

K.L. REINHOLD

SOBRE O FUNDAMENTO DO SABER FILOSÓFICO

Federico Ferraguto (ed.)

Colaboradores

Antônio Salomão Neto

Douglas William Langer



SOBRE O FUNDAMENTO DO SABER FILOSÓFICO

K. L. REINHOLD

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonisia Graciolli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Flávia Fernanda Costa

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenadora da Educs:

Simone Côrte Real Barbieri

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldo Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS) – presidente

Cleide Calgaro (UCS)

Gelson Leonardo Rech (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Juliano Rodrigues Gimenez (UCS)

Nilda Stecanelo (UCS)

Simone Côrte Real Barbieri (UCS)

Terciane Ângela Luchese (UCS)

Vania Elisabete Schneider (UCS)

SOBRE O FUNDAMENTO DO SABER FILOSÓFICO

K. L. REINHOLD

Federico Ferraguto
[Ed.]

Antônio Salomão Neto
Douglas William Langer
[colaboradores]



Capa: Alexandre Remonato
Revisão: Germano Weirich
Projeto gráfico e editoração eletrônica: Traço Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

R372s Reinhold, Karl Leonhard
Sobre o fundamento do saber filosófico / Karl Leonhard Reinhold ; ed., trad. e org. Federico Ferraguto. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2021.
140 p.: 14cm.

Título original: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*

Apresenta bibliografia.

ISBN 978-65-5807-114-3 (online)

1. Filosofia. I. Ferraguto, Federico. II. Título.

CDU 2.ed.: 1

Índice para o catálogo sistemático:

1. Filosofia 1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR: (54) 3218 2197
Home page: www.ucs.br – E-mail: educks@ucs.br

Sumário

Apresentação / 7

As bases iluministas / 7

Entre história e fundação / 11

Consciência e representação. *Grund* e *Grundzatz* / 17

A crítica e o “monograma” da metafísica / 21

Filosofia elementar e entendimento comum / 30

Esta tradução / 37

Prefácio / 47

Sobre o fundamento do saber filosófico / 57

Apresentação

AS BASES ILUMINISTAS

Publicado no final de maio de 1791, o escrito *Sobre o fundamento do saber filosófico, com alguns esclarecimentos acerca da teoria da faculdade de representação* pode ser entendido como a “mais clara expressão e a mais segura exposição da filosofia elementar” de Karl Leonhard Reinhold.¹ Diferentemente do primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790 e do *Versuch* de 1789, que o precedem, a *Fundamentschrift* não oferece uma descrição detalhada das especificações e das ramificações da filosofia elementar, nem uma exposição sistemática dos traços constitutivos do *Vorstellungsvermögen*. No anúncio da publicação que aparece na *Allgemeine Literatur-Zeitung* em 9 de abril de 1791, Reinhold sintetiza as temáticas centrais da *Fundamentschrift* em quatro perguntas: O que foi entendido até agora como fundamento da filosofia? Como este fundamento foi pesquisado? O que temos que entender com a palavra fundamento? Onde podemos encontrá-lo?

São questões filosóficas gerais que, contudo, o filósofo desenvolve para responder às exigências de um contexto específico, caracterizado por críticas ásperas e por erros na compreensão das teses da *Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* apresentada em 1789. Na *Anzeige* de 1791, e ainda mais na troca de cartas com Baggesen,² Reinhold se refere a dois momentos específicos: a resenha

¹ Cf. Fischer, 1914, p. 22 sg.

² Cf. a carta de Reinhold a Baggesen de 15 de abril de 1791, em Reinhold, 2011, n. 256, p. 75.

de August Rehberg ao primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790, publicada na *Allgemeine Literatur-Zeitung* em janeiro de 1791,³ e a resenha ao *Versuch* publicada no *Philosophisches Magazin* por Johann Christian Schwab em 1790.⁴ Enquanto as críticas deste último estão focadas em contradições técnicas e específicas da teoria reinholdiana da faculdade de representação e, em especial, naquelas que dizem respeito ao estatuto da coisa em si, o texto de Rehberg põe a visão reinholdiana em uma dimensão mais ampla e crítica à sua impostação filosófica geral. Para Rehberg, de fato, Reinhold não se limita a explicar as questões implícitas no sistema kantiano, mas constrói em torno dele um sistema de princípios que Kant não apenas não tinha exposto, mas com o qual, provavelmente, nem teria concordado (Rehberg, 1791, p. 201). Para Rehberg, Kant atravessa descritivamente a faculdade de representação e, a partir da decomposição dela, mostra como a razão pode conseguir um conhecimento verdadeiro apenas através da sua aplicação à experiência possível. Reinhold, ao contrário, não decompõe a faculdade de representação, mas deduz analiticamente os elementos dela a partir de um princípio fundamental, que para Kant é inacessível ao espírito humano (Rehberg, 1791, p. 206), identificando, na faculdade de representação, não um possível acesso ao mundo, mas o único possível.

