciava da noção schellinguiana da intuição intelectual, uma vez que Hegel não abre mão da necessidade do entendimento na produção do saber. Diferentemente, no sistema da identidade que Schelling apresenta, a reflexão não exerce função no conhecimento do absoluto, visto que a diferença não tem significação constitutiva naquela unidade primordial. Mesmo no *Bruno* “o Absoluto para si mesmo, segundo Schelling, é reconhecido pela intuição intelectual pura por si mesmo e sem síntese com reflexão” (DÜSING, 2013, p. 155, tradução nossa). No tocante à união onto-epistemológica da substância de Schelling, conforme já apontado, o universo corresponde com a maneira em que ela aparece, deve ser entendida como unidade simples, infinita e indiferente e, assim, não se pode falar de uma contradição ou negação no interior dela mesma. A diferença não deve ser vista de modo que Schelling, em detrimento de Hegel, buscasse um absoluto apartado de toda diferença, mas sim que ele as concebeu somente a partir da própria identidade, ou seja, da indiferença.

Além disso, para Hegel o absoluto não carrega consigo nenhuma contradição, ou seja, não se trata da especulação prescindir da reflexão, uma vez que o recurso à intuição transcendental é posto, mas fazer uso dela na construção da identidade absoluta para a consciência, de modo que, “ele pensa uma antinomia das determinações da reflexão, a saber, de causa e efeito” e, assim, diferente de Schelling, “a identidade absoluta, cujo significado do ser é a substância única, deve conter tais antinomias da reflexão para que seja consciente e desenvolvida no sistema da ciência” (DÜSING, 1980, p. 38, tradução nossa). Sendo assim, é introduzido, então, um recurso “transcendental”, em que o absoluto pode ser alcançado partindo do saber da consciência finita e reflexiva. Por isso, como diz Düsing (2013, p. 162, tradução nossa), “as diferenças entre Schelling e Hegel permanecem na determinação do método de conhecimento do absoluto e na estrutura sistemática deste conhecimento”.

Hegel, então, pressupõe o sujeito finito como o princípio onde a identidade absoluta se revela. Levando em consideração a teoria schellinguiana, isto incorreria no erro de tomar o juízo como princípio da verdade, melhor dizendo, a identidade absoluta por uma das

contrapartes em que ela aparece. Diferentemente, o exercício hegeliano pode ser entendido de modo que a identidade absoluta não se apresenta, como Schelling fazia questão de afirmar, como um ponto apartado do saber da reflexão, mas devia incluí-lo sendo parte do sistema. Para Schelling, como diz Frank (2014, p. 143, tradução nossa) “a identidade absoluta é radical e completamente independente de seus *relata* e não pode ser explicada como um ‘produto’ de sua interação”. Para Hegel, mesmo no sistema primitivo de Jena a identidade absoluta deveria ser entendida como resultado do autoconhecimento alcançado pelo sujeito. Isso pode ser encarado como a tentativa hegeliana de destacar a presença do saber finito na construção da identidade para a consciência.

CAPÍTULO 3 - A INTENTONA CÉTICA CONTRA A IDENTIDADE ABSOLUTA E A INCORPORAÇÃO DIALÉTICA DO CETICISMO

Como tem infinitamente mais mérito para a verdadeira filosofia o cético que, de antemão, declara guerra a todo sistema universalmente válido. (...) enquanto acredita na verdade infinita, mas também somente em seu gozo infinito, na verdade progressiva, construída por si mesma, conquistada por si mesma, quem não honraria nele o autêntico filósofo?

Schelling
Cartas sobre o dogmatismo e o ceticismo ²²²

Como resultado da insurgente onda cética que se manifestava em tal período, em 1794, Carl Friedrich Stäudlin publica uma extensa obra intitulada *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Nela, seu autor, um teólogo protestante, chamava a atenção para o fato da expansão do discurso cético no ambiente filosófico alemão, voltando sua atenção mais especificamente para o questionamento a respeito da sustentação do discurso religioso e sobre a moral em meio àquela nova realidade. A causa de tal publicação não poderia ser outra, se não a difusão das ideias de David Hume na Alemanha, assim como, indiretamente, a muito debatida disputa suscitada pelo ceticismo de Schulze em confronto com Reinhold. Sua tarefa pode ser descrita como uma tentativa de fornecer um relato histórico do desenvolvimento do pensamento cético para, assim, apresentar uma compreensão do ceticismo moderno, tendo seu bastião figurado na pessoa de Hume. No entanto, Stäudlin estava longe de oferecer uma leitura descompromissada. Em sua divisão entre ceticismo subjetivo e objetivo, ele faz questão de deixar claro sua preferência pelo primeiro: “subjetivamente, ele é um estado de espírito, um modo de pensar ou uma arte, uma habilidade, um método. Objetivamente, seria um sistema ou uma série de proposições” (STÄUDLIN, 1794, p. 4, tradução nossa). Contudo, “como ele abala todos os fundamentos do conhecimento humano, inclusive aquele no qual se baseia toda distinção e ordem das ciências e toda unidade do sistema, é claro que não pode se passar por qualquer sistema em si” (STÄUDLIN, 1794, p. 4, tradução nossa). Com efeito, o ceticismo objetivo, ou sistemático, seria autocontraditório.

Essa preferência o trazia para o seio de outra disputa, isto é, a disputa a respeito das diferenças entre o ceticismo moderno e o ceticismo antigo. Tomar preferência pelo ceticismo subjetivo significava também relegar o ceticismo antigo em prol do moderno e Stäudlin parecia entender bem esse movimento: “Muitos filósofos modernos de fato atribuíram aos antigos

²²² (1989a, p. 17).

pirrônicos um ceticismo muito mais filosófico e consistente do que realmente fizeram” (STÄUDLIN, 1794, p. 2, tradução nossa). Na realidade, tal tendência do ceticismo subjetivo, percebida e defendida por Stäudlin, figurava naquele momento em qualquer proposta inquisitiva mais peremptória a respeito da edificação de sistemas filosóficos. Não por acaso, Maimon e Schulze, que apenas arguíram assertivamente acerca de pretensões sistemáticas sem erigir nenhuma proposta objetiva de ceticismo, eram considerados céticos. Tal tendência havia sido captada por Reinhold: “Em nenhum outro momento o conceito de ceticismo em filosofia foi tão ambíguo e definido com tanta precisão, e nunca existiram tantos céticos imaginários e tão poucos céticos realmente filosóficos como agora” (REINHOLD, 1793, p. I, tradução nossa).

Vai ser exatamente contra esse conceito vago de ceticismo que Schlegel se levantará em sua *Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers. Philosophischem Journal* de 1797. Ele alega que, no ensaio de Maimon, *Über den Gebrauch der Philosophie zur Erweiterung der Erkenntnis*, “o resenhista não encontrou nada de realmente cético, apenas um empirismo que era visível de todos os lugares à luz do dia” (SCHLEGEL, 1797, apud VIEWEG, 1999, p. 105). O que estava pautado era o uso indevido do título ‘cético’ a toda tendência empirista e antiespeculativa. De fato, não era a definição ideal para Schlegel. Há aqui o acirramento inevitável de uma questão que se arrastava desde o período produtivo de Hölderlin. Esta era a respeito da vocação filosófica ou não do ceticismo. O que Schlegel provavelmente tinha em mente e queria chamar atenção era, em sua concepção, a distância entre a forma como se revelava verdadeiramente a essência de todo ceticismo, tal como tratada por alguns românticos como, por exemplo, Hölderlin e Schelling, e o que havia sendo intitulado como ceticismo naquele momento. Mais especificamente se pautava a perda moderna do sentido filosófico que todo ceticismo possuía. Na contramão disso, Hölderlin dizia, por exemplo:

O homem (...) que não sentiu dentro de si, ao menos uma vez na vida, a beleza plena e pura (...) não vai nem sequer experimentar a dúvida filosófica. (...) Pois, creiam-me, quem duvida só vê contradição e deficiência em tudo o que pensaram porque conhece a harmonia da beleza sem deficiências que nunca será pensada. O pão seco que a razão humana bem-intencionada lhe oferece, ele desdenha apenas porque se regala secretamente à mesa dos deuses (HÖLDERLIN, 2003, p. 85).

Neste mesmo sentido, Schelling apontava:

Como tem infinitamente mais mérito para a verdadeira filosofia o cético que, de antemão, declara guerra a todo sistema universalmente válido. Como tem infinitamente mais mérito do que o dogmaticista, que quer que, de agora em diante, todos os espíritos prestem juramento ao símbolo de uma ciência teórica. Enquanto aquele permanece dentro de seus limites, isto é, enquanto ele mesmo não ameaça intervir no domínio da liberdade humana, enquanto acredita na verdade infinita, mas

também somente em seu gozo infinito, na verdade progressiva, construída por si mesma, conquistada por si mesma, quem não honraria nele o autêntico filósofo? (SCHELLING, 1984a, p. 17)

Por mais que, como afirma Jaeschke (2016, p. 123), Hegel chame mais tarde a obra de Stäudlin de “tagarelice” [*Geschwätz*], é inegável que toda essa questão a respeito do conceito verdadeiro de ceticismo influenciou o jovem Hegel que já “possuía conhecimento das importantes disputas de Jena muito antes de seu tempo na Alma mater Jenensis” (VIEWEG, 1999, p. 96). A discussão que apresentaremos ao longo do capítulo pode ser considerada fruto direto deste mote que se prolongava durante um bom período naquele ambiente filosófico. Essa discussão mais geral representava o cerne de uma outra que adiante deverá ser esclarecida.

Uma vez que o ceticismo moderno, conforme vimos na proposição de Stäudlin, possuía uma disposição subjetiva e, assim, antiespeculativa, não seria de se espantar o seu acirramento contra todas aquelas proposições de raízes pós-kantianas de busca metafísica para um fundamento filosófico seguro. Inicialmente, apresentamos tal acirramento no primeiro capítulo com as críticas de Schulze ao princípio de consciência de Reinhold. Na esteira desta mesma discussão, ou seja, assume-se aqui uma continuidade, pretende-se apresentar adiante as inquirições levantadas pelo mesmo autor do *Aenesidemus* agora contra a novíssima filosofia especulativa de Jena, figurada nas pessoas de Schelling e Hegel. O que era inicialmente apenas uma a contenda levantada por Hegel em seu *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, com o intuito de dar sequência àquela discussão a respeito da verdadeira relação do ceticismo com a filosofia, como pretende-se mostrar, causara uma marca no âmago do movimento filosófico de Jena que jamais será superada.

Dividiremos tal exposição em quatro momentos: o primeiro é marcado pela crítica que Hegel faz a Schulze e ao chamados “fatos de consciência”, no qual se apoiava o pretenso cético; o segundo, basicamente, faz referência às críticas que Schulze fizera aos porta-vozes da crescente filosofia especulativa ienense; no terceiro e no quarto, grosso modo, pretende-se demonstrar, a partir de uma análise do caminho seguido por ambos os filósofos especulativos, de que maneira as questões levantadas pelo ceticismo se fizeram refletir nas proposições filosóficas de Schelling e Hegel.

3.1. Hegel, a *Unphilosophie* e a negatividade positiva do ceticismo

Como esboçamos no capítulo anterior, era complexa a natureza da relação entre as filosofias de Schelling e Hegel. Klaus Düsing, por exemplo, em seu artigo de 1969, intitulado *Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* apresenta uma gênese do desenvolvimento do conceito de reflexão apontando que a maneira como tal conceito foi tratado pela Filosofia da Identidade de Jena tende terminologicamente muito mais para uma paternidade hegeliana do que schellinguiana. O que ambos os filósofos tratavam como conhecimento reflexivo, ou filosofia da reflexão, remete ao conceito de reflexão usado por Hegel em Frankfurt. O que havia de parecido com tal terminologia na filosofia de Schelling era o conceito de especulação, rearranjado a partir de 1801. O que por si só já poderia indicar que verdadeira organização do trabalho colaborativo entre os dois filósofos da identidade extrapolava a divisão de funções conforme imaginara Schelling, pode ser observada, além disso, a partir de um novo fato.

Na esteira do opúsculo publicado por Hegel em 1802, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, Schelling incorpora em seu texto publicado meses depois, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, assim como nas *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* de 1803, a distinção hegeliana entre ceticismo “ruim” e “verdadeiro”. O primeiro diz respeito ao ceticismo apresentado por Schulze, em 1801, em sua *Kritik der theoretischen Philosophie*, ou nas palavras de Hegel, o ceticismo que negava a possibilidade da filosofia em sua busca das causas incondicionadas. O segundo, isto é, o ceticismo verdadeiro, era atribuído a Pirro que detinha sua *Sképsis* destinada ao mundo dos objetos, representando, de acordo com Hegel, o sentimento de uma verdade além dos sentidos.

Como foi visto com o *Aenesidemus*, bem como já havia sido observado com a influência de Hume sobre Kant, o ceticismo em tal época divide opiniões e já havia provocado uma série de novas discussões.²²³ A obra de Schulze veio à tona nove anos após sua retumbante entrada em cena por ocasião da revisão da obra de Reinhold esboçada no *Aenesidemus*. A diferença agora era que a nova posição defendida por Schulze não se limitava a um ataque às pretensões da filosofia crítica, tal como foi com a filosofia de Reinhold, mas sim expandia seu alvo a tudo aquilo que ele identificava como filosofia teórica.²²⁴ Por este motivo, para Hegel, a discussão extrapolava a natureza típica de uma resenha filosófica, ou seja, ia muito além de uma mera

²²³ No final do século XVIII, o ceticismo gozou de amplo reconhecimento e atenção. Seu novo impulso [Stoßrichtung] se evidencia a partir dos títulos ou subtítulos dos escritos de Schulze: apontam em parte a “defesa do ceticismo contra as pretensões da *Crítica da Razão*” (1792), em parte a “crítica dos sistemas de dogmatismo realista” e, novamente, “do idealismo transcendental de Kant” (JAESCHKE, 2016, p. 123, tradução nossa).

²²⁴ “Esta é uma das razões fundamentais para a reação tanto de Hegel quanto de Schelling, uma razão que se aprofunda no decorrer dos anos seguintes, já que Schulze atacará não apenas a filosofia teórica em geral, porém, mais especificamente, o idealismo (absoluto)” (SISTO, 2007, p. 71, tradução nossa).

análise da argumentação de Schulze. Estava em jogo uma discussão a respeito da possibilidade da filosofia em geral. Logo, no segundo parágrafo do escrito, Hegel é taxativo:

A adequada exposição e apreciação desta última forma de ceticismo faz necessário que nos ocupemos da relação desta forma em particular com a filosofia; as diferentes modificações do ceticismo determinar-se-ão automaticamente de acordo com essa relação e, ao mesmo tempo, a relação deste último ceticismo, que pretende apoiar-se nos ombros da tradição antiga para que possa ver mais além e duvidar mais racionalmente; Uma explicação da relação do ceticismo com a filosofia e um conhecimento do ceticismo em si mesmo, que surge dessa explicação, não parece sem utilidade, justamente porque os conceitos atuais sobre ele são extremamente formais, e sua nobre essência, quando verdadeira, nos últimos tempos, se converteu num universal esconderijo para a não-filosofia (HEGEL, 2000, pp. 113-114, tradução nossa).

Essa forma peculiar de ceticismo empregada por Schulze em sua *Crítica* diz respeito somente à impossibilidade dos “juízos peculiares à filosofia” em sua busca metafísica pelas causas incondicionadas, enquanto que, propriamente, os conteúdos de experiência não podem ser negados nem postos sob dúvidas. Schulze define estes juízos de tal forma: “Juízos peculiares à filosofia, i.é, aqueles que definem os fundamentos absolutos ou, pelo menos, suprassensíveis de algo que está presente de modo condicionado segundo os testemunhos de nossa consciência, isto é, os fundamentos presentes fora da esfera da consciência” (SCHULZE, 1801, p. 585 apud HEGEL, 2000, p. 320, tradução nossa). Seguindo aquela proposta de divisão feita, em primeiro lugar, por Stäudlin, entre ceticismo objetivo e subjetivo, pode-se afirmar que o de Schulze seguia à risca a última forma. A respeito da maneira como isso aparece em sua *Crítica*, Hegel assevera: “a introdução nos fornece uma história da fonte subjetiva do ceticismo schulziano” (HEGEL, 2000, p. 314, tradução nossa). Como exemplo, Hegel cita por extenso a seguinte passagem de Schulze:

Se um conhecimento que se supõe gerado somente pela razão não pode assegurar para si mesmo nenhum consentimento universal e duradouro, mas aqueles que trabalham nela estão em constante contradição entre si e todo novo esforço por dotar a este conhecimento a estabilidade de uma ciência se converte em dor, então se pode chegar a conclusão com considerável plausibilidade de que na base da busca desse conhecimento deve haver uma meta inalcançável e uma ilusão compartilhada por todos os que trabalham nela. A observação de tal êxito que sempre atendeu ao esforço de tantos homens distintos por seus talentos e pelo zelo que demonstraram na descoberta de verdades em direção ao objetivo de uma filosofia científica, tem influenciado fortemente o modo de pensar do autor sobre filosofia também. (...) Isso deu ao seu pensamento a direção que deu origem a esta crítica da filosofia teórica. Todo desejo de empregar suas energias na elaboração de qualquer um desses sistemas que lhe parecesse ter a garantia mais segura da verdade e certeza, foi sempre reprimido ao passo que se preparava para satisfazê-lo, sobretudo ponderando sobre o destino que se abateu a todo envolvimento especulativo com os fundamentos últimos de nosso

conhecimento da existência das coisas; pois sua confiança em suas faculdades nunca foi tão longe ao ponto de alcançar algo, para o qual tantos homens dotados dos maiores talentos e das mais múltiplas perspicácias haviam se esforçado em vão (SCHULZE, 1801, pp.3-4 apud HEGEL, 2000, p. 314, tradução nossa).

Diferentemente do ceticismo moderno, ou melhor, o schulzeano, o ceticismo antigo, segundo Hegel, não se aferra dogmaticamente nesta raiz negativa de todo conhecimento. Como salienta Forster (1989, pp. 10-11, tradução nossa), “a equipolência é um método no sentido de ser um meio para atingir um objetivo positivamente valorizado pelos cétricos, a suspensão da crença, ao invés de meramente constituir uma dificuldade que exige uma solução”. Além disso, “é um método no sentido de ser um procedimento para induzir uma suspensão de crenças que não requer a retenção de outras crenças, ou manter firme outras reivindicações como a base para o seu ataque às crenças que estão sendo minadas”. O ceticismo de Schulze parece estar voltado para uma outra direção, mais especificamente, “o ceticismo antigo é baseado em um método, enquanto o ceticismo moderno é baseado em problemas específicos” (FORSTER, 1989, p. 11, tradução nossa). Na realidade, o que Hegel trabalha em todo seu texto é como o ceticismo moderno se afastou, e se afasta cada vez mais, do método originário da equipolência utilizado pelos cétricos antigos e, na esteira disso, precisou apelar para procedimentos específicos, para duvidar de todas as crenças que pressupunham princípios baseados em outras crenças.

No que diz respeito a esse novo ceticismo, Schulze identifica, na obra supracitada, que as causas incondicionadas de cada coisa condicionada, necessariamente, possuem uma dimensão de validade em si e fora de qualquer apreensão por meio de uma consciência. No entanto, estando a coisa em si condicionada pelos limites do conhecimento de uma consciência, ficaria restrita e dependente da mera relação com tal consciência. Assim, buscar as causas incondicionadas seria necessariamente buscar as coisas em si, fora das *representações* de uma consciência. A respeito disso, no cerne da obra revisada por Hegel, Schulze tenta mostrar a impossibilidade de se alcançar tal dimensão, pois leva em consideração o pressuposto de que todo conhecimento é delineado mediante as condições de possibilidade de uma consciência. Assim sendo, no que diz respeito ao conhecimento em geral, é possível afirmar seguramente, somente enquanto *atos da consciência*, pois estes partem de uma “certeza inquestionável, porque, como está presente na consciência, não podemos duvidar da certeza dela mais do que podemos duvidar da própria consciência” (SCHULZE, 1801, p. 51. apud HEGEL, 2000, p. 318, tradução nossa). Assim sendo, o ataque de Hegel em sua revisão da obra de Schulze é voltado à oposição essencial que o cétrico afirmava entre pensamento e realidade.

Para Forster, tal elemento do ceticismo de Schulze, ou seja, essa predisposição subjetiva, que o fazia postular o problema da “falha hereditária” em todo intento de sistematização filosófica, se manifestava como derivação essencial daquilo que aparecera em primeiro lugar com o idealismo do bispo Berkeley, isto é, o problema do “véu da percepção”. Tal problema pode ser assim formulado:

Como, dado o fato de termos apenas conhecimento imediato do conteúdo de nossas próprias mentes, devemos saber que esses conteúdos representam coisas fora de nossas mentes como realmente são, ou mesmo que haja algo fora de nossas próprias mentes - Como tudo de que temos conhecimento imediato e que, portanto, podemos usar para decidir esta questão pode ser exatamente como é, independentemente de como, ou mesmo, se as coisas estão fora de nossas mentes? (FORSTER, 1989, p. 13, tradução nossa).

A afirmação nos facilita a entender a concepção schulzeana daquele malfadado destino que todas as proposições filosóficas levavam consigo. Da sua percepção da impossibilidade da correspondência entre objeto em si e coisa cognoscente, ou seja, disposta em uma consciência, Schulze retirara o fundamento de todo seu ceticismo: “nenhum homem racional estará sob a ilusão de que, possuindo a imagem de algo, ele também possui essa coisa em si” (SCHULZE, 1801, p. 69 apud HEGEL, 2000, p. 341, tradução nossa). Sobre isto, Forster (1989, p. 113, tradução nossa) é enfático: “Ao passo que o ceticismo inclui ou é perseguido pelo problema do véu da percepção, se baseia em suposições dogmáticas que o cético antigo, longe de compartilhar, sujeitaria à destruição cética por meio do método de equipolência”.

Hegel questiona então, diretamente, a polaridade levantada na *Crítica* de 1801 quando o cético caricaturou um extremo negativo, ou seja, o incondicionado inalcançável, que seria objeto de toda filosofia teórica, e uma dimensão extrema positiva dada como certeza indubitável e incontestável, isto é, o conhecimento referente à toda experiência.²²⁵ A dualidade desta forma de ceticismo residia na certeza inegável que ele atribuía aos fatos de consciência, de modo que não podemos duvidar da validade daquilo que está presente na consciência, muito menos da consciência em si própria. Desta forma, como poderia haver dúvida sem uma consciência pressuposta para que ela ocorresse?

Segundo Hegel, apesar desta particular forma de ceticismo, Schulze forçosamente busca reconhecer uma proximidade entre sua posição e a da tradição do ceticismo clássico, atribuindo a este um exame valoroso acerca dos *fenômenos*, da maneira como “admite que haja uma cognição através dos sentidos e uma convicção, baseada nelas, da existência e de certas

²²⁵ Cf. Hegel, 2000, pp. 319-320.

propriedades de coisas *autossubsistentes*, uma cognição pela qual todo homem racional deve ser guiado em sua vida ativa” (SCHULZE, 1801, pp. 595-597 apud HEGEL, 2000, p. 320, tradução nossa). A objeção levantada por Hegel a partir de tal postulação mostra que, para o cético antigo, da impossibilidade de negar os *fenômenos* não sucedia uma validade de conhecimento objetivo e muito menos um critério de verdade, mas se dava apenas pela impossibilidade de impedir a aparição das coisas conforme tais (HEGEL, 2000, p. 320). Ou seja, “a única maneira pela qual o antigo cético pode consistentemente manter o tipo de visão que ele deve ter para ter uma posição filosófica (...) é entendendo essas afirmações não como afirmações positivas de que as coisas são assim, mas como afirmações sobre como as coisas parecem ser para o próprio cético” (FORSTER, 1989, p. 14, tradução nossa). Sobre estas aparições, eles afirmavam somente sua contingência, de forma que aparecem sempre de modos e maneiras distintas. Se delineava a partir disto a distinção tão marcante entre o ceticismo antigo, considerado genuíno, e o ceticismo moderno, representante, segundo Hegel, da *Unphilosophie*.

Hegel afirma que Schulze parece sustentar que o objeto de ataque dos cétricos antigos não eram as percepções sensíveis, mas somente aquilo que os “dogmáticos puseram por detrás delas”. Além disso, confirmando o seu ataque específico somente aos juízos da filosofia, Schulze parte da convicção de que na época dos cétricos antigos as doutrinas que teriam sido apenas um conteúdo de opiniões indemonstráveis acerca de hipóteses sem fundamento, hoje resistem a qualquer dúvida como, por exemplo, seria o caso da física e da astronomia. Na análise de Hegel, segundo Schulze, estas ciências, na medida em que nada mais expressam do que fatos de consciência, não seriam passíveis de críticas e dúvidas (HEGEL, 2000, pp. 321-322). Entretanto, conforme Hegel demonstra, se o cético moderno assegurava a validade do conhecimento dos *fatos de consciência* mediante um critério teórico, é contra tal posição que os cétricos antigos se voltaram, mediante o conhecimento da impossibilidade de fundação de um saber objetivo com base em algo que é condicionado, meramente relativo e mutável (HEGEL, 2000, pp. 322-323).

Hegel parece estar interessado, contrariamente à posição do ceticismo de Schulze - que reconhecia o dogmatismo presente em qualquer posição que não a cética - em destacar o lugar da filosofia para além do mero dogmatismo e para isso se mostra necessário utilizar elementos próprios do ceticismo. Partindo desta necessidade cabe recuperar, então, o que em seu artigo de 1802 identifica como o ceticismo genuíno, isto é, aquele que diante da filosofia não se põe como antípoda, mas “é em sua essência mais íntima uma coisa só com a verdadeira filosofia” (HEGEL, 2000, pp. 322-323, tradução nossa). Como ceticismo genuíno, Hegel identifica aquele

proposto por Pirro que, pela suspensão do juízo, voltava-se contra os dogmáticos ao mesmo tempo em que não se punha a negar por completo a possibilidade de se chegar a verdade, contrastando “com a forma que Sexto nos apresenta, o ceticismo que é separado da filosofia e se voltou contra ela” (HEGEL, 2000, p. 330, tradução nossa).

Quando, por exemplo, eles criam algum argumento hostil a uma parte da teoria dogmática, como a teoria estoíca de que a “impressão cataléptica” proporcionava um critério de verdade, ou a teoria de que havia deuses de tal e tal natureza, nunca foi porque acreditavam em seu argumento destrutivo, considerando-o decisivo contra a teoria dogmática ou mais convincente do que argumentos disponíveis em favor da teoria dogmática. Pelo contrário, eles não se identificavam mais com esse argumento destrutivo do que com os argumentos construtivos que os dogmáticos haviam fornecido em apoio à sua teoria. Pois todo o ponto do procedimento dos cétricos antigos, de acrescentar argumentos de ambos os lados de uma questão, era que eles não encontravam os argumentos de algum dos lados mais convincentes do que os do outro. Se a prática dos antigos cétricos enfatizava o desenvolvimento de argumentos destrutivos, isso era puramente uma função do fato de que os casos construtivos já haviam sido suficientemente bem argumentados pelos próprios dogmáticos, de modo que os cétricos poderiam concentrar seus esforços em argumentar os casos destrutivos exigidos para o estabelecimento de um equilíbrio igual de argumentos em ambos os lados de cada questão (FORSTER, 1989, p. 12, tradução nossa).

Tal diferença basilar se faz valer pela classificação que Hegel opera entre os tropos “verdadeiros” e aqueles inclusos mais tarde por Sexto Empírico. Dentre os dezessete tropos apresentados por Sexto, Hegel identifica dez como pertencentes ao ceticismo antigo.²²⁶ Estes não contrapunham a razão, mas em seu interior apontavam a insuficiência do saber sensível, ou melhor, daquilo que Hegel chama de *consciência ordinária*. Para Hegel, o conteúdo desses tropos revela, verdadeiramente, que nenhum diz respeito à razão, mas todos certamente apenas ao conhecimento finito, ao entendimento. Os tropos mencionados são: “(1) da diversidade de animais; (2) dos homens; (3) da organização dos sentidos; (4) das circunstâncias; (5) das situações, distâncias e lugares; (6) das misturas (em que nada se apresenta aos sentidos em pureza); (7) dos diversos tamanhos e propriedades das coisas; (8) das relações (ou seja, porque tudo está em relação a outra coisa); (9) da frequência ou raridade do acontecimento; (10) [da diversidade] da educação, dos costumes, das leis, da fé mítica, dos preconceitos” (HEGEL, 2000, p. 331, tradução nossa).

Nas palavras de Hegel (2000, p. 330, tradução nossa), “Ao ceticismo antigo pertencem os dez primeiros tropos dos dezessete, aos quais apenas os cétricos mais tardios – Sexto diz em geral os novos – Diógenes menciona Agripa, que viveu quinhentos anos depois de Pirro – acrescentaram outros cinco; os dois que ainda se apresentam aparecem ainda mais tardiamente,

²²⁶ A questão da autoria, e da atribuição formal destes tropos ainda é motivo de muitas especulações entre estudiosos e escapa de nosso objetivo aqui.

Diógenes nem os menciona, Sexto os coloca sozinhos, e são irrelevantes”. Acerca dos elementos gerais da tradição cética, Hegel ancora os fundamentos de sua interpretação no material compilado por Diógenes datado nas primeiras décadas do séc. III d.C. Quando diz respeito à tradição de origem dos dez tropos céticos, Diógenes recorre a Enesidemo em sua obra *Esboço introdutório à filosofia de Pirro*. Diógenes não aponta categoricamente a autoria dos dez tropos valorizados por Hegel, afirmando apenas que “As aporias referentes ao acordo dos fenômenos ou dos juízos, que os pirrônianos admitiam, dividiam-se em dez modos (tropos) diferentes, segundo os quais as coisas fundamentais se nos mostram mutáveis” (DIÓGENES, 2014, p. 272). De qualquer modo, o que nos interessa aqui é que o sentido da obra de Diógenes dá a entender, de maneira geral, que estes princípios já eram amplamente conhecidos pelos pirrônicos.

Sobre os tropos acrescentados tardiamente por Sexto, cabe ressaltar que o primeiro tropo é o da dissensão ou melhor, da diversidade de opiniões; o segundo, da regressão ao infinito em que toda causa pressupõe uma outra; o terceiro, o das relações, no qual as coisas mudam de acordo com o rearranjo de suas relações; o quarto, o dos postulados, isto é, de toda afirmação como mera hipótese; o quinto, o da circularidade em que a pretensa verdade sempre se encontra presa a uma circularidade.²²⁷ A inclusão dos cinco tropos de Agripa por parte de Sexto, ao passo que atacava as possibilidades da razão, representaria nada mais que a degeneração do ceticismo e analogamente a degeneração da filosofia que, em seguida, desemboca nas postulações de Schulze (HEGEL, 2000, p. 330). Tal degeneração se apoiaria sobre um quiproquó comum presente nestas filosofias, mais especificamente a partir da insurgência do erro de se partir do incondicionado como condicionado, confundindo razão com o *entendimento*. Este último, na análise de Hegel, sobre as coisas afirmaria somente sua determinação sensível por vias do conhecimento subjetivo.

Desde cedo, à luz de Spinoza, Hegel havia tomado para si a concepção de que determinar é negar (*Omnis determinatio est negatio*), deste modo, ao determinar um *objeto* ele é definido por uma operação de negações de determinações opostas, onde tudo tem seu limite em relação com aquilo que exclui. A cognição do *entendimento* se encontraria presa ao saber representativo e entenderia a realização de tais determinações somente como fenômeno, sendo assim, do objeto só concebe sua finitude a partir das determinações em relação de oposição uns com os outros. Logo, confundindo a razão com o *entendimento* nos parece evidente a forma pela qual Sexto e Schulze acreditaram atacar as pretensões do conhecimento racional, tendo em

²²⁷ Cf. Hegel, 2000, p. 331.

vista que esta concepção errônea de razão, ao se ater à rigidez do sensível, se vê perfeitamente vulnerável aos cinco tropos de Agripa.²²⁸

Hegel defende que faltou a Schulze o essencial para o conhecimento real do ceticismo, isto é, sua relação com a filosofia. Faltou a ele uma investigação mais apurada da história da tradição cética, a qual, para Hegel, revelaria que a filosofia é algo diferente do dogmatismo. Conforme apontado por Hegel, os cétricos antigos tinham a convicção de que uma filosofia verdadeira teria nela mesma um lado negativo, voltado contra o que é limitado e, por consequência, contra os fatos de consciência. Tal caráter de negação da validade em si do saber sensível, isto é, de toda finitude “pode ser considerado o primeiro degrau para a filosofia; pois o começo da filosofia tem de ser elevação acima da verdade fornecida pela consciência comum e o pressentimento de uma verdade superior” (HEGEL, 2000, p. 332, tradução nossa). Esse “pressentimento” para Hegel nada mais seria do que a indicação da necessidade de pensar a razão como princípio incondicionado de todas as coisas, que não se aferrasse a necessidade de um fundamento, mas que fosse autofundamentada, identidade absoluta de si mesma, assim como de todas as coisas, incluindo “ambos dos opostos finitos, que são contrapartes mútuas de si mesmo” (HEGEL, 2000, p. 337, tradução nossa). Para Hegel, tal concepção de razão só poderia ser buscada utilizando-se do momento do negativo proporcionado pelo ceticismo genuíno, momento este que reconhece toda determinação em si condicionada por uma determinação oposta. Logo, parece consistente afirmar que é pela assimilação de conteúdos próprios ao ceticismo genuíno que poderá Hegel escapar dos limites do *entendimento*. A necessidade de uma autofundamentação racional se põe, assim, diante da necessidade de pensar a própria razão para além das oposições do *entendimento*, concebendo-a em sua essência como o próprio Absoluto.

3.2. O contra-ataque cético de Schulze

Movido pelo tratamento negativo com que sua obra foi recebida por Hegel, assim como por conta do grandioso ânimo a partir do qual a filosofia especulativa de Jena fora recebida naquele ambiente, Schulze lança, em 1803 e 1805, um ataque considerável diante das

²²⁸ “O que então sobra do ceticismo nesta sua forma mais recente, que põe a verdade e certeza na mais manifesta limitação tanto da intuição empírica quanto do saber empírico que transforma a intuição empírica em reflexão, acreditando apenas analisá-la, sem lhe adicionar nada? Nada, de fato, a não ser a negação da verdade da Razão, e a transformação do racional em reflexão, (ou do conhecimento do absoluto em conhecer finito) para este fim” (HEGEL, 2000, p. 339, tradução nossa).

pretensões dos sistemas de Hegel e Schelling, em prol de um renovado método cético.²²⁹ Vieweg (2007, p. 133) dá a entender que naquele momento o tratamento que Hegel tivera para com o ceticismo de Schulze fizera com que Schelling, de prontidão, utilizasse os mesmos argumentos de seu então amigo.²³⁰ Levando isso em consideração, pode-se dizer que o ideário geral do Sistema da Identidade, bem como as reflexões que Hegel faz em sua revisão crítica do ceticismo em 1802, acossara Schulze. Em primeiro lugar, à sua maneira, em 1803 nos conhecidos *Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demselben* o cético utiliza-se do método da *reductio ad absurdum*, em que, na “incorporação” dos próprios conceitos pertencentes àquele sistema de filosofia, Schulze leva seus princípios às últimas consequências visando demonstrar os “absurdos” que dele resultava.²³¹ Segundo Meist (2013, p. 194), pela utilização dos mesmos termos, a autoria de tal escrito foi até mesmo confundida com alguém do círculo filosófico em torno de Schelling. Os termos “*absoluten*“, “*Organ*“, “*Vernunft*“, “*Mittel*“, “*Object*” eram, sem dúvidas, utilizados comumente em grande parte dos textos filosóficos daquele período. Entretanto, pela forma como estavam articulados, expressavam os argumentos da Filosofia da Identidade sobrecarregados com uma ênfase nunca antes vista.²³² De acordo com Sisto (2007, p. 127, tradução nossa),

Schulze utiliza um método em que Hegel mostrava também sua maestria, já desde os escritos polêmicos de Jena, e do qual a posição de Schulze havia sido objeto. Tal método é: o de fazer explícitos os supostos de uma posição, algo próprio, por outra parte, da filosofia; desenvolvê-los em suas consequências, familiar ao método

²²⁹ “Na revista editada por F. Bouterwek, *Neues Museum der Philosophie*, Schulze publica em 1803 e 1805 duas contribuições – os *Aforismos sobre o Absoluto* e *Os momentos principais do modo cético de pensar sobre o conhecimento humano*, nos quais ele faz um intento de defender o novo pensamento cético contra a filosofia “que no momento em Jena é a mais nova”, contra o “Evangelho do Absoluto”. Ambos os tratados representam uma faceta importante da constelação filosófica nos primeiros anos do novo século. Eles fornecem uma interessante contribuição para o debate entorno do ceticismo, uma vez que Schulze também entra no ensaio de Hegel” (VIEWEG, 1999, p. 221-222, tradução nossa).

²³⁰ “Nas *Apresentações ulteriores de meu sistema de filosofia* de Schelling, de 1802, assim como em sua *Recensão de Villers* a influência da crítica a Schulze de Hegel em seu Ensaio sobre o ceticismo torna-se manifesta. Sem um debate profundo com pirronismo, Schelling adota determinados pensamentos e formulações de Hegel. Isso se mostra na diferenciação entre ceticismo ruim e verdadeiro: o primeiro está totalmente atrelado à reflexão e pensa ter atacado e aniquilado, com a reflexão, a própria filosofia; o outro, o ceticismo autêntico se dirigia totalmente contra do conhecimento reflexivo, mas a partir do princípio da verdadeira especulação. Só que ele não poderia enunciar este princípio categoricamente porque, então, ele deixaria de ser ceticismo. Seu problema consistiria no fato dele buscar suas armas no entendimento, a partir da reflexão cuja legitimidade, porém, ele mesmo ataca” (VIEWEG, 2007, p. 133, tradução nossa).