Em uma forma ainda mais geral, a pretensão reinholdiana de fundamentar a filosofia em um princípio pressuporia a ideia de uma ciência corretamente definida e sistematicamente desenvolvida, capaz de orientar a vida concreta do gênero humano. Para Rehberg, uma clareza acerca dos princípios do saber teria obviamente um valor prático. Porém, assumir a filosofia como guia para orientar a vida concreta seria uma quimera. A filosofia elementar se coloca “longe demais” da vida real. A sustentabilidade dela para a orientação da

³ Cf. Rehberg, 1791.

⁴ Schwab, 1790. Uma discussão geral da recepção da *Fundamentschrift* encontra-se em Bondeli, 2011, IX-XVI e XLVI-LVIII; Frank, 1997, p. 308-362; Fabbianelli, 2016; e Sassen, 2011.

nossa vida remete a um critério para subordinar princípios secundários a um princípio fundamental. Entretanto, isso pressupõe que a concretude seja caracterizada pela unidade, enquanto, ao invés, a variedade e a multiplicidade é que a definem enquanto tal (Rehberg, 1790, p. 204).

Trata-se de críticas que permitem entender a insistência na dimensão prática da busca acerca do fundamento da filosofia que Reinhold apresenta no prefácio ao escrito de 1791. A busca de um princípio único da filosofia não é fim em si mesmo, mas representa o primeiro passo para contribuir à resolução das necessidades fundamentais do gênero humano (FS, 5-13). Retomando a resposta kantiana à pergunta *O que é esclarecimento?*, Reinhold admite que sem uma compreensão de um critério universal para guiar o saber não seria possível chegar na definição de princípio universal do direito e da moral, nem se conseguiria esclarecer os fundamentos da nossa esperança em uma vida futura. Sem uma fundação da filosofia, o fio que leva o homem até uma saída progressiva da condição de minoridade espiritual seria cortado, deixando todo o espaço para a predicação do “fanatismo místico e da libertinagem como moral, da anarquia e do despotismo como direito e da superstição como religião” (FS, 5).⁵

⁵ De fato, no debate filosófico contemporâneo, os aportes dados pela filosofia elementar reinholdiana têm contribuído muito a relativizar este tipo de crítica. Em tematizar a possibilidade de uma descrição reflexiva das faculdades do sujeito de um discurso racional, tal como acontece no contexto do pensamento reinholdiano, aparece a necessidade de um *Abschlussgedanke*, de um pensamento da conclusão ou da totalidade. Este último não acaba o processo de pensamento em um mundo que fica além da realidade concreta (uma *Hinterwelt*) e transcende a vida consciente, nem em um mundo fragmentado de objetos, com referência ao qual a consciência ficaria passiva (Henrich, 1987, p. 27). A conclusão é dada pelo próprio pensamento, na medida em que é apenas através do pensamento consciente que podem ser abarcados, por um lado, níveis de vida conflitantes entre si e, por outro lado, um fundamento (*Grund*) como motivo para uma resolução destes conflitos. No caso específico do pensamento de Reinhold, e, mais em geral, no desenvolvimento da chamada filosofia clássica alemã, não estamos diante da construção de uma metafísica do absoluto. A época inaugurada por Kant parece estar mais interessada em esclarecer, à luz de um pensamento da conclusão, os conflitos que surgem em uma vida orientada conforme a razão (Henrich, 1987, p. 21). Um pensamento desse tipo desempenha um papel fundamental na disposição do problema da autocompreensão da filosofia enquanto

Um passo nessa direção, antes da fundação dos princípios do saber, tem que ser dado pela busca das razões do desacordo entre os filósofos e filosofias presentes e passadas. Apenas depois desta operação preliminar a filosofia poderá efetivamente demonstrar a sua validade teórica e a sua capacidade de cumprir um desenvolvimento histórico que se radica em Platão e Aristóteles e culmina em Locke, Leibniz e Hume.