²³¹ “A intenção do autor é demonstrar, por meio de uma acomodação consistente (enganosa), como que os postulados metodológicos, ou metatéticos, do conceito de Absoluto propagado por Schelling (e Hegel), como base de um sistema “absoluto” das ciências, já havia falhado em sua abordagem” (MEIST, 2013, p. 194, tradução nossa).

²³² Cf. Sisto, 2007, p. 133.

maiêutico; mostrar, finalmente, sua contradição interna ou a aporia em que se desemboca.

Schulze pretendia assim, com os *Aphorismen*, camuflado pelo anonimato, trazer à baila o ponto de partida para uma reflexão meditativa do sistema idealista e seus arsenais metafísicos e lógicos, em sua operação especulativa, trazendo à luz um inventário crítico de seus princípios.

Vai ser contra a cognição do absoluto conforme o modelo do Filosofia da Identidade que Schulze, nos *Aphorismen*, fará sua crítica mais densa e específica. O cético moderno tenta mostrar a inversão existente no escrito de Hegel sobre o ceticismo, isto é, se Hegel identificava consequências dogmáticas no ceticismo schulzeano por este fundar-se na cognição advinda da experiência para fundamentar um conhecimento absoluto²³³, Schulze irá afirmar que a filosofia idealista de Jena negava por completo qualquer cognição que não fosse proveniente, em primeiro lugar, do Absoluto. Este Absoluto, enquanto diferença completa de todo objeto condicionado, não tinha o mínimo em comum com os objetos dos sentidos, ou seja, pairava eternamente sobre tudo. Por isso: “O Absoluto está de acordo somente com a razão do mesmo modo em que é, apenas por si e para si” (SCHULZE, 2013, p. 334, tradução nossa). De acordo com Schulze, para a filosofia especulativa de Jena, todo dogmatismo surgia exatamente do fato de não tomarmos o Absoluto, enquanto pura indiferença, como objeto critério primordial, ou seja, o dogmatismo nascia sempre de um ato arbitrário de divisão entre subjetivo e objetivo:

Primeiramente se tomava desse modo um objetivo [algo], ou um ser no espaço como o fundamento supremo com todas as determinações da consciência que eu tomava como absoluto. Uma vez que ele [aquele algo de objetivo] não chegava a dar certo, colocava-se então um subjetivo ou o pensar no tempo como um incondicionado no topo de toda a consciência de coisas (SCHULZE, 2013, p. 339, tradução nossa).

Assim, no interior da obra, ironicamente dando voz a um expoente do círculo idealista jenense, Schulze afirma que “o princípio da filosofia não deve ser buscado na terra, mas, como Prometeu, deve ser buscado diretamente do céu” (SCHULZE, 2013, p. 338, tradução nossa). Note-se que as expressões “terra” e “céu”, dizem respeito a uma possível alegoria para demarcar as diferenças entre o ponto de partida do ceticismo schulzeano e o que ele considerava de Schelling e Hegel. Como se disse anteriormente, Hegel apontou o dogmatismo presente no

²³³ “Uma vez que os extremos agora se tocam, o grande objetivo é alcançado mais uma vez nesses momentos felizes, em que o dogmatismo e o ceticismo coincidem um com o outro na parte de baixo e se oferecem uma mão de perfeita amizade e fraternidade. O ceticismo de Schulze integra o dogmatismo mais grosseiro em si mesmo, e o dogmatismo de Krug carrega esse ceticismo dentro de si mesmo” (HEGEL, 2000, p. 330, tradução nossa).

ceticismo de Schulze no momento em que o cético moderno subverte a verdadeira essência do ceticismo em sua relação com a filosofia e atrela todo conhecimento possível ao conhecimento advindo da representação contida nos fatos de consciência. Schulze, sempre ironicamente, pretende “reforçar” tal crítica aludindo ao mito de Prometeu que estaria para a tentativa idealista de negar o conhecimento advindo da sensibilidade (terra) como critério de verdade, pondo esta, a verdade, num além, ou como foi representado, no próprio céu. Isto se dá porque “a verdadeira filosofia, como pura preocupação com o próprio Absoluto, paira sobretudo sobre a subjetividade e a condicionalidade” (SCHULZE, 2013, p. 338, tradução nossa).

Além disso, nos *Aphorismen*, Schulze utiliza os próprios argumentos de Hegel para caricaturar o que, para ele, era uma enganosa posição acerca do ceticismo: “Este [ceticismo], no entanto, é uma mera doutrina negativa, sendo significativo apenas na medida em que ele nega o filosofar finito, e não aquilo que está em relação ao real e verdadeiro absoluto” (SCHULZE, 2013, p. 338, tradução nossa). Isto remete à tentativa hegeliana em 1802 de mostrar como as armas do ceticismo afetava apenas a cognição finita. Por isso, todo o entusiasmo do ceticismo moderno foi frustrado. Sobre o verdadeiro ceticismo, seu sentido real é que, embora seja apenas negativo, ele traduz as limitações do filosofar finito, que toma seu ponto de partida na subjetividade finita. De acordo com Schulze, ironicamente buscando ser fiel à abordagem de Hegel, a filosofia não pode se basear na subjetividade e na condicionalidade do indivíduo pensante – tese que Hegel defendeu contra Schulze e sua *Kritik der theoretischen Philosophie*. Desta forma, ele aponta os mesmos princípios apresentados anteriormente por Hegel a respeito do ceticismo que em sua verdade “não pode fazer nada contra a verdadeira filosofia, que possui uma força insuperável através da razão” (SCHULZE, 2013, p. 339, tradução nossa). Implicitamente estaria a visão schulzeana de um absoluto acessível a poucos. Exatamente sob a sombra dele se escondia toda defesa da Filosofia da Identidade.

Acerca das funções do entendimento, Schulze “reitera” a limitação das reivindicações do modo de pensar reflexivo que se pautava o ceticismo moderno, conforme desenvolvido por Hegel na sua revisão do ceticismo. Vejamos:

Preferimos agora elevar à plena clareza e certeza o discernimento de que o entendimento em tudo que ele faz e promove, necessariamente e em virtude de sua natureza, possui meramente algo de relativo e não-real diante de si, que o mesmo justamente por isso também permanece distanciado de todo conhecimento do Absoluto e que portanto se precisaria renuncia-lo totalmente se se quisesse filosofar (SCHULZE, 2013, p. 339, tradução nossa).

Ao passo que o entendimento se estabelece como provedor daquilo que é meramente relativo e não real, a razão, enquanto pura identidade entre subjetivo e objetivo, se estabelece como única possibilidade da filosofia se orientar. Desta forma, em vez do entendimento iluminar os “raios da luz imperecível proveniente do absoluto”, ou melhor “em vez de proclamar o mais alto e mais puro evangelho da bênção do Absoluto, ele parte apenas de contos de fadas, concebidos pelo entendimento e imaginados pela imaginação” (SCHULZE, 2013, pp. 139-140, tradução nossa). De acordo com Meist (2013, p. 199, tradução nossa), “a intenção sistemática dos *Aforismos* é definida de tal forma que deve ser demonstrado como que, do conteúdo do entendimento enquanto meramente relativo, não real, deve sempre deixar de conhecer o absoluto”. Mais especificamente, é contra este salto realizado pela Filosofia da Identidade, que partia da inconcretude das representações ao absoluto, que as críticas de Schulze se voltavam.

O argumento de Schelling e Hegel dizia respeito a uma condição essencial onde toda análise e oposição derivada da cognição do entendimento exige uma síntese como pressuposição, isto é, onde toda oposição é em si mesma, ao mesmo tempo, um relacionamento anterior daquele que representa com o seu objeto. Desta síntese relacional, o Sistema da Identidade, identifica uma unidade primordial entre objeto de conhecimento e sujeito cognoscente. Para Schulze, esta tentativa daquele sistema de superar a unilateralidade do entendimento por meio do conceito de identidade, pressuposto pela razão, nada mais seria do que a tentativa de estabelecer uma metateoria para além das categorias que perpassam o entendimento. Na concepção schulzeana, tomando a raiz de seu pensamento a partir de suas obras ulteriores, substância e forma, unidade e multiplicidade, subjetividade e objetividade, diferentemente de Schelling que enxergava uma unidade nessas contrapartes a partir do conceito de identidade, são meras determinações do entendimento que só se relacionam com ele enquanto oposições. Assim,

Schulze retirou desta primeira etapa de sua análise do idealismo a ideia de que, num pensamento meramente relacional, do fato de que duas condições se unam [subjetivo e objetivo], disso não se segue o alcançar de um resultado incondicionado. A referência permanente de uma realidade a outra nunca ultrapassa uma esfera relativa (MEIST, 2013, p. 199, tradução nossa).

Nos *Aphorismen*, o absoluto, caracterizado como a noite onde nada deve ser distinguido, é desenvolvido a partir de uma análise metateórica e autocontraditória ao qual sua descoberta é atribuída apenas a um "sentimento" intelectual. Conforme a crítica de Schulze, sendo então este absoluto "a simplicidade mais simples e a unidade mais pura em que nada pode ser distinguido",

não cabendo dizer este como “‘coleção’ das partes como um todo” (SCHULZE, 2013, p. 244, tradução nossa), segundo Meist (2013, p.200), não há dúvida de que essa formulação constituiu uma causa imediata para a famosa máxima de Hegel de uma “noite em que todas as vacas são pretas”, provocado por uma revisão de sua própria adesão anterior.²³⁴ O que orienta esta decisão é que, da mera compreensão da síntese das oposições na reflexão, o absoluto não é um “objeto possível” derivado de tal relação.

Além dos *Aphorismen*, em 1805 Schulze apresenta novamente um pretensioso texto, mas desta vez com autoria explícita. Ao passo em que novamente se voltava contra todo o Sistema da Identidade, buscava estabelecer mais seguramente um campo seguro de atuação do ceticismo. A obra intitulada *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis*, composto em sua totalidade de cinquenta parágrafos, tem seu ponto de partida calcado em uma dupla verdade acerca das determinações do conhecimento. Assim, ele faz uma distinção entre “condições gerais do conhecimento” – conhecimento subjetivo - e “conhecimento objetivo” – correspondência entre o saber de uma subjetividade conformado com o objeto. Destes princípios, em um âmbito geral, de acordo com Schulze, resulta um problema insolúvel, isto é, garantir a validade e fundamento objetivo de todo o conhecimento, sendo que este sempre é derivado da constituição subjetiva da alma humana.

Para conhecer uma preposição é necessário que: a validade objetiva que se encontra no conhecimento não resulte do sujeito cognoscente. Observe, a este respeito que, sem a autoconsciência, nenhum conhecimento é possível, e todo o conhecimento apenas representa a exposição da relação de uma coisa com o sujeito cognoscente. Deste modo se torna concebível o fato de que nada pode negar esta relação em qualquer conhecimento que seja, a fim de averiguar o que é o objeto de conhecimento, livre de tudo que provavelmente seriam elementos produzidos pelo sujeito. Com outras palavras: para justificar as pretensões de um conhecimento enquanto conhecimento mesmo, se deve entender o que resta das coisas conhecidas sem a destruição e a mudança da natureza que efetua o sujeito cognoscente, ou o que com essa destruição e alteração seria superado. É considerado, portanto, que a autoconsciência é uma necessidade absoluta para todo conhecimento. É, portanto, claro que nenhum objeto é cognoscível em sua independência do sujeito conhecido (SCHULZE, 2013, pp. 360-361, tradução nossa).

Isto se dá desta maneira porque todo sujeito de conhecimento possui as mesmas regras lógicas da subjetividade que moldam a consciência humana e toda forma do conhecimento presente nela. Por isso, o conhecimento humano, fundado nos juízos de uma consciência, jamais

²³⁴ “Por um lado, no conceito de Absoluto caracterizado por Schulze revela-se uma consequência lógica de uma abordagem que o próprio Hegel tinha decidido e representado em conjunto com Schelling em 1802. Na distância crítica deste conceito, no entanto, um passo essencial foi estabelecido, que Hegel deveria então fazer para sua separação da abordagem de Schelling e, portanto, uma renúncia da posição defendida no *Jornal Crítico*” (MEIST, 2013, p.200, tradução nossa)

daria conta de alcançar a validade objetiva das coisas. Apoiando-se nisso, Schulze sustenta a tese de que a relação sujeito-objeto é insuperável, visto que “nenhum objeto, enquanto independente do sujeito, é cognoscível” (SCHULZE, 2013, p. 360, tradução nossa).²³⁵ Sendo assim, o que distinguiria o ceticismo do dogmatismo seria exatamente a adesão ou não a este princípio. O ceticismo em que Schulze se engajou, tinha por base a constatação de que não podemos saber se os conhecimentos têm fundamento nas coisas ou não. O dogmatismo, contrariamente, afirmaria estar na posse de um conhecimento da validade objetiva do conhecimento, isto é, para além do testemunho da consciência humana. O cético, assim, seria conduzido a um estado de ânimo chamado de “*Zweifel*”, ou, como Schulze traduz, “*epoché*”. Tal estado, estritamente, dizia respeito a uma condição de “suspensão do juízo” derivada pela reflexão acerca das condições gerais do saber, ou seja, derivada pelo conhecimento de uma condição negativa, presente na natureza humana, em se alcançar a validade objetiva do conhecimento.²³⁶ Esta condição que Schulze apresenta neste escrito tem a ver com a necessidade de se abrir mão de toda e qualquer capacidade de se guiar pelo conhecimento objetivo. Ademais, foi exatamente do contrário disso que Hegel, em 1802, em seu *Sobre a relação do ceticismo com a filosofia*, acusou Schulze. Aquela crítica se sustentava pelo fato do cético moderno basear toda possibilidade de conhecimento no conhecimento objetivo, ou melhor, pelo fato de que “as representações são verdadeiras, reais e constituem um conhecimento na medida em que concordam perfeitamente com aquilo a que se referem e que é por elas representado ou não apresentam nada à consciência a não ser o que se encontra na representação” (SCHULZE, 1801, p. 68 apud HEGEL, 2000, p. 342, tradução nossa).

O tema da “falha hereditária” de toda metafísica, apontado por Schulze na *Kritik der theoretischen Philosophie*, retorna aqui. Entretanto, pretensiosamente, parece querer estar em conformidade com a ideia de uma “dialética natural da razão” apresentada por Kant no livro segundo da *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, relacionado com a predisposição presente no espírito humano de pretender estar na posse de um conhecimento

²³⁵ “Enquanto o sujeito do conhecimento diferencia-se, como sujeito, de algum objeto, não haverá, por conseguinte, nenhuma possibilidade lógica ou algum critério capaz de superar o hiato entre sujeito e objeto em favor da verdade objetiva” (BICCA, 2010, p. 126). “A cisão ou separação sujeito/objeto é assim o aríete, a ponta-de-lança da contra-argumentação de Schulze dirigida aos idealistas pós-kantianos. Ele chama atenção para o contrasenso da filosofia idealista do Absoluto, que contém um conceito de saber que relativiza todo e qualquer outro tipo de saber enquanto meramente finito” (BICCA, 2010, p. 127).

²³⁶ A partir deste princípio, coincidentemente ou não, com os apontamentos de Hegel no escrito sobre o ceticismo de 1802, Schulze recorre às bases pirrônicas, afirmando que suspender o juízo é a única posição plausível diante das possibilidades do conhecimento. Isto se dá porque “nossa consciência é a única fiadora da avaliação de nossas crenças que temos capacidade de propor; só que essa consciência não é de nenhum modo capaz de nos ensinar algo acerca da natureza objetiva daquilo que é conhecido” (SCHULZE, 2013, p. 367, tradução nossa).

para além da mera relação do objeto de conhecimento com uma consciência, ou melhor, uma tendência de afirmar uma validade para além dos conteúdos da experiência.

Por outro lado, enquanto o espírito humano, impulsionado pela sede de conhecimento, ultrapassa os fatos da experiência interna e externa, assim como a determinação da identidade e diferença das coisas assim conhecidas pelo entendimento, e investiga aquilo que subjaz a sua consciência da experiência, [...] se guia e se determina por uma predisposição a aceitar um assentimento [*Fürwahrhaltens*] totalmente contrário ao seu conteúdo. Essa predisposição manifesta-se mais claramente nos sistemas da filosofia especulativa (SCHULZE, 2013, p. 364, tradução nossa).

Naquele momento, a intenção de delimitar o âmbito e mostrar quais os princípios desta tendência era revelar o âmago em que estava inserido qualquer sistema com base na especulação metafísica. Se bem conhecemos a Filosofia da Identidade de Schelling, que Schulze considera sendo também de Hegel, com grande popularidade em tal momento, perceberemos que esta é voltada prioritariamente para a tentativa de apontar um conhecimento do Absoluto, isto é, do incondicionado. Tal Absoluto, por ser resultado conceitual de uma metateoria acerca do conhecimento, “pairava” sobre todos os dados dos sentidos e do entendimento.²³⁷

Em todo conhecimento humano, Schulze observa que existe uma "predisposição" que obriga o pensamento a questionar seus limites. Assim, Schulze parece não ter mais nada a fazer do que o "interesse da razão", do qual Kant mostrou que a razão era necessariamente permanente e relacionada ao "incondicionado". Dele, diz Schulze, surge o idealismo mais recente, que busca garantir a restrição kantiana do conhecimento dos incondicionais. Para Schulze, no entanto, o motivo é, em si, antinômico, na medida em que busca aquele incondicionado, por um lado, na natureza, por outro lado, também no plano transcendental. É a própria subjetividade, que é conhecida por si mesma como o terreno incondicional de todo o conhecimento. Mas o interesse do conhecimento passa da subjetividade para o universo dos objetos no mundo e pergunta sobre o terreno incondicional do ser do todo. Provar que ambos os pontos do incondicionado estão conectados de alguma forma, ou mesmo coincidem, é a questão básica que Schulze argumenta ser a raiz do dogmatismo. Para Schulze, a chamada bifurcação antinômica é a fonte de todas as disputas filosóficas sobre o conceito do Absoluto (MEIST, 2013, p. 211, tradução nossa).

O conteúdo expositivo construído no texto indica que a cisão sujeito-objeto é o ponto de partida e o princípio da contra-argumentação de Schulze dirigida ao sistema do idealismo de Jena. Mais do que tudo, esta identidade que partia a Filosofia da Identidade estava designada pela imposição daquilo que os seus adeptos chamavam de intuição intelectual - ponto de superação desta “bifurcação”.²³⁸ Sobre esta equação idealista transposta na identidade “ser =

²³⁷ “Todo sistema especulativo da filosofia é um intento de resolver o enigma do mundo dado a nossa consciência pela demonstração da necessidade absoluta a partir da qual todo o contingente deve ter tirado sua existência” (SCHULZE, 2013, p. 364, tradução nossa).