A reconstrução desse desenvolvimento histórico ocupa a primeira parte da *Fundamentschrift*. Reinhold desdobra a sua investigação de acordo com uma estratégia argumentativa que não é nova. Em relação às temáticas tratadas, antecipa o ensaio sobre o conceito de filosofia dos *Beiträge* de 1794 e, em relação às exigências práticas envolvidas, lembra o primeiro livro do *Versuch* de 1789. De fato, Reinhold repropõe ao nível teórico e metateórico da definição dos princípios da filosofia elementar a solução de cunho iluminista articulada em relação às aplicações possíveis da teologia moral de Kant no primeiro tomo das *Cartas sobre a filosofia kantiana*.⁶ A relação estabelecida com o iluminismo pode em geral ser definida a partir da exigência genética da filosofia elementar,⁷ mas na *Fundamentschrift* pode ser interpretada em uma dupla direção. Por um lado, o *pathos* iluminista reflete-se na necessidade de ver continuamente a história da filosofia como um desenvolvimento progressivo, que Reinhold emprega para destacar as novidades e a especificidade da filosofia elementar.

metafísica. A tentativa kantiana de pensar, junto com a descrição prática e teórica do sujeito, o pensamento da conclusão abre um espaço para definir o saber consciente de si mesmo e justificado nos seus pressupostos em duas direções igualmente legítimas (Henrich, 2001, p. 85). Na primeira, a filosofia como saber de si mesma é afastamento e retorno reflexivo a uma origem. Na segunda, o filosofar é exploração das questões-limite da vida racional. Ao longo desta apresentação, veremos como a reflexão reinholdiana sobre o *Grund* do saber filosófico, caracterizada por uma síntese entre história e fundação, representa justamente uma síntese destas duas opções.

⁶ Para um tratamento amplo deste aspecto do pensamento de Reinhold cf. Pupi, 1964, Marx, 2011, Fabbianelli, 2011, em especial p. 31-33, e os textos publicados em Di Giovanni, 2010, em especial, Ameriks, 2010.

⁷ Cf. a respeito a discussão fornecida por Gueroult, 1930, p. 3-6, que vê no dinamismo genético o marco fundamental da filosofia alemã após Leibniz.

Por outro lado, em um nível mais histórico-conceitual, é o próprio título do escrito de Reinhold – *Fundamento* – a destacar uma certa interpretação da *Aufklärung*. Ao longo da história da filosofia, de Aristóteles até Hegel, a ideia de fundamento se associa não apenas à de construção acabada e sólida, mas também à de autonomia e independência do que se construiu. Em linha geral, no entanto, pode-se afirmar que a valorização da fundação não tem um valor apenas gnosiológico, mas resulta notável para exibir a conexão entre emancipação do gênero humano, desenvolvimento progressivo da cultura e esclarecimento do entendimento comum.⁸ Como expressão de uma exigência que se determina progressivamente e em formas sempre menos parciais, de fato, o fundamento do saber filosófico (o *Grund*, que em alemão adquire o sentido de causa, mas também o de moção) pode ser entendido não apenas como o que suporta um dispositivo sistemático, mas como o que o leva para uma forma concreta e, então, histórica.⁹

Entre história e fundação

A estratégia que Reinhold utiliza para desdobrar a sua reconstrução histórica, contudo, poderia parecer ingênua: um certo estilo filosófico é considerado melhor que outro e, em geral, de todos os que o precederam, demonstra-se capaz de incorporá-los e fundamentá-los a partir de um princípio superior. De fato, a apresentação reinholdiana do fundamento da filosofia envolve, inicialmente, uma diferenciação clara entre a fundação transcendental do saber filosófico, realizada pela filosofia elementar através do criticismo de Kant, e as tentativas precedentes de construir a filosofia como ciência.¹⁰

⁸ A respeito cf. Ivaldo, 2012, que reconstrói o caminho de formação da visão reinholdiana à luz da unidade entre atuação prática e justificação teórica da estrutura da razão. No que diz respeito à dimensão prática da filosofia elementar cf. também Lazzari, 2003.

⁹ Sobre o significado deste desenvolvimento cf. Heinz; Stolz, 2008.