²³⁸ “Não se pode negar, no entanto, que o inventor do idealismo absoluto e novo dono da arte de ver tudo em tudo, há descrito o que chama intuição intelectual como um tipo de conhecimento cujos produtos devem estar acima de

pensar”, Schulze afirma que “só se precisa considerar que os conceitos de pensamento subjetivo e ser objetivo se contradizem mutuamente, segundo seu conteúdo, para logo compreender que a consciência de uma unidade dos mesmos é impossível” (SCHULZE, 2013, p. 374, tradução nossa). O que está em jogo por parte de Schulze, no caso, é o fato de que os conceitos a partir dos quais o idealista pressupunha uma união imediata e recíproca, isto é, matéria e forma, estão profundamente separados do ponto de vista da consciência comum. Assim, “o centro de toda sabedoria e ciência do idealismo absoluto é uma clara contradição (...). As raízes e os elementos desse absoluto são, portanto, dois conceitos [sujeito e objeto], cujo conteúdo é constituído por conteúdos de nossa consciência, assim como expressam meras relatividades” (SCHULZE, 2013, p. 375, tradução nossa).²³⁹ A partir de tal ponto de vista, se a intuição intelectual se constituísse do modo que é apresentada por Schelling e Hegel, ela, de modo algum, estaria disponível para o conhecimento da consciência comum. Deveria ser indicado então como conceber a coexistência mútua de conceitos que se cancelam uns aos outros e, assim, como se permite expulsar e destruir uns aos outros no mesmo ato de consciência. A carência de exemplos que Schulze aponta é característica central da Filosofia da Identidade, pois, na tentativa de superar as contradições entre termos, do ponto de vista da consciência, extrapola todo e qualquer bom uso que as faculdades cognitivas poderiam proporcionar. Assim sendo, “o Absoluto desses filósofos é o oposto contraditório de tudo o que pode ser conhecido pelos sentidos e pelo entendimento, e, devido ao fato de que não há nenhum defeito nele, sua natureza é um mistério impenetrável” (SCHULZE, 2013, p. 365).

Estas acusações de Schulze, não por acaso, fazem seu agente soar como um típico defensor daquilo que convencionou-se chamar de filosofia do senso comum. Jaeschke parece ter percebido bem esta tendência: “Mas ao contrário do início do período moderno, da tradição a que pertencia Pierre Bayle, o enredar cético da razão em contradições já não serve ao interesse apologético de entronizar [*Inthronisierung*] a fé, mas sim ao estabelecimento da posição do ‘senso comum’” (JAESCHKE, 2016, p. 123, tradução nossa).

Contra o saber proporcionado pela intuição intelectual, o ceticismo insurge-se revalorizando o papel da consciência comum na produção do conhecimento ao reconhecer

todas as dúvidas céticas. Afinal, com a mesma se omite completamente toda possibilidade de um desvio do objeto de conhecimento. Mas nada fala tanto da minuciosidade e razoabilidade do ceticismo como o fato de que ele teve que se refugiar em um monstro de ficção para poder dizer algo sobre a possibilidade do conhecimento contra o ceticismo. Por isso, a muito elogiada intuição intelectual não é mais que um monstro capturado que se pode fazer muito facilmente” (SCHULZE, 2013, p. 374, tradução nossa).

²³⁹ “O conceito de pensamento subjetivo e de um ser objetivo, ambos exigidos no conceito do absoluto como determinações metateóricas, são, de acordo com Schulze, fundamentalmente contraditórios em seu conteúdo, de modo que sua união da maneira desejada parece impossível” (MEIST, 2013, p. 214, tradução nossa).

teoricamente um estado que perpassa a percepção comum das pessoas. Este é o fato de que, na constituição do conhecimento, a consciência mesma percebe suas falhas e limitações, ou seja, é constituída por um sentimento da falta das condições em que um conhecimento verdadeiro poderia se legitimar. Deste ponto de vista, as dúvidas do cético são apenas determinações particulares de sua consciência de modo que todo o duvidar em geral, no fundo, existe tão somente para a consciência. Segundo Bicca (2010, p. 130), “neste ponto talvez não fosse demasiado recordar que, para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a dúvida cética deriva e se enraíza na atitude natural da consciência; e irrompe desde aí em direção à confrontação com o saber que o pensamento dogmático julga ter”.

O movimento operado posteriormente por Hegel nos ajuda a compreender a natureza e a posição da finitude naquele sistema, além de nos atualizar a respeito daquelas já citadas diferenças entre as filosofias de Schelling e Hegel. De acordo com Bicca (2010, p. 127), “é curioso que, ao partir para responder e contra-atacar os idealismos pós-kantianos, Schulze invista explícita e diretamente contra Fichte e Schelling (...), mas não faça nenhuma referência clara a Hegel, que o atacara de maneira dura em seu artigo de 1802”. O dito de Bicca se completa com a informação de Jaeschke (2016, p. 123, tradução nossa) de que “desde o princípio não havia qualquer dúvida a respeito da autoria de Hegel”.²⁴⁰ Entretanto, sabemos que, majoritariamente, o principal expoente da Filosofia da Identidade é Schelling, que, naquele período, ostentava um alto prestígio, diferentemente de Hegel que esboçava suas primeiras publicações. A referência direta a Schelling enfatiza que as críticas estavam voltadas contra a filosofia especulativa de Jena, insurgindo-se contra as proposições de seu maior expoente. Schulze havia criticado peremptoriamente a não aceção, pelos filósofos da especulação, do círculo da consciência e, assim, da existência de um método que supria tal círculo. O que faltou a Schulze foi a percepção que desde a *Differenzschrift*, tal como apresentamos no capítulo precedente, a cognição do Absoluto para Hegel não representava uma fuga de tal círculo, tal como acontecia no sistema de Schelling que pressupunha a abstração do sujeito cognoscente, mas que permanecendo nele não se podia ficar propriamente. Com efeito, “a condição de possibilidade da ‘filosofia’, em sentido forte, radica, portanto, no fato de que a contradição evocada pelo ceticismo não é uma contradição final, mas que tem um resultado positivo” (JAESCHKE, 2016, p. 124, tradução nossa). Sua natureza contraditória indicava necessariamente a existência de um princípio ulterior. Segundo Sisto,

²⁴⁰ O que, por si só, invalida o esforço de Sisto (2007, pp. 109-124) de se apoiar na confusão entre os primeiros leitores do *Kritisches Journal* para legitimar o fato de Schulze de tomar os princípios da filosofia de Schelling como sendo os de Hegel também.

Schelling é aqui apresentado como o mais novo possuidor da arte de ver tudo em tudo, por meio da intuição intelectual, com a qual pretende também superar o ceticismo. É verdade que Schelling sustenta a capacidade de ver tudo em tudo (estou somente seguindo a expressão irônica de Schulze, não implicando na aceitação de sua interpretação); é verdade também que é Schelling quem propõe a intuição intelectual como modo de conhecer o absoluto, intuição que Schulze tacha aqui como um monstro de ficção. Mas é de Hegel a elaboração na qual o idealismo da identidade superaria o ceticismo; elaboração que, pelo que sabemos, Schelling se limitaria a captar seus resultados. Porém, Schulze toma tudo como vindo de Schelling. (SISTO, 2007, p. 162, tradução nossa)

A partir disso, defendemos que o modo como os dois reagem às críticas de Schulze revela a diferença entre os papéis que a finitude, ou reflexão, ou senso comum etc., ocupa no sistema daqueles filósofos, bem como as diferenças entre as teorias da identidade de ambos. A resposta de Schelling viria nos *Aforismos para introdução à filosofia da natureza* (1805). Schelling não objetara as críticas de Schulze, fazendo questão de reafirmar sua teoria da identidade. Diferentemente, a *Fenomenologia* vem a público enfatizando o valor da reflexão e da finitude na constituição do projeto de Hegel, representando sua defesa da acusação de hispotasiação do absoluto. Desde os anos iniciais de Hegel em Jena ressaltava-se que a obtenção da identidade adviria quando a reflexão atingisse uma forma mais completa em seu interior. Schelling via nesta cognição somente uma atividade negativa de modo que se alcançava a identidade pondo-se em um ponto para além daquele onde se revelava o subjetivo e o objetivo. Deste modo, de acordo com a seguinte seção, pretende-se mostrar que 1) o tratamento indiferente de Schelling para com o ceticismo de Schulze é fruto de seu princípio oposto ao da reflexão em que o cético moderno se apoiava e que 2) a discussão, pelo contrário, seria profícua para Hegel. Em primeiro lugar, nota-se que o intuito hegeliano de demonstrar que a reflexão era parte de um momento necessário do espírito o fez enfatizar tão claramente suas diferenças para com Schelling. Além disso, a discussão com Schulze seria importante para demonstrar, ao contrário do que entendia o cético, a natureza não estanque da reflexão, e, a partir da própria reflexão, a indicação da existência de um conhecimento ulterior.

3.3. A indolência de Schelling nos *Aphorismen* de 1805

A resposta direta de Schelling às últimas acusações viriam mais tarde na publicação dos *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, de 1805. Schelling, ao contrário do que muitos esperavam, não deu especial atenção às críticas do ceticismo, mas é possível frisar que apenas reafirmou boa parte de seu pensamento – aqueles mesmos que Schulze tempos atrás

havia criticado. Parece-nos que a indicação da referência a Schulze naquela obra serviu apenas para demarcar o conhecimento do próprio Schelling das críticas que ele sofrera. Pode-se dizer que ele entende que as críticas ao cético moderno no artigo de Hegel de 1802 foi o principal motivo dos textos de Schulze em questão terem ganhado caracterização. Em uma nota comentando sobre sua afirmação de que o Absoluto não tem nenhum predicado, Schelling afirma:

Esta proposição também foi registrada pelo autor dos famosos *Aforismos* sobre o absoluto, os quais devem ser uma paródia da chamada filosofia mais recente, mas que foram fielmente reescritos por seus opositores. Entretanto para compreender esta proposição, especialmente também nesta relação, é recomendável uma leitura mais detida do artigo ‘Sobre a relação do ceticismo com a filosofia e suas diferentes modificações’, publicado no *Jornal Crítico de Filosofia*, vol.1, p.2”. (SCHELLING, 2010, p. 100).

A menção a Schulze chama atenção pela temática a partir da qual Schelling se refere no momento em que o faz. Nos *Aphorismen* Schulze ironicamente esboçou: “Além disso, não se pode anexar quaisquer predicados ao mesmo (ao Absoluto), (...) por esta conciliação ele seria tão desfigurado quanto se alguém o transformasse em um predicado de alguma outra coisa”. E adiante: “Não se pode dizer que ele tem uma quantidade, ou qualidade, que contém uma substância e uma forma, ou algo semelhante” (SCHULZE, 2013, p. 144, tradução nossa). Implicitamente, Schulze havia criticado esta proposição, inefável e sem forma, denominado Absoluto. Sobre os ataques de Schulze, Schelling reagira da seguinte maneira: “A proposição de que o Absoluto não tem nenhum predicado é totalmente correta, na medida em que o predicado só é possível em oposição ao sujeito (uma oposição que é impensável em Deus), e também na medida em que, a cada predicado possível, pode ser oposto um outro” (SCHELLING, 2010, p. 56). Seguindo o ponto de desenvolvimento do pensamento schellinguiano, podemos apontar, como causa possível desse tratamento de Schelling para com o ceticismo de Schulze, a distância fundamental que o autor acreditava ter aprofundado entre o seu sistema da identidade e o resto da produção filosófica daquele momento, principalmente o ceticismo. Observando com atenção veremos que assegurar esta distância foi o grande ideal de seu sistema desde as obras juvenis.

Deste ponto de vista, o desenvolvimento posterior de Fichte e de Schelling se apoiou na necessidade de uma fundamentação absoluta que escapasse dos erros que fizeram a filosofia de Kant e Reinhold serem duramente objetadas pelo ceticismo. O ceticismo de Schulze havia atacado a *Elementarphilosophie* de Reinhold pela falta de absolutidade de seu “princípio da consciência”. Ele não havia deixado claro a possibilidade da unidade essencial entre

consciência e objeto. Faltava-lhe uma proposição absoluta que determinasse a forma daquela ligação. O exemplo desta carência se fazia mostrar nas filosofias de Kant e Reinhold pela doutrina da coisa em si. No tocante à doutrina em voga, Schulze havia demonstrado o salto que ambas realizavam entre uma condição de necessidade e uma condição de existência.

É oportuno dizer que o ceticismo de Schulze, indiretamente, se apresentou determinando o modelo para uma filosofia absoluta. A necessidade deste fundamento funda todo o empreendimento filosófico de Fichte e Schelling ao passo que, à luz do idealismo transcendental, buscavam um sistema da razão com base em uma atividade originária. O princípio da egoidade que Fichte estabeleceu estava relacionado com a necessidade de fundação de um princípio que não precisasse partir do conteúdo das representações das coisas mesmas. Tal princípio incluiria todos os opostos finitos nele mesmo como autoprodução de si, rumo à sua autoconsciência. Sendo assim, a *Formschrift*, tal como Fichte fizera em seu *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência* de 1794, entendia que, necessariamente, no ato do conhecimento a forma engendrava o conteúdo e, assim, o conteúdo a forma. A forma não se contrapunha ao conteúdo, mas a demonstração de sua ligação, objetivo de toda filosofia, garantiria as condições de unidade de todas as proposições particulares em uma proposição absoluta. Essa proposição era representada pela forma $Eu = Eu$ como expressão da unidade existente entre o conteúdo de algo posto e o modo da posição, equivalente à forma. Descartava-se, então, a malfadada coisa em si com base em um princípio superior, a saber: o da autoposição do Eu.

Já em 1797, no seu *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, estava disposto a considerar, enquanto atividades originárias, tanto o elemento subjetivo, quanto o objetivo. Isto quer dizer que a filosofia da natureza de Schelling irrompe na tentativa de mostrar a própria natureza dotada das mesmas capacidades que possui o ser humano, isto é, elementos como a racionalidade, idealidade etc. Entendemos que esta nova consideração significa uma ampliação dos princípios em que o Idealismo estava assentado. Há aqui um rearranjo completo sobre como se entende as estruturas fundamentais do mundo. Uma realidade inconsciente emerge a partir da qual o mundo não pode ser entendido como conjunto da existência de objetos. Seria o papel da filosofia buscar este princípio real que não pode ser pensado como uma mera coisa. O princípio de Schelling não significava mais aquele onde estavam dadas as condições do conhecimento a partir das disposições da subjetividade, mas estaria além da relação sujeito-objeto. Sua declarada pretensão era de posicionar-se para além da divisão entre dogmatismo e criticismo, unificando em seu princípio absoluto a justaposição tanto do spinozismo (necessidade), quanto do criticismo (liberdade).

Dois anos antes, em suas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo* de 1795, Schelling já havia se posicionado de forma parecida acerca do problema da correspondência entre representações e o objeto. Afirmava que a “solução dessa questão não pode mais ser teórica, mas se torna necessariamente prática. Entretanto, para poder respondê-la, (...) tenho de suprimir para mim os limites do mundo da experiência, tenho de deixar de ser um ser finito” (SCHELLING, 1984, p. 19). A esfera prática, quando fortalecida, seria capaz de superar a limitação da esfera teórica e sua dualidade entre sujeito e objeto.²⁴¹ O acesso àquela identidade primordial entre sujeito e objeto, a qual Schelling chama Absoluto, só poderia advir pela supressão do mero ponto de vista subjetivo. Deveria ser dado por uma “experiência imediata”, que não fosse mediada por objetos, mas produzida por uma ação livre de toda causalidade da natureza. Ainda em 1795, no *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Schelling já havia reconhecido que em todo ato de pôr da consciência finita uma oposição era pressuposta. No ato do conhecimento, a consciência finita entendia a síntese do diverso da intuição como mera representação. Mas Schelling concebe na pressuposição desta síntese do diverso da intuição uma unidade anterior.

Tal princípio reverbera de forma direta na maneira como Schelling concebe o ceticismo. Isto foi evidente quando nas *Cartas* imputou ao cético, “aquele que acredita em uma ‘verdade infinita’, ou melhor, ‘verdade progressiva e construída por si mesma’” (SCHELLING, 1984, p. 17). Na concepção de Schelling, muito próxima da posição spinozana, a negatividade do discurso do ceticismo revelaria a busca do cético por uma verdade além de tudo aquilo que se conhece. Isto seria a indicação da necessidade da busca para além do saber naturalizado da razão teórica. Por isso, “a escuridão que o cético busca transmitir sobre o conhecimento humano apenas revela a luz sem a qual nada poderia ser colocado na sombra” (GARDNER, 2016, p. 329, tradução nossa). Schelling percebe, de modo perspicaz, que o saber de uma verdade infinita se revela nos incansáveis argumentos que o ceticismo trouxe acerca de todo o saber de posse da filosofia, causando os mais poderosos embaraços em sistemas pretensamente coerentes. Resumidamente, esta elevação acima da verdade do saber teórico se insere pela percepção da ineficácia da própria razão teórica em dar conta de lidar com as exigências do conhecimento. Essa questão não é nova na história da filosofia. Ela tem sua raiz constitutiva perpassada por uma gama de discussões e autores acerca do verdadeiro fundamento da realidade.

Diante dos crescentes ataques do ceticismo, alguns preferiram buscar certa adequação teórica de acordo com aquilo que se chama *sentimento imediato*. No contexto teórico de

²⁴¹ Este princípio pode ser deduzido como consequência daquilo que Fichte já havia anteriormente estabelecido. Cf. Fichte, 1984b, p. 142.

Schelling, encontramos uma versão deste princípio em Friedrich Jacobi. É de Jacobi que Schelling retira a ideia de uma inadequação da razão teórica em produzir conhecimento verdadeiro. Contudo, no que diz respeito ao desdobramento da derivação deste princípio há uma profunda diferença. O fideísmo de Jacobi obriga-o a pronunciar a incapacidade da filosofia de revelar um fundamento seguro, permanecendo fixo à rigidez do conhecimento enquanto derivação da *Glaube*. Schelling, diferentemente, parte de uma revolução interna ao próprio desenvolvimento do método filosófico. Com isso, a filosofia deveria, em sua raiz, desenvolver sua forma de reflexão a partir de um tipo não-comum e puramente inovador.

A partir do momento que a filosofia fichteana conseguiu resolver os problemas derivados da crítica cética ao modelo de filosofia que Reinhold havia apresentado, Schelling se voltou a resolver unicamente os problemas que a própria filosofia de Fichte havia incitado. A descoberta de um princípio absoluto por Fichte trouxe à tona, no pensamento de Schelling, a possibilidade da eliminação da dualidade entre sujeito e objeto em nome de um princípio Absoluto incondicionado. No entanto, a resposta que Fichte deu como consequência do embate entre o ceticismo e a *Elementarphilosophie* de Reinhold ainda era presa ao modo representativo de conhecimento, conforme observado na *Differenzschrift*. Cabia ao idealismo consequente dar um passo atrás, revelando o que se mostrava como condição de todo princípio relacional, isto é, a identidade absoluta entre ser e pensar.

Todos aqueles elementos da discussão com Schulze, acerca da possibilidade, da natureza e do método do Absoluto, pareciam um tanto quanto distantes para quem não tivesse o princípio schellinguiano de abstração como desígnio possível. Para o cético, que necessariamente caminha no campo de batalhas do entendimento, utilizando a natureza contraditória deste como aríete de sua contra-argumentação, falar de um ponto anterior ao próprio princípio do pensamento seria totalmente impróprio, uma vez que isso carece de abstração do próprio ponto de partida do ceticismo. Para Schelling, a genuína tarefa da filosofia seria revelar, ou demonstrar, como as oposições que se apresentam como característica real da experiência humana se revelam quando expostas a partir do ponto de vista da identidade, ou melhor, do absoluto. Este ponto de vista seria, em si mesmo, o órgão do qual a filosofia deve partir, uma vez que ela, em sua essência, se preocupa apenas com as coisas como são em si, e não como elas se dispõem dentro da experiência empírica proporcionada pelo entendimento.²⁴²

²⁴² O que não fugiria da crítica irônica de Schulze: “O próprio nome da filosofia indica que ela se difere do conhecimento comum e constitui uma ciência inteiramente diferente de todas as outras, tanto em relação ao objeto a que se refere quanto em relação aos meios pelos quais ela é parte da ciência. O seu objeto é em primeiro lugar o absoluto, o órgão, a razão” (SCHULZE, 2013, p. 338, tradução nossa).

Assim, a abolição da oposição entre sujeito e objeto, bem como entre ser e conhecer, que para Schelling sempre foi o objetivo da cognição teórica e da vida prática, não é encarada como a conclusão, mas sim como o início da filosofia em si mesma. Isso legitima o tratamento indolente de Schelling para com Schulze e a caracterização de sua proposição sistemática enquanto tal, isto é, de que “o finito, de modo eterno, não pode ser verdadeiramente; de que somente [o] infinito é posição absoluta, eterna de si mesmo, a qual é Deus, e enquanto Deus, o universo” (SCHELLING, 2010, p. 77).

Ao postular uma identidade fundamental entre sujeito e objeto, acreditou se distanciar, estando para além da fonte de cognição advinda da representação na qual o ceticismo schulzeano se apoiava. Uma crítica cética ao modo como foi construída no *Aenesidemus* ao princípio da consciência de Reinhold não caberia no sistema schellinguiano, “pois o princípio da identidade racional não serve para ele como uma lei do pensamento, (...) não é, portanto, um meio discursivo de derivar uma coisa de outra” (BREAZEALE, 2014, p. 96, tradução nossa). Schelling em 1805, então, deixou a indicação disto ao transparecer uma possível indolência para com o crítico cético. Acreditava, assim, que seus pontos de partida eram completamente opostos. Exatamente por isso,

Apesar das objeções de Schulze, Schelling segue representando o conceito filosófico da identidade do absoluto em seus ‘*Aforismos para a Introdução à Filosofia da natureza*’. Bem como aconselha a Schulze o ‘excelente’ ‘*Ensaio sobre o ceticismo*’ para sua instrução, como se os ‘*Aforismos sobre o Absoluto*’ de Schulze não fossem uma réplica deste mesmo ensaio (JAESCHKE e ARNDT, 2012, p. 360, tradução nossa).

Isso nos leva a crer que Schelling entendia que as críticas céticas partiam de um ponto incomum para a filosofia da identidade, pois o entendimento, órgão máximo da capacidade de conhecer da finitude, age em um ponto em que a identidade absoluta se faz precedente.

Em certa altura dos *Aphorismen* Schelling articula em sua argumentação a pergunta acerca da possibilidade de uma criação a partir do nada. Da mesma maneira, sobre quais atributos de seu criador a finitude carrega consigo. Entender isto pressupõe a pergunta formulada no primeiro instante por Leibniz: “Por que há algo em vez de nada?”. Ou na versão de Schelling, “Por que nada não é, por que em geral algo é” (SCHELLING, 2010, p. 77). Nas palavras de Schelling (2010, p. 51), “não existe um objeto e um não-eu. Existe apenas [o] uno, Deus ou o universo. Nada mais existe além disto”. O que corrobora com o dito de Morujão (2004, p. 341) quando afirma que “a tese destes aforismos, (...), é que não é somente o todo que

é divino, mas também o singular”. Melhor dizendo, a finitude carrega em si o ser de seu criador. Aquilo que produz qualquer afirmação relativa reside, em geral, na natureza do entendimento. De acordo com Morujão (2004, p. 341), “é o entendimento (...) capaz apenas de uma clareza sem profundidade, que vê o singular como reflexo de outros singulares e que vê, ao mesmo tempo, o universal no singular, dispersando este último no seio de uma multiplicidade em que se perde sua relação com o infinito”. Deste modo, graças à cognição do entendimento, o singular não é visto como uma representação do Absoluto, mas como uma pluralidade calcada sobre si mesmo.

Foi exatamente o ponto parodiado por Schulze nos *Aphorismen* que Schelling faz questão de citar por extenso em sua obra: “O segredo da criação do mundo consiste, portanto, no fato de que o reflexo do Absoluto, ao irromper-se no Nada, o faz em fenômenos e, assim, provoca a aparição de uma multiplicidade infinita de realidades aparentes” (SCHULZE, 2013, p. 351, tradução nossa). A resposta de Schelling é um tanto quanto peculiar: “Por isto, um outro, que apresentou a doutrina do absoluto como a doutrina do nada absoluto o fez melhor do que ele mesmo certamente pensava. Essa é com certeza a doutrina do nada absoluto das coisas, enquanto existentes de modo finito, as quais talvez apareçam a ele como a mais eminente realidade” (SCHELLING, 2010, p. 95).

A partir daquilo que já foi apontado aqui sobre a postura schellinguiana, e observando o famoso desdobramento desta posição no pensamento de Hegel em *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, podemos concluir que, para a visão schellinguiana, Hegel ao pensar a estrutura absoluta como resultado do desenvolvimento do saber da consciência comum em sua historicidade, voltava àquela estrutura que pressupõe a necessidade do saber representativo. Contrariamente ao empreendimento schellinguiano, a *Fenomenologia* buscou tornar claro a recusa de Hegel não apenas da intuição intelectual, mas de toda forma de acesso imediato ao princípio absoluto. De fato, o tratamento dos dois autores a partir desta fase de produção filosófica toma características consideravelmente opostas. Acreditamos, com isso, que Hegel pensou que a refutação do ceticismo se dava incorporando a própria necessidade cética ao seu sistema. Schelling, ao contrário, desde o início se distanciou das críticas céticas divergindo a respeito do ponto de partida que a filosofia deveria ocupar.

3.4. A distância crítica de Hegel para com o sistema da identidade de Schelling: o ceticismo incorporado à dialética na *Fenomenologia do Espírito*

Uma vez demonstrada que, desde o tenro período da produção filosófica em Jena, a concepção hegeliana era desenvolvida a partir de um ponto de vista diferente do de Schelling, ou seja, pautava a necessidade da reflexão na produção do saber, se é possível falar de um rearranjo no interior do pensamento de Hegel, este será menos em sua natureza ontológica e mais em seu método filosófico.²⁴³ É por este motivo que se pode falar de uma continuidade entre o *Escrito sobre o ceticismo* de outrora e a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Em ambos, Hegel está interessado especificamente no substrato que se extrai daquilo que é objeto da dúvida cética. Tal dúvida, por se localizar exatamente no âmago de toda relação movida pelos conceitos do entendimento, disponibiliza para Hegel a possibilidade da demonstração de que, partindo do próprio entendimento, como opera o ceticismo, é possível encontrar o cerne da verdadeira natureza de toda operação conceitual, ou seja, sua natureza absoluta. Contudo, a *Fenomenologia* vem à tona em um período do desenvolvimento hegeliano no qual o Eu não pode ser dito propriamente enquanto tal, mas sim como um Eu que é, na verdade, um Nós, e de um Nós que, na verdade, é um Eu. Mas, como aponta Harris (2014, p. 65), “Hegel estava tentando prover a filosofia da Identidade Absoluta com um método mais adequado, tanto de demonstração quanto de exposição”. Melhor dizendo, a determinação de um desenvolvimento conceitual gradual pressupõe que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 1992, p. 29).

Para Hegel, “só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que [é] o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediate* enquanto tal” (HEGEL 1992, p. 30). O retorno à reflexão será operado por Hegel para levar a cabo sua própria concepção ontológica. Será então pela própria atividade da reflexão, que todo ato de conhecimento traz consigo a oposição diante daquilo que se conhece, que o absoluto se realizará. Este, enquanto potencialidade absoluta, ao realizar-se, realiza efetivamente todo o saber em si mesmo. Desta forma, o saber, assim como o absoluto, não será realizado em seu início. Antes, será necessário compreender toda a sua manifestação histórica, de modo que seja efetivado absolutamente apenas em seu resultado. A *Fenomenologia*, então, diferentemente de tudo aquilo que foi antes apresentado em filosofia, não pretende de prontidão apresentar o saber em sua forma plena, mas

²⁴³ “Não há dúvida de que desde sua primeira aparição pública no ensaio *Diferença* como um defensor do ‘Sistema de Schelling’ contra Reinhold até a elaboração do ‘Prefácio’, quando o texto da *Fenomenologia* estava no prelo, Hegel viu-se como verdadeiro intérprete da Filosofia da Identidade anunciada no *Darstellung* de Schelling, de 1801. Hegel estava ciente de que ele havia se afastado bastante da intuição visionária do Bruno de Schelling. Mas ele pensava que a ‘Ciência em seu início’ era obrigada a possuir uma qualidade visionária e que ela deveria ser defendida contra a degeneração no ‘formalismo Esquemático’. A ‘Intuição’ deveria ser resolvida em um método verdadeiramente especulativo de raciocínio discursivo. Isso foi o que Hegel viu como a realização de sua *Fenomenologia*. Seu novo método devia muito à inspiração de Fichte, mas seu conteúdo ainda era a identidade entre ‘Deus e Natureza’” (HARRIS, 2014, p. 63, tradução nossa).

antes revelar na história o processo gradual de sua realização. Percebe-se que o fundamento de todas as coisas se revela no desdobrar das determinações inerentes a elas mesmas. A verdade não acarreta o esvaecimento das mediações internas ao objeto, mas seu fundamento está condicionado ao conhecimento de suas próprias determinações.

A negação proporcionada pelo saber do entendimento presente no ceticismo moderno, operando por negação simples, que não trazia a reconciliação, mas cindia o conteúdo próprio entre pensamento e realidade, vai ser tratada na *Fenomenologia* como exemplo de que toda finitude determinada não se conserva em si, porém é antes perpassada por uma condição negativa que lhe condiciona, em que o determinado só se afirma dentro de relações de oposições que delimitam e afirmam a coisa enquanto tal por meio de seu oposto. De tal sorte, “a dúvida cética deve ser concebida como parte integrante da racionalidade e que, embora o ceticismo como tal não possa ser superado, também não está em fuga em face da razão, já que o genuíno ceticismo tem a função positiva de contribuir de maneira produtiva para a verdadeira cognição filosófica” (HEIDEMANN, 2018, p. 430, tradução nossa).

No entanto, tendo conhecimento daquela contenda filosófica já apresentada nos capítulos precedentes, o novíssimo método expositivo que Hegel alcança a partir daqui é fulcral para sua desvinculação, de uma vez por todas, de sua filosofia da filosofia de Schelling. Para isso, pretende-se demonstrar adiante que todo arsenal reunido por aquela argumentação que o ceticismo de Schulze ofereceu contra a filosofia da identidade fora instrumentalizado na *Fenomenologia*, principalmente em sua Introdução, para este fim específico. Foi a partir daqui que, conforme VIEWEG (1999, p. 231), “Hegel teve que assumir que o colega nunca havia entendido realmente a intenção e o ponto de seu idealismo absoluto, assim como seu projeto de levar a cabo o ceticismo (como a única estratégia de imunização contra ele)”. Melhor dizendo, “a vingança de Hegel é, por sua vez, motivada por fatores mais complexos do que permitiria supor um mero golpe literário voltado contra o amálgama de Schelling e Schulze” (MEIST, 2013, p. 208). Isso faz referência direta ao fato de que será utilizando os próprios requisitos já especificados pelo ceticismo, não sendo diferente com os apontamentos de Schulze, que Hegel irá poder propor seu próprio sistema e se afirmar enquanto autor independente. Sobre isso Meist (2013, p. 208, tradução nossa) argumenta:

Como resultado, Hegel dividiu num duplo campo de batalha, por ocasião de sua próxima publicação, a *Fenomenologia do Espírito*, sua discussão com os dois autores que talvez pudessem assomar-se-lhe agora inclusive como camaradas. No Prefácio Hegel despacha aquele que antes era seu companheiro de caminhada, Schelling, devido a sua contraposição irrefletida e que parecia prematura contra um crítico tão duro e perspicaz como Schulze com as famosas palavras, já mencionadas, sobre uma

noite escura com a presença de vacas. A Introdução, pelo contrário, mostra como Hegel desenvolve, a partir da análise da argumentação ceticista (*skeptizistisch*) de Schulze, de modo sucessivo, o plano metodológico de sua ideia fundamental (por este meio, reflexivamente fundamentado) - acerca da ciência fenomenológica da consciência aparente.

Nosso objetivo neste capítulo vai ser oferecer, então, um relato das principais razões que nos levam a crer que a discussão inicial de Hegel na *Fenomenologia*, principalmente em seu Prefácio e na Introdução, deve ser encarada, dentre outras coisas, à luz daquilo que Jaeschke (2016, p. 126) chamou de “etapa importante na pré-história da *Fenomenologia do Espírito*”, ou seja a discussão pela qual passara Hegel, Schelling e Schulze ao redor da consistência e dos princípios da filosofia da identidade de Jena. Tal objetivo gira, então, em torno da afirmação de que o modelo a partir do qual Hegel apresentara a *Fenomenologia* “havia sido moldado por anos de controvérsia com Schulze – neste sentido, este – imperfeito segundo Hegel – ceticismo tem um significado não insignificante para sua concepção” (JAESCHKE, 2016, p. 126, tradução nossa). Enxergamos por meio disso que, se nos *Aphorismen* de Schulze havia uma crítica à concepção de intuição intelectual como acesso ao absoluto enquanto resultado desta intuição, na *Fenomenologia* a constituição do Absoluto é dada de modo simultâneo ao próprio construto do saber da consciência em sua superação de limites a partir da interrogação proporcionada pelo ceticismo, que reavalia o saber e dá as bases para o desdobramento do estado natural da consciência. Ao mesmo tempo, se os *Die Hauptmomente* questionavam a pouca valorização do saber natural da consciência mesma, em detrimento de um conceito de razão puramente abstrato e inacessível, Hegel demonstra claramente que esta, a consciência, tem papel fundamental na constituição do saber. Por conseguinte, o acesso ao saber se dá de modo inerente ao próprio caminho da consciência que a leva a suprassunção de seu saber naturalizado, isto é, de seus preconceitos. Conclusivamente, o caminho dialético que Hegel apresenta em 1807, no caso, suprimiria duas acusações primordiais à Filosofia da Identidade da qual Schelling era expoente. Em primeiro lugar, ao absoluto puramente teórico e “pairando” sobre a vida comum, assim como a crítica de pouca valorização do saber da consciência.

O primeiro passo que Hegel opera no caminho rumo à construção do método filosófico que se estabelecerá como marca de seu sistema é fazer um acerto de contas a tradição especulativa de Schelling. Conforme já vimos, podia-se falar, implicitamente até então, que ambos eram adversários comprometidos com o mesmo objetivo. A partir da *Fenomenologia*, diferentemente, pode-se afirmar que esta proposição, até então oculta, vem à tona abertamente. A medida mais perspicaz que ele toma em prol disso é fazer questão de apontar o começo da filosofia a partir das mais incipientes formas de conhecimento manifestas, não por acaso, todas

elas regidas pela reflexão. Seu esforço manifesto desde as páginas iniciais da *Fenomenologia*, vai ser demarcar sua distância com toda proposta filosófica pré-conceitual, tal como havia se enveredado a filosofia schellinguiana e seu método de intuição intelectual. No entanto, o Prefácio da *Fenomenologia* não se esgotava nessa crítica ao modelo schellinguiano em específico. Alguns trechos representam também o acerto de contas hegeliano contra uma tendência maior, marcante de sua época, na qual Schelling era apenas um dos expoentes. De acordo com Forster (1989, p. 102),

Hegel oferece uma extensa crítica ao apelo de Jacobi ao conhecimento imediato, fé ou sentimento como garantia da verdade. Ele também rejeita os atalhos epistemológicos semelhantes de seus contemporâneos românticos: o apelo de Friedrich von Schlegel a um conhecimento imediato de Deus, a convicção de Novalis de que o verdadeiro infinito está na profundidade da alma humana, o fundamento da religião de Schleiermacher num sentimento de dependência absoluta, uma consciência imediata de uma relação de existência imediata, e assim por diante. Hegel também não atribui qualquer valor aos apelos ao senso comum, do tipo que floresceu na Alemanha de sua época como importações do senso comum dos filósofos escoceses.

Dentre outras, tal consideração se baseia na seguinte passagem:

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser - não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro -, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão. Para atender a essa necessidade, não deve apenas descerrar o enclausuramento da substância, e elevá-la à consciência-de-si, ou reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito; deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o sentimento da essência, garantir não tanto a perspicácia quanto a edificação. O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de morder. Não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador (HEGEL, 1992, pp. 24-25).

De fato, uma vez que Hegel em momento algum faça referência nominalmente a alguém, o interlocutor aqui, assim como Hegel lida com seus preceitos, não é difícil de ser captado. Todos aqueles citados por Forster, bem como Schelling em toda sua filosofia da identidade, prosseguiram com a ideia de que a filosofia começa somente a partir do momento em que se alcança um estado pré-reflexivo, seja por meio de uma intuição intelectual ou sentimento imediato, ou seja, distante de toda diferença. No que diz respeito ao seu antigo amigo, por isso, pode-se afirmar com Hyppolite (1999, pp. 45-46) que “para Hegel, portanto, Schelling permaneceu espinosista: decerto captou a identidade do Absoluto, mas não pode

passar daí a reflexão que, nele, permanece estranha à vida do Absoluto”. Decerto, a crítica de Hegel alude ao descuido ontológico de Schelling que, ao pressupor uma supressão de toda diferença em meio ao Absoluto e, assim, pautar um intuicionismo como condição de possibilidade de toda cognição absoluta, se afastava do campo seguro de uma ciência filosófica. A referência tanto a Schelling, quanto a série de autores supracitados demonstra que sua intenção é se afastar de todo caráter não cientificamente seguro, de modo que, sua empreitada filosófica “não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto - como em um tiro de pistola -, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles” (HEGEL, 1992, p. 35). De certa maneira, a crítica se faz diretamente a todo intento e estratégia, de recorrer peremptoriamente a um método filosófico que extinguiria, por sua superioridade na busca da verdade filosófica, todo e qualquer ponto alternativo, ou seja, para Hegel, “a ciência ainda menos pode apelar para o pressentimento melhor, presente no conhecer não-verdadeiro, constituindo ali uma sinalização para a ciência; (...) Quer dizer apelaria para um modo deficiente de seu ser, ou seja, para sua aparência, mais do que para si mesma, como é em si e para si” (HEGEL, 1992, p. 66). Por isso, a *Fenomenologia* salta atestando a aversão hegeliana a toda filosofia que não se baseie na “exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal]”, ou seja, que não assegure ao indivíduo “o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista [da ciência], e que o mostre dentro dele mesmo” (HEGEL, 1992, p. 34).