¹⁰ A função essencial do momento histórico-fático é destacada por Reinhold já no começo da *Fundamentschrift*, ao alegar que “a filosofia não precede o empreendimento da razão, mas o segue” (FS, 10), o que tem que ser interpretado não apenas como expressão de uma concepção do desenvolvimento da razão como progresso linear,

A tentativa de fixar os resultados da revolução kantiana e “ligá-los novamente às convicções já presentes e tornar visíveis a relação entre eles com as necessidades mais essenciais do nosso tempo”, que Reinhold tinha colocado já no primeiro tomo das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, parece, contudo, resolver-se em um *impasse*. A própria formulação kantiana, de fato, teria alimentado um equívoco crucial para a construção da filosofia como ciência rigorosa (*Versuch*, 62), na medida em que a *Crítica* da razão resolveria o problema da possibilidade da experiência através de uma investigação da possibilidade da “ciência dos objetos em sentido próprio, ou seja, daqueles objetos que na consciência são distintos de todas as meras representações” (FS, 63).¹¹ Porém, com a resolução do problema da correspondência entre objeto e representação, Kant teria fundado apenas a possibilidade de uma metafísica das coisas, restringindo o seu campo de investigação a uma metafísica da natureza sensível, ou seja, de uma ciência dos traços universais e necessários da experiência (FS, 64).¹² Assim, sem uma adequada fundação desta posição, o movimento da *Crítica* kantiana da razão se desenvolveria segundo uma dinâmica que caracteriza também as seitas filosóficas que se apropriam dela mas, ao mesmo tempo, interpretam-na equivocadamente (*Versuch*, 18). Em especial, o transcendentalismo kantiano se posicionaria ainda em um horizonte pré-científico. Ele se inscreveria naquela discussão moderna baseada na decomposição analítica de conceitos dados de que participam Locke, Leibniz e Hume. É verdade que, na medida em que o saber depende do representar, a condição fundamental do saber é idêntica à razão genética das representações. Foi por isso que Leibniz, Locke, Hume e

mas sim conforme alega Ivaldo, 2010, como expressão de uma operacionalidade que se articula de forma concreta em tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia. Uma interpretação teórica desta articulação foi dada por Lauth, 1984, p. 17. Sobre a história da filosofia em Reinhold e acerca da sua relação com a definição da tarefa fundamental da filosofia, cf. Valenza, 2018, e Valenza, 1994.

¹¹ Sobre a relação entre fundação da filosofia e papel da crítica cf. Schuhman, 1968.

¹² Sobre a relação entre Kant e Reinhold cf. no que diz respeito a este aspecto Baum, 2004.

Kant começaram pela questão da origem das representações, e as respostas deles contribuíram para a definição da natureza, dos fundamentos e dos limites do saber filosófico. Entretanto, os quatro erraram em partir da convicção conforme o caráter do saber científico enquanto tal dependeria da imutabilidade das representações, através das quais seriam pensados os objetos do saber, e que esta imutabilidade dependeria de algo imutável na razão genética das representações (FS, 13-14).

Locke entenderia primeiro que a busca da origem das representações teria que ser encontrada na experiência e, logo, na conexão entre sujeito e mundo apresentada pela representação. Mas ele não estaria pronto para compreender a *Vorstellung* como expressão de uma estrutura que, independente da experiência, a torna possível. Assim, em Locke o fundamento do saber filosófico se dissolve nas representações particulares. A fundação se torna fragmentação, também sob perfil ético, político e religioso (FS, 23-25). A fundação leibniziana da filosofia no princípio de contradição reflete, pelo contrário, a exigência de agarrar o saber às ideias inatas, ou seja, a determinações *a priori* do espírito humano. Além de ser *a priori*, o princípio de contradição teria a vantagem de se apresentar como um *Satz*, ou seja, como ligado essencialmente a uma argumentação que não tira o seu critério de validade de um dado pressuposto. Mas esta tentativa também aparece insuficiente. A fórmula “é impossível que algo seja, e de igual maneira não seja” é equívoca, pois deixa indefinido o que significa “ser”, se o ser pensado ou o ser efetivo.¹³ Essa dificuldade, evidenciada por Hume e por Crusius, pode ser resolvida apenas por uma filosofia capaz de esclarecer, especialmente, que não há ser efetivo que não seja compreendido na – e pela – representação e, além disso, que toda existência efetiva e todo ser pensado são espécies de um gênero único: a representação. Esta foi justamente a descoberta de Kant. O filósofo de Königsberg descobre um

¹³ Sobre a função do princípio de contradição no pensamento de Reinhold, cf. Ferraguto, 2020.

novo fundamento do saber filosófico, que mantém o que de verdadeiro tem sido pensado pelos filósofos que o precederam, mas o purifica dos erros deles. Para Kant, a filosofia é, sim, caracterizada pela imutabilidade do seu fundamento, o que seria expressão da sua verdade. No entanto, na visão kantiana, esta imutabilidade não coincide com a simplicidade lokeana ou com as representações inatas de Leibniz, e sim com a possibilidade da experiência determinada no espírito humano antes de toda experiência concreta. Em especial, Kant teria mostrado o que é a possibilidade da experiência através de uma investigação da faculdade de conhecimento. Ao fazê-lo, ele não se limitaria a destacar os elementos das representações que dependem da experiência e os que dependem de algo inato no espírito humano. Ele teria, também, esgotado o número das representações originárias *a priori*, conseguindo diferenciar o que é inato e o que não o é e demonstrar a relação que existe entre estes últimos (FS, 56-58).