Segundo Forster (1989, p.113, tradução nossa), “em Schelling, não se via a construção de uma ponte entre os pontos de vista não científicos e a Ciência Filosófica como necessária ou mesmo desejável”. Muito pelo contrário, na tentativa de obter um método seguro para o conhecimento do Absoluto, desde a *Darstellung*, em 1801, Schelling afirmava que era “a natureza da filosofia a considerar as coisas como elas são em si mesmas” (SCHELLING, 2001a, p. 351, tradução nossa), ou seja, pretendia mostrar que a filosofia só começa a partir da perspectiva do Absoluto, uma vez que este não podia ficar à mercê da perspectiva parcial que regia toda percepção sensível. Tal perspectiva permaneceu na filosofia de Schelling até mesmo na fase tardia do desenvolvimento de sua filosofia da identidade, tal como pode ser percebido em sua *Propädeutik der Philosophie*, publicada em 1804: “Todo começo positivo na filosofia tem de ser feito pela própria ciência principal, não pelas ciências secundárias, que, por serem elas mesmas subordinadas, admitem também apenas pontos de vista subordinados e atam o espírito a estes, em vez de deslocá-los para a liberdade absoluta, que é o verdadeiro órgão do infinito” (SCHELLING, 2018, p. 79). Não obstante, o aspecto central da crítica hegeliana vai ser menos ao objetivo da filosofia schellinguiana, ou seja, o alcance do ponto de identidade

entre subjetivo e objetivo, mas mais no fato de que Schelling toma este princípio a partir de um método imediato e plenamente acessível, de forma que se possa começar a filosofar com ele. O problema que Hegel identifica é que nesta operação, movida por um “esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas” (HEGEL, 1992, p. 25), se perde o caráter construtivo que somente pode ser conquistado a partir de um gradual percurso. Somente afirmando que “a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo”, poderá Hegel se distanciar do caráter dogmático que se manifestava na tendência filosófica de seu tempo que assumia aquela, a ciência, como uma espécie “posse esotérica de uns tantos indivíduos” (HEGEL, 1992, p. 27). É isso que Hegel concebe quando afirma que:

O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser conceito simples do todo. (HEGEL, 1992, p. 27).

Para Hegel, seria o formalismo de Schelling o cerne daquele imediatismo que o impedia de alcançar a visão processual e conceber o espírito de acordo com seu movimento de mediação. Tal formalismo, que entendia a realidade como um conteúdo disponível e pronto para ser conhecido, contribuía para a “monotonia” da mesma maneira em que era manifesta na substância spinozana. Por isso, de acordo com esta visão, toda e qualquer “descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele” (HEGEL, 1992, pp. 28-29). Melhor dizendo, este método não consegue extrair o conhecimento que não aquele diretamente do Absoluto, ou seja, dissolve em seu método tudo o que é diferenciado e determinado. Se fixa apenas na absolutez de um princípio tão pouco abrangente que consegue se afirmar apenas enquanto tal, não se justifica em si mesmo, pois nada de concreto e universal pode decorrer de um Absoluto enquanto mera identidade, $A = A$. Por conseguinte, do mesmo modo que não se pode confundir o Absoluto com “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’” (HEGEL, 1992, p. 29), não se pode tomá-lo como o Absoluto que é objeto do sentimento imediato e de intuição intelectual.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si- mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata

enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (HEGEL, 1992, p. 30).

Sendo assim, é evidenciado que apenas na mediação manifesta-se o Absoluto, isto é, no lugar da identidade absoluta schellinguiana, faz-se valer uma estrutura dinâmica a partir da qual o verdadeiro se revela na própria subjetividade, ou seja, “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 1992, p. 29). A verdade não é que Hegel defenda a eliminação do primeiro em prol do segundo, mas que seu sistema especulativo depende necessariamente de entendermos a unidade entre os dois.²⁴⁴ Assim, ele mantém uma estrutura na qual o Absoluto deve ser concebido tanto como Substância, quanto como Sujeito, ou seja, possuindo uma natureza ativa e determinada.²⁴⁵ Por isso, “sustenta que seu aspecto substancial consiste no ‘Sistema da Razão’, o sistema de formas de pensamento que constituem o *Begriff*, ou ‘Conceito’. E seu aspecto quanto sujeito consiste em seu pulso dinâmico e autorrealizador que explica o desenvolvimento deste ‘Sistema da Razão’ enquanto tal” (SCHACHT, 1972, p. 4, tradução nossa). Tudo isto ocorre no sentido de explicar de que maneira se dava o projeto hegeliano de retornar as bases do saber reflexivo para se poder filosofar e alcançar o ideal da ciência. Será pela atividade reflexiva que, graças a operação do entendimento partir naturalmente de oposições, o Absoluto poderá se realizar enquanto exteriorização e retornar a si mesmo a cada nova fase desse processo.

A *Fenomenologia* trata do caminho dialético onde a *consciência* natural, processualmente, perde a verdade que ela tem para si a cada nova experiência. Por esta característica, Hegel então entende este caminho, sendo o “caminho da *dúvida* ou, com mais propriedade, caminho de desespero” (HEGEL, 1992, p. 66). Ele identifica que a consciência que ainda não perpassou por esse caminho, isto é, a *consciência natural*, não efetivou o seu conceito. Ela é apenas conceito do saber. Seria como se a *consciência*, no uso de suas condições cognitivas, dando o sentido que ela tem para-si a uma referência, jamais conseguisse conceitualizar efetivamente o *objeto* em sua experiência. Segundo Hegel, a consciência que de

²⁴⁴ “Os problemas de compreensão não são causados tanto pelo conceito de substância quanto pelo conceito de sujeito. Pois “substância” é aquilo que é o que realmente existe, em verdade. Por outro lado, falar em sujeito provoca associações com o “sujeito moderno”, ou inclusive nada menos que com o “sujeito absoluto” de Kant-Fichte. A filosofia, tanto de Kant quanto de Hegel, pode ser chamada “filosofia do sujeito” – mas elas têm um significado fundamentalmente diferentes. Captar o verdadeiro ou o absoluto como sujeito significa reconhecer que ele possui a constituição da subjetividade. E Hegel, portanto, busca em antecipação da “apresentação do sistema”, delinear o que foi dito” (JAESCHKE, 2016, p. 167, tradução nossa).

²⁴⁵ “A característica típica da subjetividade é a atividade, e esta atividade – como atividade do absoluto – deve satisfazer duas condições: Em primeiro lugar, não pode ser atribuída a um substrato pressuposto, porque que tipo de substrato estaria fora do absoluto? E em segundo lugar, não pode ser dirigida a nada mais que a si mesmo, pois a qual outra coisa poderia ser dirigida se nada está fora do absoluto?” (JAESCHKE, 2016, p. 167, tradução nossa).

fato realiza o seu conceito se apresenta como “ceticismo que atingiu a perfeição” (HEGEL, 1992, p. 66). Parece-nos que a *Sképsis*, no interior do percurso da *consciência*, desempenha papel central na efetivação do saber absoluto, proporcionado pelo momento de negatividade que interroga a *consciência* natural acerca do saber fenomenal.

Analisando o percurso da *consciência*, podemos afirmar, de acordo com Sisto (2007, p. 172, tradução nossa), que “a verdade do ceticismo consiste no descobrimento de que o natural era uma teorização”. Tal era na verdade a natureza dos princípios que Schulze estabelece para introduzir seu argumento cético. Vejamos:

A questão: o homem sabe algo? Se refere ao ponto mais alto em que podemos chegar especulando. Pois, ao responde-la acerca do valor de tudo o que deve ser conhecido por esta natureza decidimos através de investigações a natureza das coisas. (...) O fato de que homens possam saber algo não é auto-evidente. Porque, uma vez que nossas mentes muitas vezes estão cheias de incompletas imperfeições, a capacidade de conhecer só poderia pertencer aos imaginários méritos dela. (...) Se o homem pode fazer afirmações fundamentadas sobre o saber só pode ser decidido considerando, por um lado, o que é necessário para o saber e em que condições se produz; mas, por outro lado, investigando se o que ocorre nos tipos de saber possíveis para o homem pertencem a estas condições, e em qual medida. Agora que todas as perguntas sobre o poder e a impotência da mente humana pertencem realmente ao campo da doutrina da constituição natural desta mente, e somente podem ser respondidas de acordo com os dados que a observação proporciona; assim também é o estudo da possibilidade de um saber de conteúdo psicológico (SCHULZE, 2013, p. 357, tradução nossa).

A respeito desta esclarecimento, Schulze e Hegel parecem concordar com o fato de que antes de declarar um conhecimento como imediato, conforme o conceito de intuição intelectual que a Filosofia da Identidade pressupunha, precisa-se entender as estruturas da própria *consciência* que conhece, isto é, da *consciência* comum. Poderia dizer que o que se diferiria aqui, de maneira absoluta, seria a forma como a *consciência* deve ser entendida. Assim, Schulze entenderia a *consciência*, muito próximo da tradição do formalismo kantiano, a partir de uma série de categorizações cognitivas puramente fixas. Entretanto, lembremos que a posição estabelecida por Schulze no *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart*, em 1805, trazia uma revalorização da posição pirrônica, estabelecendo assim uma certa valorização do papel da *consciência* comum. Para ele, “da reflexão cética, a *consciência*, como tal, não é de modo algum diferente em sua atitude natural. Toda dúvida não é mais do que uma determinação especial da *consciência*, e até agora só existe para a *consciência*” (MEIST, 2013, p. 217, tradução nossa).²⁴⁶

²⁴⁶ “Mas o ceticismo recorre contra a reivindicação do conhecimento dogmático à ‘convicção natural’ como base da *consciência* humana. Pois, como argumenta Schulze, antes que alguém faça uma reflexão filosófica sobre as condições do conhecimento, ele é, de fato, sempre um ser humano conhecedor. A aparência e a verdade não são problemas especiais nem objetos do pensamento científico, mas pertencem à plenitude da vida em geral, que deve estabelecer sua confiança em si mesma na diferença que prevalece em todas as partes” (MEIST, 2013, p. 218, tradução nossa).

Encontramos a partir daqui o ponto no qual o ceticismo atingiria com mais afinco o coração de toda metodologia baseada em um critério especulativo tal qual a intuição intelectual. Melhor dizendo, revelava o círculo vicioso do qual partia toda e qualquer teoria do conhecimento baseada em representações naturais. É evidente que Hegel também aceita tal caracterização, no entanto, a grande diferença entre aquilo que ele estabelece e o ponto de partida da argumentação cética de Schulze vai ser dada pelo fato de que a *Fenomenologia* “propõe uma teoria da consciência que mostre possível e factível o conhecimento a tal ponto de superar o limite que, para a dita ‘*natürliche Vorstellung*’ parecia insuperável” (SISTO, 2007, p. 176, tradução nossa). Contudo, podemos afirmar que “o tratamento [negativo] para com o ceticismo moderno, a favor do ceticismo antigo, provou ser insuficiente, mesmo negligente, para Hegel sob a pressão dos argumentos de Schulze” (MEIST, 2013, p. 221, tradução nossa). Se pelo ceticismo antigo Hegel parece reconhecer a necessidade do momento da negatividade como, negação do saber naturalizado, pelo ceticismo moderno ele descobriu que o absoluto não está sendo resultado de um conhecimento imediato da razão e, assim, como todo o conhecimento de uma consciência se dá como necessidade lógica para o desdobramento e avanço do saber dela mesma. O que se constitui a partir deste processo é o enriquecimento da consciência mesma rumo à efetivação da unidade essencial entre o saber que é o objeto de conhecimento e sujeito cognoscente; entre matéria e forma, objetivo e subjetivo. Hegel não abre mão daquilo que constituía o ideário geral da Filosofia da Identidade, isto é, a identidade entre subjetividade e objetividade, mas, de modo perspicaz, elabora a *Fenomenologia do Espírito* rearranjando aquilo que certamente ele considerou a pedra de toque do sistema do qual era adepto.

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo-de-atuação do instrumento, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa - no caso o absoluto - fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil. Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si. Pois nesse caso o conhecimento seria um artifício, porque, com seu atarefar-se complexo, daria a impressão de produzir algo totalmente diverso do que só a relação imediata - relação que por isso não exige esforço (HEGEL, 1992, p. 64).

Há aqui a ideia do absoluto entendido como unidade de processo e resultado. Esta seria a contribuição do instrumento para o alcance de seu resultado. O processo entendido como

instrumento, levando em consideração a raiz do processo fenomenológico, significa especificamente o saber que a consciência tem para si como o real, assim como seu desdobrar a partir das contradições.

O produto peculiar ao entendimento é a reflexão. Isso, no entanto, consiste na consideração das relações dos opostos entre si. Tudo o que ele concebe, ele apreende apenas por meio de uma relação e determinação, e por meio de algo diferente dele. Seu negócio é uma reciprocidade constante de um para o outro para poder pensar em cada coisa, uma postura passiva diante da relação com outra coisa (SCHULZE, 2013, p. 340, tradução nossa).

Com base na referida proposição dilemática da qual parte Schulze, a filosofia hegeliana retirará a ideia conceitual na qual se baseia a *Fenomenologia*. Diferentemente de toda tradição científica, o projeto filosófico hegeliano irá se distanciar de toda tentativa de sistematização do conhecimento como meio de se alcançar o verdadeiro conhecimento. À luz desta concepção, que Hegel critica veementemente, se o conhecimento é constituído como um meio para um fim determinado, no tocante à questão da posse da verdade, ele lida com o absoluto apenas passivamente. E, uma vez que ele nada mais representa que este meio, ou instrumento, ele necessariamente recai naquela iteração que Schulze havia apontado e que Hegel retoma na *Fenomenologia*, ou seja, não passa de um entrave, pois está preso ao caráter de mediação que a consciência possui em relação ao Absoluto, isto é, aquela autorreferencialidade. Ao levar em conta que ciência caminha em busca da verdade tal como ela é em si mesma, e jamais tal como ela aparece para a consciência, ou melhor, condicionada, não se pode partir do conhecimento enquanto meio para atingir o resultado esperado. Como afirma Meist (2013, p. 225, tradução nossa), “Hegel enfaticamente destaca que a posição do ceticismo metodológico (desenhado por Schulze) desacredita, - como o próprio Schulze assinala – a natureza científica do processo de conhecimento em favor de uma atitude ‘natural’ pré-científica de consciência”. No entanto, a pergunta que Hegel introduz e que marcará definitivamente sua distinção para com o ceticismo que, imerso nessas questões, permanecia enclausurado nelas e as enxergavam como um entrave para o exercício da busca pela verdade, vai ser: “por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?” (HEGEL, 1992, p. 64). O fato que Hegel bem assinala é que esse “temor de errar” carrega consigo uma gama de pressupostos. Vejamos:

Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer, mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que,

enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade (HEGEL, 1992, p. 64).

Entendendo todo esse rearranjo que a *Fenomenologia* opera, parece se esclarecer de maneira mais perspicaz o modo pelo qual Hegel acreditava se levantar defendendo uma postura especulativa contra as proposições da crítica cética que Schulze havia operado tempos atrás. Conforme apontado, seguramente, permanecia aqui o ideal schellinguiano, brotado, com certeza, desde o período do *Tübinger Stift*, de uma união primordial entre espírito e natureza. No entanto, como afirma Forster (1989, p. 118, tradução nossa) “a conquista de Hegel foi reconhecer rapidamente e explorar os recursos anticéticos de uma teoria já considerada atraente por outros motivos”. O que, como vimos, claramente ocorreu em razão do escrito *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, de 1802. De acordo com o que fora evidenciado no capítulo precedente, Schelling não deu atenção suficiente para as críticas que Schulze proferiu, pois tinha em mente que seus princípios eram exatamente opostos. O que não foi difícil de perceber, uma vez que a operação típica do ceticismo moderno consistia em separar os dois lados da oposição sujeito-objeto. Schelling acreditava que o objetivo da filosofia era alcançar a certeza completa de sua identidade, utilizando um meio completamente alheio ao da reflexão. Hegel parece, pelo contrário, mais uma vez fazer jus ao dito precedente de Forster, visto que desde cedo acreditava que a melhor arma no combate contra a atitude cética era internalizar suas práticas e trazê-las para dentro de seu próprio sistema. Segundo Meist,

Não há dúvida de que Hegel, respondendo aos argumentos previamente reportados por Schulze, em conexão com a lembrança da catástrofe anterior, havia retirado uma lição contundente da argumentação dos *Aforismos sobre o Absoluto*. Hegel reconheceu como a *Fenomenologia do Espírito* prova em seu prefácio, numa passagem relevante, que a rejeição prematura e ainda mais inexplicada do conhecimento do entendimento caracterizada pela sentença da contradição no ano de 1802 tinha de fato contribuído para as consequências fatais uma após a outra que Schulze extraiu às custas da posição idealista (MEIST, 2013, p. 216, tradução nossa).

Meist captou bem a natureza dos questionamentos schulzeanos, bem como sua imprescindível proficuidade para o debate inaugural da *Fenomenologia*. O problema é que ele parece atrelar o empreendimento hegeliano ao mesmo nível que o de Schelling no período da Filosofia da Identidade. No entanto, pode-se dizer que aquilo que estava em gérmen no *Escrito sobre o ceticismo* ganha um acabamento mais consistente na *Fenomenologia* e, quanto à questão das críticas de Schulze, se há uma mudança considerável entre a fase juvenil de Hegel, marcada pelos textos publicados no *Kritisches Journal der Philosophie*, e seu sistema filosófico na *Fenomenologia*, esta não é propriamente sobre a posição da diferença em meio a identidade,

pois ela sempre perfilou no itinerário hegeliano. Além disso, é preciso atentar para a convicção de sua filosofia que, diferentemente de outrora, não pode ser encarada como *uma* melhor exposição para a compreensão imediata da realidade, mas sim como aquela que pressupõe *toda* compreensão da realidade como uma base do sistema.

O cético moderno havia criticado a tentativa por parte da filosofia da identidade de extrair, com base em um método “peculiar aos adeptos de tal filosofia”, um Absoluto fechado em si mesmo e distante de toda variedade e multiplicidade enquanto característica real de toda a realidade. Na verdade, conforme Westphal (2000, p. 288, tradução nossa) arremata, “entre muitas outras coisas, Schulze mostrou que o apelo de Schelling e Hegel à intuição intelectual é indistinguível do apelo de Jacobi ao ‘sentimento’ (algo pelo qual Hegel criticou duramente Jacobi em *Fé e Saber*)”. De certo, por trás das inquirições de Schulze, a pergunta que Hegel pretendeu responder com a *Fenomenologia* era:

A implicação aparente destes problemas é que a “ciência filosófica” de Hegel, incluindo sua epistemologia, não pode ser baseada em nenhuma mera garantia, mas também não em qualquer prova, pois a solidez de uma prova só pode ser determinada por critérios de solidez, e tais critérios são tão controversos quanto as garantias ou mesmo as provas que são oferecidas em nome de uma teoria filosófica. Como se pode evitar o questionamento, como podem ser estabelecidos padrões genuínos de justificação, uma vez que o debate filosófico se refere a visões filosóficas fundamentalmente diferentes? (WESTPHAL, 2003, p. 155, tradução nossa).

Ou seja, a pergunta que move todo empreendimento hegeliano vai ser a mesma que Schelling, em 1805, em seu *Aphorismen*, não havia sido capaz de responder, isto é, como estabelecer um critério seguro e válido em meio a padrões completamente diferentes. Tal como sua concepção do Absoluto, caracterizada por Hegel como excludente por si só, sua filosofia não havia sido capaz de estabelecer um ponto de partida comum entre as diversas formas do conhecimento. Diferentemente, por conseguinte, “os ‘Aforismos’ de Schulze levaram Hegel a reconhecer que seu idealismo especulativo não pode escapar, mas, antes, deve se dirigir ao ceticismo pirrônico” (WESTPHAL, 2000, p. 288, tradução nossa).²⁴⁷ Ele faz isso ao dizer que

²⁴⁷ “O problema da não justificabilidade do critério origina-se no ceticismo antigo. O pirrônico, Agripa, o modela como um trilema cético. O argumento geral é o seguinte: o ‘critério da verdade’ lógico serve como ‘a norma que regula a crença na realidade ou na irrealidade’; no entanto, não se pode provar. Para resolver a disputa filosófica sobre a existência de um critério de verdade, um critério é necessário para determinar se existe ou não um. Contudo, este critério só pode (i) ser comprovado de maneira circular, porque a prova de um critério já requer um critério aceito por meio do qual ele pode ser provado; ou (ii) só pode ser uma ‘suposição dogmática’ que implica simplesmente pressupor sua existência; ou (iii) o raciocínio de um critério por outro critério nos obriga a uma regressão infinita. Em qualquer dos três casos, a justificativa do critério necessariamente falha. Hegel, que estava familiarizado com os escritos dos pirrônicos, afirma na *Fenomenologia* ter encontrado uma solução para isso. Em particular, ele pensa que desenvolveu um procedimento que justifica o critério sem fazer pressuposições externas injustificadas. De acordo com Hegel, a aporia do critério, ou ‘norma’ [*Maststab*] como ele mais frequentemente a chama, surge porque a ‘investigação e exame da realidade do conhecimento’ não pode ser administrada ‘sem

“é a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que o mesmo tempo suprassume esta oposição ao seu vir-a-ser” (HEGEL, 1992, p. 31). O que implicitamente está posto aqui é que a resposta que Hegel vai formular para o questionamento de Schulze, compreendido por Westphal como “Dilema do critério”, vai ser dada com a “autocriação do padrão dentro de um autoexame epistêmico da consciência” (HEIDEMANN, 2011, p. 84, tradução nossa). Padrão este que se posiciona na contramão de todas as tentativas de estabelecer um critério objetivo para o conhecimento sem uma investigação apurada sobre as premissas lógicas acerca dos conceitos por ele produzidos.²⁴⁸ Atenta-se, então, para o seguinte,

Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta. A medida em geral, e também a ciência, se for a medida, são tomadas como a essência ou como o em si. Mas nesse ponto, onde a ciência apenas está surgindo, nem ela nem seja o que for se justifica como a essência ou o em si. Ora, sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame (HEGEL, 1992, p. 69).

Vemos Hegel aqui apresentar o mesmo dilema tal qual era apresentado pelos céticos, principalmente pelo ceticismo pirrônico, conforme se evidenciou na nota precedente. Segundo tal dilema, não há justificção possível para o conhecimento, uma vez que nenhum padrão consideravelmente seguro existe.²⁴⁹ No entanto, a atividade de Hegel não vai ser se aferrar a um princípio facilmente duvidoso à luz de tal dilema, como aconteceu com a filosofia schellinguiana. Hegel apresenta na *Introdução da Fenomenologia* um conceito de ciência que assegura a possibilidade de certificar a garantia de um padrão válido para a segurança do conhecimento. Se há uma expressão mais exata acerca desse conceito é a do “entrar em cena da ciência”.²⁵⁰ Essa expressão a respeito da ciência pressupõe uma dupla realidade: tal como acontece com todas as ideias em gestação, ela em primeiro lugar não é tomada como a verdade aceita e incontestada, este “entrar em cena” não lhe garante roboração geral, bem como não assegura um estatuto absoluto, ou seja, não aparece em sua forma mais desenvolvida e cabal. Cumprindo a prerrogativa de uma ascensão não dogmática, essa ciência não advém por meio de um ato irreflexivo e fora da esfera da consciência, tal como pressuporia toda tentativa de postulação de um acesso imediato à verdade, ou ao Absoluto.²⁵¹ Assim sendo, a tarefa da

qualquer pressuposto que possa servir como seu critério subjacente” (HEIDEMANN, 2011, pp. 84-85, tradução nossa).

²⁴⁸ Cf. Meist, 2013, p. 217.

²⁴⁹ “Essa versão da aporia essencialmente se assemelha à abordagem de Sexto Empírico, embora Hegel não mencione explicitamente o contexto pirrônico aqui” (HEIDEMANN, 2011, p. 85, tradução nossa).

²⁵⁰ Cf. Hegel, 1992, p. 65.

²⁵¹ “No entanto, a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar-se que a ciência é

Fenomenologia é “mostrar que a ciência emergente se estabelece como ciência verdadeira voltando-se contra a mera aparência do conhecimento e, portanto, abandonando seu estado provisório para superar modelos falsos de conhecimento e cognição”, não sendo de outra maneira que não “um fator interno de consciência, pois ‘verdade’ e ‘conhecimento’ provam ser ‘determinações abstratas’ que ‘ocorrem na consciência’ em si (HEIDEMANN, 2011, p. 85, tradução nossa). Ou seja, o critério para uma segura distinção entre conhecimento e verdade, ou melhor, entre o que é para a consciência e o que não é, está na própria consciência que “fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (HEGEL, 1992, p. 69). Vejamos:

Há na consciência um para um Outro, isto é, a consciência tem nela a determinidade do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o Em-si ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber. Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto - a saber como é para um Outro - então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si mesmo, incidem no interior do saber que investigamos. Portanto não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si. (HEGEL, 1992, p. 70).

Há pressuposta uma divisão em que “a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade” (HEGEL, 1992, p. 70). Assim, “de acordo com a solução do trilema cético de Hegel, o exame do conhecimento consiste em uma comparação da consciência com o que se necessita para ser verdade” (HEIDEMANN, 2011, p. 86, tradução nossa), ou seja, o critério vai ser verificar se o saber da consciência está de acordo com ela mesma. Este é, em seu bojo, o cerne do inovador método hegeliano que propõe um critério puramente imanente ao processo de desenvolvimento da consciência. Diferente de outras

aparência porque entra em cena ao lado de outro [saber], ou dar o nome de ‘aparecer da ciência’ a esses outros saberes não-verdadeiros. Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. Pois sendo esse um saber que não é verdadeiro, a ciência nem pode apenas jogá-lo fora - como visão vulgar das coisas, garantindo ser ela um conhecimento totalmente diverso, para o qual aquele outro saber não é absolutamente nada - nem pode buscar nele o pressentimento de um saber melhor. Por essa asseveração, a ciência despreveria seu ser como sua força; mas o saber não-verdadeiro apela também para o fato de que ele é, e assevera que, para ele, a ciência não é nada. Um asseverar seco vale tanto como qualquer outro” (HEGEL, 1992, pp. 65-66).

tentativas, como a de Schelling, o padrão de medidas vai ser a consciência mesma e seu dínamo o movimento dialético, caracterizado por Hegel de maneira que, “quando descobre, portanto, a consciência em seu objeto sendo que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame. O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (HEGEL, 1992, p. 70). Trata-se, assim, conforme bem observou Forster (1989, p. 148, tradução nossa), de “dar uma prova de Ciência Filosófica para todos os pontos de vista não científicos, de forma que seja atraente à luz de pontos de vista e critérios já aceitos por aqueles pontos de vista”. Em resumo, concordamos com Sisto quando afirma que:

A teoria de Hegel visa mostrar uma continuidade entre a consciência comum e a ciência. Essa continuidade não consiste no retorno à natureza da teoria, mas sim que sempre que a consciência é conformada por um estágio da teoria; existe evolução. (...) o momento cético que em Schulze pretende nos devolver à posição natural da consciência é de fato destrutivo de uma certa posição teórica; é o despertar da suspeita sobre o que a consciência natural acreditava natural. Essa diferença fundamental para com Schulze não impede que Hegel esteja alinhado com a posição de Schulze em outro aspecto. Refiro-me ao direito de consciência, ou, como Hegel o chamará na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: o “princípio da experiência” (SISTO, 2007, p. 204, tradução nossa).

O princípio que Sisto refere como presente na *Enciclopédia*, como apontamos, pode ser facilmente deduzido a partir da *Fenomenologia* diante do tratamento que Hegel faz do ceticismo em sua maturidade. Este aceita que não há como escapar do ataque cético, ou seja, aceita que toda determinação em si mesma nada mais produz do que contradições, quando em relação com outra, mas, ao mesmo tempo, incorpora esta contradição como necessidade de todo conhecimento. Vai ser graças a essa “significação negativa” que se opera no interior da própria consciência, que vai poder se realizar, na verdade, segundo Hegel, aquela atividade que no “âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade”, pois não se trata “precisamente do ceticismo, que vê sempre no resultado somente o *puro nada*” (HEGEL, 1992, p. 67). Essa visão do *puro nada* significa, na exposição hegeliana, o proporcionamento de uma visão unilateral acerca dos momentos da consciência, ou seja, movimento meramente excludente, em que, separada uma das outras, cada figura vai ser vista como fechada sobre si mesma. Diferente deste, Hegel assevera que “a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado” (HEGEL, 1992, p. 66). Essa dúvida é, então, internalizada como “estrutura argumentativa”. Na visão de Bicca (2009, p. 67), “enquanto promove a ‘potência do negativo’ no pensar, ceticismo é algo que faz parte de todo filosofar

autêntico e tem a ver com a dimensão essencial da liberdade do filosofar: o ceticismo ‘materializa’ a fecundidade da contradição”. Tal fecundidade seria aquilo que Hegel buscava essencialmente ao integrar o ceticismo no interior de sua filosofia, ou seja, o que ele buscou era captar o poder de negatividade que o ceticismo proporcionava ao mesmo tempo em que a estrutura de desenvolvimento em cadeia das figuras da consciência não fosse interrompida. Hegel utiliza, então, o termo “negação determinada” para captar este tipo de negação. Vejamos a argumentação na íntegra:

A série completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma. Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo. A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do ceticismo, que vê sempre no resultado somente o puro nada, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada daquilo de que resulta. Porém o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada determinado e tem um conteúdo. O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse - para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação determinada -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo (HEGEL, 1992, pp. 67-68).

Quando Hegel afirmou que o caminho da consciência em direção à verdade era um caminho do desespero, ele atestava o fato de que este caminho seria trilhado por uma condição tal qual a do ceticismo, que opera pela negação completa das determinações da finitude. Aferrando-se à certeza de si mesma, essa consciência se caracterizaria por ser meramente excludente. No entanto, o seu caráter desesperador, presente ininterruptamente nesta consciência, revela exatamente que a natureza da verdade não é o “puro nada”, esse estado de equipolência em que se fecha o ceticismo. O “puro nada” se revela um nada determinado que impede totalmente a plenitude do estado de *ataraxia*. Isto nada mais representa que, exatamente, o movimento contínuo que possibilita a passagem de uma figura do saber a outra.

De um lado, eleva-se acima de todas as vicissitudes do ser-aí, nega as situações concretas no seio das quais ela mergulha e as toma pelo que são: puras contingências, diferenças inessenciais de que ela manifesta precisamente a inessentialidade. De outro lado, porém como ela mesma confessa, permanece presa a tais situações: continua a ver e a ouvir, a obedecer às ordens do senhor, de quem, no entanto, ela conhece a inanidade (HYPPOLITE, 1999, pp. 203-204).

Por isso, quando o resultado do procedimento negativo operado pelo ceticismo é aceito em sua verdade, é tomado como negação determinada que proporciona uma nova forma, e não como a suspensão de juízo cética. Uma vez que isso ocorre dessa forma, Hegel diz que “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 1992, p. 68). O que diretamente atesta aquele princípio, de que o seu exame se torne o padrão de medidas da própria consciência. Esse caráter determinado da negação faz com que esses significados dicotômicos da consciência, tal como visto com o dito de Hyppolite, sejam “considerados ‘padrões’ incomensuráveis (e ao mesmo tempo assimetricamente dependentes) de uma mesma consciência (o ceticismo ‘desesperado’), de tal maneira que sua contradição fundamental insuperável não se converte em um ‘sentimento’ pré-reflexivo (ou mesmo irracional e pré-científico)” (MEIST, 2013, pp. 226-227, tradução nossa). Pelo contrário, “essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada - vem dela mesma” (HEGEL, 1992, p. 68), de forma que é para si o seu próprio conceito, ou seja, esse ir-além significa ir além de si mesma.

Por fim, alcança-se, dentre outras coisas, a percepção de que “a intuição intelectual é certamente a violenta rejeição do mediar e da reflexão” (HEGEL, 2016, p. 80), que só vai poder ser assegurada, contrariamente, a partir desta revalorização do princípio da experiência da consciência. Vai ser por meio de tal revalorização, renegada pela filosofia schellinguiana, que vai poder se pautar a mediação do pensamento sobre si mesmo e, tão logo, assegurar sua unidade. Por isso, o paradigma filosófico ganha uma nova feição, isto é, a filosofia não pode ser definida como amor ao saber que, de imediato, lida com o saber como algo a ser buscado, tal como persistia nas filosofias de Kant e Fichte, mas passar a figurar como saber efetivo. Por isso, Hegel dirá que, tal como operou o idealismo de Jena na virada para o século XIX, é necessário partir do saber em si mesmo, de modo que a tarefa da filosofia será conciliar a natureza imediata do saber com sua experiência mediata, ou seja, enquanto manifestação figurada da ciência.

Ressalta-se aqui como isso nos remete de volta à discussão acerca do começo e forma da filosofia, tal como se apresentou como ponto central em torno de todas as discussões dentre os herdeiros da filosofia kantiana. De acordo com o que fora apresentado no capítulo precedente, segundo Schelling, o começo sistemático da filosofia acontece por meio da intuição intelectual da qual se abstrai toda diversidade, toda diferença, ou seja, da consciência reflexiva. Mas o que as críticas de Hegel revelam é que, como fica expresso posteriormente na *Ciência da Lógica*, “sem esse movimento objetivo, o saber puro, também determinado como a intuição

intelectual, aparece como um ponto de vista arbitrário ou mesmo como um dos estados empíricos da consciência, a respeito do qual depende se um o encontra em si ou pode produzi-lo, mas outro não” (HEGEL, 2016, p. 79). Por isso, para Hegel, tanto o ceticismo como figura da consciência, quanto o critério schellinguiano, de partir desse caráter incondicionado da intuição intelectual, não escapam dessa característica de “ponto de vista arbitrário”. Destarte, no dito de Asmuth (1998, p. 69), para Hegel “em relação ao sistema, o começo tem de ser simultaneamente resultado. Esta é a perspectiva objectiva. Ela expõe o sistema como um círculo de círculos, a partir do qual o começo retorna a si, e tem-se a si próprio como resultado”.²⁵² Aquela introdução de uma desconfiança na própria desconfiança, para Hegel, é a espada de dois gumes que faz com que pretensos estados, ou saberes, que a consciência julga como princípio absoluto, ou posição irreduzível, apareçam na *Fenomenologia* como representação natural. Isto leva o sistema da ciência hegeliano à perspectiva de que quando “[o saber puro] não está presente imediatamente dentro dela, perde-se justamente a vantagem que deve decorrer desse início da filosofia, a saber, que ele seria algo puro e simplesmente bem conhecido, o que cada um encontraria imediatamente dentro de si” (HEGEL, 2016, p. 79). Entende-se, com isso, que Hegel replica a estrutura da argumentação que Schulze utilizara em sua crítica à filosofia da identidade. O que ressalta a persistência por parte de Hegel da necessidade de valorização da relação entre ciência e a consciência, bem como do saber representativo. O que não quer dizer que tal relação replicava também a natureza da estanque atitude cética apresentada por Schulze, mas sim que as condições que o cético apresentou como irreduzíveis, devido aos seus pressupostos, não podiam ser entendidas se não como uma figuração da ciência.

²⁵² “O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja início, mas que o todo da mesma seja um ciclo [*Kreislauf*] dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro” (HEGEL, 2016, pp. 73-74).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não pretendemos realizar uma reconstrução passo a passo dos testemunhos e do longo percurso transcorrido aqui, mas sim reportar algumas considerações para colaborar com o fio da argumentação e esclarecer de que modo acreditamos ter cumprido a proposta apresentada na introdução deste trabalho, isto é, a demonstração da penetração da dúvida cética no seio das tentativas que Hegel formulou, em seu período ienense, de um sistema filosoficamente abrangente baseado no princípio de identidade entre sujeito e objeto. A forma adotada para isso foi a de apresentar historicamente o desenvolvimento das discussões que o ceticismo, principalmente o ceticismo de Schulze, insuflou naquele ambiente, rígido desde o findar da produção kantiana, até o alcance da filosofia de Hegel.

Tratou-se de um problema difícil e longo. Difícil porque requer uma forte dedicação à investigação de seus princípios, ou seja, demanda um tratamento analítico, e longo porque sua explicação só pode ser esgotada a partir de um ponto de vista histórico, que rastreie as origens dos fundamentos teóricos que se apresentou aos seus personagens. A opção pela via genética na edificação da estrutura deste trabalho, por um lado, nos permitiu contemplar a construção histórica e o enriquecimento do pensamento hegeliano e seus coetâneos, mas, por outro, nos obrigou tratar com brevidade os pontos mais específicos. A título de exemplo, na discussão desenvolvida em torno da resposta que Hegel opera ao dilema do critério, tal como apresentado pelo ceticismo, nos poupamos de um aprofundamento vertical para enfatizar mais o modo como a problemática desenvolvida por Hegel respondia aos argumentos de Schulze ao mesmo tempo em que se distanciava de Schelling. Esta opção satisfaz mais os leitores interessados em retirar daqui um conhecimento acerca dos matizes do desenvolvimento do pensamento de Hegel do que os que se voltam para a busca de uma discussão analítica mais apurada. Poderíamos discutir muito se a abordagem de Hegel se justifica, contudo, fugiria completamente da economia do texto e do escopo que apresentamos aqui.

Desde o período de atividade intelectual de Kant, mas da mesma maneira também através da recepção de sua obra, o problema que aqui se delineou gerou um desarranjo para os que, de algum modo, se dispuseram a enfrentá-lo. Com objetivo mais geral e contextualizador, partimos primeiramente de uma discussão muito comum e já consolidada nos círculos acadêmicos voltados à Filosofia clássica alemã, quer dizer, da raiz que deu início a utilização quase que constante do princípio de identidade na filosofia pós-kantiana. A discussão, à princípio monológica, de Kant com o ceticismo de Hume, apontada no primeiro capítulo deste trabalho, conforme acreditamos ter apresentado, serviu como dínamo e catalisadora para a

sequência de debates arrolados. O que se tratou de oferecer foi o apontamento do mote que levava Kant recorrer a Hume a fim de estabelecer uma versão para o princípio filosófico da identidade que, ao mesmo tempo que recusava a solução tradicional apresentada pela antiga metafísica, não estava disposta a ceder completamente as orientações do ceticismo humeano. O enfoque apresentado ali, sustentado principalmente pelos argumentos oferecidos por Dieter Henrich e Manfred Frank, possibilitou, primeiramente, a explicação sobre como o princípio de identidade kantiano, calcado na autoconsciência, pode ser assegurado com base na validade irrestrita de nossas categorias a todos os objetos da experiência, tão logo, que o “Eu” é o fundamento da objetividade. A intenção era contrabalancear a interpretação cética da filosofia kantiana, figurada no pensamento de Schulze, e aquela feita, por exemplo, por Fichte, Schelling e Hegel.

No entanto, não pretendíamos aqui oferecer uma abordagem analítica para estas questões. Como se anunciou na introdução, nosso objetivo é mais expositivo, de modo que se pretendeu muito mais compreendê-lo, a partir da gênese histórica de seus problemas, com a finalidade de revelar a maneira como Hegel lida apresentando uma solução inovadora. Por exemplo, uma vez que aquele princípio teórico descoberto por Kant já abarcava uma noção onde se estabelecia a confluência entre identidade e diferença, a partir daqui já poder-se-ia ter extraído a fonte do princípio que mais tarde viria a ser fundamental para o desenvolvimento do sistema de metafísica absoluta apresentada pela Filosofia da Identidade e, então, ter imergido no bojo do capítulo subsequente. No entanto, além de que, assim, perderíamos a possibilidade de captar a gênese daquela diatribe, que se consolidou como a principal para Fichte, isto é, aquela entre Reinhold e Schulze, que ele se utilizou para desenvolver sua própria filosofia, perderíamos também a chance de, imerso nesta mesma diatribe, apresentar os principais pontos do ceticismo de Schulze, lançados em sua principal obra, o *Aenesidemus*, que constitui uma união muito consistente com as demais produções schulzeanas que apresentamos.

Com Fichte vimos, em certa medida, a tentativa de cancelamento dos resquícios daquilo que o ceticismo havia apontado como incongruente na empresa da filosofia crítica, principalmente na versão desenvolvida por Reinhold, de alcançar um princípio fundamental para o conhecimento. Este caminho mais longo foi preciso para cumprir um dos objetivos deste trabalho, ou seja, demonstrar o caráter contínuo que balizava a relação entre o ceticismo e as tentativas de estabelecimento de uma filosofia com base na identidade.

No desenvolvimento posterior o objetivo foi mostrar como Hegel vislumbrava desde cedo incluir o conhecimento naturalizado, coisa que faz em definitivo na *Fenomenologia*, na construção do saber. Entretanto, a contextualização em torno das críticas que ele opera, tanto à

Fichte quanto à Schelling, revela os modelos filosóficos que pretendia se distanciar. No que diz respeito às diferenças entre o pensamento hegeliano juvenil e a madura filosofia apresentada na *Fenomenologia*, segundo nossa hipótese, não é correto dizer que Hegel alterou o papel da finitude, ou seja, da reflexão no interior do sistema. Desde cedo ele divergia implicitamente de Schelling no que diz respeito a este ponto. No entanto muito menos propomos uma continuidade total entre seu pensamento filosófico no período de juventude e a forma como a *Fenomenologia* estava disposta.

O que pretendeu-se apontar foi que Hegel enquanto jovem já havia elaborado uma série de princípios que mais tarde seriam trabalhados de modo mais convicto e coeso. A introdução do debate entre Schulze e os adeptos da filosofia especulativa de Jena, expoentes da filosofia da identidade, serviu para marcarmos de que modo a solução que Hegel assinala ao problema do ceticismo na *Fenomenologia* pôde ser gestado. É Schulze o grande inquisidor do método intuicionista que pressupunha a abstração da consciência no alcance do saber que aquela filosofia propunha. Não por acaso foram estes mesmo princípios que Hegel criticara no Prefácio da *Fenomenologia*. No entanto, o cético realizava estas críticas com base no trilema cético de Pirro, que apontava a impossibilidade do conhecimento tendo em vista seu caráter circular. A saída que Hegel operou foi transformar sua filosofia numa abordagem imanente que não pressupunha um critério prévio, ou melhor, partia justamente dos critérios que estavam dados nas figuras da consciência examinadas por ela. Outrossim, com Hegel vimos que toda tentativa de sistematização do saber com base num critério não imanente está fadada a perdurar no círculo do conhecimento que o cético descobriu. Isso remata, a partir da incorporação do método cético, o problema que se prolongava desde Kant.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hegel:

HEGEL, G.W.F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. **Fé e Saber**. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

_____. Fragmento de Sistema de 1800. In: BECKENKAMP, J. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Ciência da Lógica. A Doutrina do Ser**. Tradução Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One. Tradução H. S. Harris. In: **Between Kant and Hegel: texts in the development of post-kantian idealism**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. Tradução Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1995.

_____. **Escritos de Juventud**. Tradução Zoltan Szankay e José Maria Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica. 1978.

Obras em geral:

ASMUTH, C. Começo e Forma da Filosofia: Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 7, n. 13, p. 55-70, 1998.

BARBOSA, R. (Org). **Ceticismo e Criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

BEEBEE, H. **Hume on Causation**. New York: Routledge, 2006.

BECKENKAMP, J. **Conceito e crítica: estudo sobre a gênese do conceitualismo kantiano**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. 1999.

_____. **O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004a.

_____. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19, p. 7-27, 2004b.

BEISER, F. **German idealism**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

_____. **The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BICCA, L. Hegel: o ceticismo na dialética. **O que nos faz pensar**, v. 18, n. 25, p. 53-78, 2009.

_____. O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano. **O que nos faz pensar**, v. 19, n. 28, pp. 111-130, 2010.

BLASCHE, S. et al. **Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

BOLZANI FILHO, R. A *epokhé* cética e seus pressupostos. **Discurso**, n. 27, p. 37-60, 1996.

BONACCINI, J.A. O conceito hegeliano de “Fenomenologia” e o problema do ceticismo. **Veritas**, v. 51, n. 1, p. 56-68, 2006.

BONDELI, M. Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit. In: In: KIMMERLE, H. (ed.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft Und der Internationalen Hegel-Vereinigung**. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004.

BREAZEALE, D. A Resenha de Enesidemo de Fichte e a Transformação do Idealismo alemão. Tradução Luciano Machado. **Sképsis**, n. 11, p. 111-132, 2014.

_____. Philosophical construction in Philosophy of Identity, *In: OSTARIC, L. (Ed.). Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge University Press, 2014.

BROCHARD, V. **Os Céticos Antigos**. Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

CARL, W. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories. In: FORSTER, E. **Kant's Transcendental Deductions: Three Critiques and the Opus postumum**, pp. 3-20, 1989.

COELHO, H.S. A Humanização da Experiência no auge da Filosofia Clássica Alemã. **Ética e Filosofia política**, v. 1, n.17, pp.165-181, 2014.

_____. O monismo complexificado de Schelling. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 23, n. 1, pp. 13-26, 2018.

DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção **Os Pensadores**, Tradução Carlos Lopes de Matos. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DIÓGENES, L. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

DÜSING, K. Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In: KIMMERLE, H. (ed.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft Und der Internationalen Hegel-Vereinigung**. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004.

_____. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. In: JAESCHKE, W. (Ed.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)**. Meiner Verlag, 2013.

_____. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: **Hegel-Studien 5**. 1969.

_____. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (org.). **Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling** (Hegel-Studien, Beiheft 20). Bonn: Bouvier, 1980.

FERRER, D. **O Sistema da incompletude: a doutrina de Fichte de 1794 a 1804**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

FICHTE, J.G. Resenha de Enesidemo, In: BARBOSA, R. (Org). **Ceticismo e Criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016a.

_____. Sobre a dignidade do homem, In: BARBOSA, R. (Org). **Ceticismo e Criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016b.

_____. Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia. Coleção **Os Pensadores**, 2ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984a.

_____. A Doutrina da Ciência de 1794. Coleção **Os Pensadores**, 2ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984b.

_____. O Programa da Doutrina da Ciência. Coleção **Os Pensadores**, 2ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984c.

_____. Primeira Introdução à Doutrina da Ciência. Tradução Fernanda Portela. In: GIL, F. (org). **Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)**, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

FORSTER, M.N. **Hegel and Skepticism**. Harvard University Press: Cambridge, 1989.

FRACALOSSO, I. **O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2013.

FRANK, M. Identity of identity and non-identity”: Schelling’s path to the “absolute system of identity. Tradução Ian Alexander Moore. In: OSTARIC, L. (Ed.). **Interpreting Schelling: Critical Essays**. Cambridge University Press, 2014.

GARDNER, S. Fichte and Schelling: The Limitations of the Wissenschaftslehre? In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Fichte**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

GUYER, P. **Knowledge, reason, and taste: Kant's response to Hume**. Princeton University Press, 2009a.

_____. (org.). **Kant**. Tradução Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias e Letras, 2009b.

HARRIS, H.S. O desenvolvimento intelectual de Hegel até 1807. In: BEISER, F. **Hegel**. Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Tradução: José Gonçalves Belo. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HENRICH, D. The identity of the subject in the transcendental deduction. **Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1989. p. 250-287

_____. **Identität und Objektivität**. Heidelberg. 1976.

_____. The proof-structure of Kant's transcendental deduction. **The Review of Metaphysics**, v. 22, n. 4, p. 640-659, 1969.

_____. **Between Kant and Hegel**. Cambridge; London: Harvard University Press, 2008.

_____. **Hegel en su contexto**. Tradução Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

_____. Absoluter Geist und Logik des Endlichen. In: **Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling** (Hegel-Studien, Beiheft 20). Bonn: Bouvier, 1980.

HEIDEMANN, D.H. Hegel: Philosophy as a Kind of Skepticism. In: MACHUCA, D; REED, B. (Ed.). **Skepticism: From Antiquity to the Present**. Bloomsbury Publishing, 2018.

_____. Hegel on the Nature of Scepticism. **Hegel Bulletin**, v. 32, n. 1-2, p. 80-99, 2011.

HÖLDERLIN, F. **Hipérion ou o eremita na Grécia**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

HORSTMANN, R-P. Den Verstand zur Vernunft bringen? Hegels Auseinandersetzung mit Kant in der Differenz-Schrift. In: WELSCH, W.; VIEWEG, K. **Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht**. Wilhelm Fink Verlag, 2003.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HOYOS, L.E. **El escepticismo y la filosofía transcendental: Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colômbia, 2001.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução Debora Danowski. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução Jose Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HYPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

IBER, C. **O perfil filosófico de Schelling**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

JACOBI, F. David Hume acerca de la creencia o, idealismo y realismo, un diálogo. Traducción, Introducción y notas Hugo Renato Ochoa Disselkoen. In: **Revista observaciones Filosóficas**, Traducciones, 2006.

JAESCHKE, W. **Hegel Handbuch**. J.B Metzler Verlag: Stuttgart, 2016.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. **Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845**. CH Beck, 2012.

KANT, I. Carta a Marcus Herz. Tradução PL dos Santos. In: **O que nos faz pensar**, número especial sobre Kant, p. 35-42, 2012.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIMMERLE, H. **Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens**. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2016.

KLOTZ, C.; NOUR, S. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. **Kriterion**, v. 48, n. 115, p. 145-165, 2007.

KLOTZ, C. Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre. In: JAMES, D; ZÖLLER, G. (Ed.). **The Cambridge Companion to Fichte**. Cambridge University Press, 2016.

KRONER, R. **Von Kant bis Hegel**. Tübingen, 1961.

LÉON, X. **Fichte et son temps**, vol. I. Paris: A. Colin, 1922.

LEIBNIZ, G.W. **Discursos de metafísica e outros textos**. Coleção *Os Pensadores*, Tradução Carlos Lopes de Matos. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Volume 1 (Livro I e II). Introdução, notas e tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MACHADO, L.N. **Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. 2014

MAIMON, S. **Über die Progressen der Philosophie**. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1969.

MARKET, O. Karl Leonard Reinhold: Estudo Introdutório notas e bibliografia. In: GIL, F. (org). **Recepção da Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MARQUES, A. Gottlob Ernst Schulze: Estudo introdutório, notas e bibliografia. In: GIL, F. (org). **Recepção da Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MARTIN, L.F.B. Entendimento, razão e ceticismo na “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”. In: **Sképsis**, Ano IV, nº 7, 2011, pp. 73-87.

_____. Fundamentação filosófica e ceticismo na Ciência da Lógica. In: **O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2014.

_____. **O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2004.

MEIST, K.R. Sich vollbringender Skeptizismus. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. In: JAESCHKE, W. (Ed.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)**. Meiner Verlag, 2013.

_____. Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (org.). **Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling** (Hegel-Studien, Beiheft 20). Bonn: Bouvier, 1980.

MONTEIRO, J.P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: UNESP; Discurso Editorial, 2009.

MORUJÃO, C. **Introdução e notas de Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

_____. Karl Leonhard Reinhold: Da "crítica da razão" à busca do princípio incondicionado de todo o saber. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 731-745, 2005.

_____. **Schelling e o problema da individuação**. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

PÖGGELER, O. Die Phänomenologie-Konsequenz oder Krise in der Entwicklung Hegels? In: KIMMERLE, H. (ed.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft Und der Internationalen Hegel-Vereinigung**, Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter. pp. 75-88, 2004.

POPKIN, R.H. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza**. Los Angeles: University of California Press, 1979.

REINHOLD, K.L. **Über das Fundament des philosophischen Wissens**. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

_____. **Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen**, Erster Band. Jena: Mauke, 1790.

_____. **Versuch einne neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens**. Praga e Jena: Mauke, 1795.

_____. **Über den philosophischen Skeptizismus (Vorrede)**. In: HUME, D. David Humes Untersuchungen über den menschlichen Verstand. Übersetzung Tennemann, Jena: Verlag der akademischen Buchhandlung, 1793.

SCHACHT, R. A commentary on the preface to Hegel's 'Phenomenology of Spirit'. **Philosophical Studies**, v. 23, n. 1-2, p. 1-31, 1972.

SCHELLING, F.W.J. Presentation of my system of philosophy. Tradução Michael G. Vater. **Philosophical Forum**, v. 32. No. 4, p.339-371, 2001a.

_____. Further Presentations of my system of philosophy. Tradução Michael G. Vater. **Philosophical Forum**, v. 32. No. 4, p. 373-397, 2001b.

_____. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2001c.

_____. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. Coleção **Os Pensadores**, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989a.

_____. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. Coleção **Os Pensadores**, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989b.

_____. **Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. **Sistema del Idealismo transcendental**. Tradução e notas Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Rubí. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

_____. **Propedêutica da Filosofia**. Tradução Pablo Guimarães. Campinas: Vide Editorial, 2018.

_____. **Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza**. Tradução Márcia Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.

_____. **Sämmtliche Werke**. Band 4. JG Cotta, 1858.

SCHLEGEL, F.: Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers Philosophischem Journal (1797). In: **Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe**. Hrsg. v. Ernst Behler. München, Paderborn, Wien 1967ff. Bd. 8: Studien zur Philosophie und Theologie. Hrsg. u. eingel. v. Ernst Behler u. Ursula Struc-Oppenberg. München/Paderborn. Wien 1975.

SCHULZE, G.E. **Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie** (1792). Berlin: Neudruck, 1911.

_____. Aphorismen über das Absolute (1803). In: JAESCHKE, W. (Ed.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellen: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)**. Meiner Verlag, 2013.

_____. Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis (1805). In: JAESCHKE, W. (Ed.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellen: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)**. Meiner Verlag, 2013.

_____. **Kritik der theoretischen Philosophie**. Vol. I. Hamburg: C. E. Bohn, 1801. Reimpresso, *Aetas Kantiana*. Brussels: Culture et Civilisation, 1968.

SILVA, B.A.V. **Aenesidemus: as objeções de GE Schulze à leitura de Reinhold da Filosofia Crítica**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2013.

SILVA, F.F. A “recensão a Aenesidemus” E a gênese da doutrina da ciência de Fichte. **Kriterion**, v. 56, n. 132, p. 335-353, 2015.

SISTO, H. M. **Experiencia y absoluto**. Tese de Doutorado. Universidad Nacional de La Plata, 2007.

STÄUDLIN, C. F. **Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion**. Leipzig: Crusius, 1794.

TILLIETTE, X. Hegel et Schelling à Iéna. **Revue de métaphysique et de morale**, v. 73, n. 2, p. 149-166, 1968.

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

UTTEICH, L.C. **A exigência da fundamentação do sistema da filosofia transcendental sob o princípio absoluto do “Ich bin” em Fichte**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

VATER, M.G. Introduction to Presentation of my system of philosophy. **Philosophical Forum**, v. 32. No. 4, p.339-371, 2001.

VIEWEG, K. **Philosophie des Remis: Der Junge Hegel Und Das Gespenst des Skepticismus**. Munique: Wilhelm Fink Verlag ,1999.

_____. **Skepsis und Freiheit: Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur**. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2007.

_____. Selbstbewusstsein, Skeptizismus und Solipsismus in Hegels Jenaer Systementwürfen I bis III. In: KIMMERLE, H. (ed.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft Und der Internationalen Hegel-Vereinigung**, Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter. pp. 75-88, 2004.

WESTPHAL, K.R. Hegel's Manifold Response to Scepticism in The Phenomenology of Spirit. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Oxford, UK: Oxford University Press, p. 149-178. 2003.

_____. Kant, Hegel and the Fate of "the" Intuitive Intellect'. In: SEDGEWICK, S. ed. **The Idea of a System of Transcendental Idealism**. Cambridge, Cambridge University Press, 283-305, 2000.

WRIGHT, J.P. Hume's causal realism: Recovering a traditional interpretation. In: READ, R.; RICHMAN, K. (Ed.). **The new Hume debate**. London and New York: Routledge, 2000.