A crítica da razão satisfaz, portanto, às exigências do ceticismo, na medida em que declara que a representação depende da sensação. Ela satisfaz às exigências do empirismo, pois funda a realidade da representação na experiência. E satisfaz às exigências do racionalismo na medida em que mostra que o elemento universal do conhecimento não pode ter a sua origem na experiência, mas tem que ser, de certa forma, inato ou *a priori* (FS, 66). Entretanto, assumir, como faz Kant, a experiência como ponto de partida para fundar uma ciência filosófica deixa em aberto a pergunta acerca dos elementos que constituem analiticamente o próprio conceito de experiência. Com efeito, em “toda a filosofia que tem tido até o momento, inclusive a kantiana, se considerada como ciência, faltou nada menos que um fundamento” (FS, 3). Este fundamento, na opinião de Reinhold, teria de ser buscado além de algo analiticamente decomponível em elementos mais originários. Com efeito, o fundamento da filosofia só seria “pensável através de conceitos absolutamente simples e poderia ser expresso através de um princípio completamente

determinado através de *si mesmo*" (FS, 136). "Fundamento" da filosofia não é mais um objeto pressuposto para a formação da síntese do conhecimento, e sim uma relação imediata, ou um fato, articulável através de *princípio* (*Grundsatz*) que consiste em uma proposição capaz de conter e enunciar todas as características universais e necessárias do espírito humano. Tal princípio, porém, não diz nada a respeito da constituição material das coisas, e sim esclarece qual é a estrutura dinâmica do nosso espírito que nos permite justificar a maneira como as compreendemos.¹⁴ O pressuposto para obter o *Grundsatz* consiste na compreensão da forma da filosofia como produto do espírito humano e, em especial, do conceito que contém apenas o que nele é realmente universal e necessário (FS, 23-24) e como expressão de tudo o que acontece na consciência (FS, 110). De fato, "antes da consciência, não existem os conceitos de representação, objeto e sujeito; estes conceitos são possíveis originariamente apenas através da consciência" (FS, 113).

Trata-se de uma interpretação da filosofia crítica não óbvia. Até porque ela contrastaria com uma interpretação do criticismo como uma filosofia da complexidade, caracterizada por uma multiplicidade de princípios, mais do que por um princípio único. Reinhold igualaria o fundamento da filosofia com uma definição que pretende determinar não apenas as relações formais entre os elementos do conhecimento, mas também os elementos materiais a partir de fundamentos últimos que estariam na natureza da faculdade de representação, a qual, na perspectiva kantiana, seria completamente inacessível à compreensão humana. Esta crítica, já formulada na mencionada resenha de Rehberg, revela a exigência de justificar o ponto de vista da filosofia elementar e legitimar a interpretação que ela fornece, não apenas do projeto crítico de Kant, mas também do inteiro desenvolvimento histórico da filosofia moderna. Não é por acaso que, sempre na *Ankündigung* publicada em abril de 1791, Reinhold conecte as perguntas gerais a que o

¹⁴ Uma investigação extensa das variadas dimensões da concepção reinholdiana do fundamento encontra-se dada em Fabbianelli, 2018.

escrito sobre o fundamento deveria responder à exigência de esclarecer, apresentar e provar a concepção do fundamento da filosofia assim como ele foi exposto, tanto no *Versuch* como nos *Beiträge*, e completamente equivocado.

Nesse sentido, a reconstrução histórica que caracteriza a *Fundamentschrift* tem, por um lado, a função de mostrar a tensão entre universalidade e persistência da exigência de uma fundação acabada do saber e as maneiras por meio das quais esta exigência fica satisfeita. Por outro lado, a assunção do princípio de consciência como fundamento do saber filosófico e como princípio autodeterminado, autoevidente, imediato e inexplicável traz à luz a sua alteridade radical em relação à razão que ele fundamenta (FS, 50). O *historical turn* reinholdiano, as crises internas à filosofia elementar, a atração para o conceito de revelação na forma em que Fichte o expôs no *Versuch einer Critik aller Offenbarung* ou a possibilidade de uma religião universal que encontra na linguagem a redenção do pensamento, que determinam os rumos da filosofia elementar,¹⁵ parecem meios para lidar com esta alteridade que Reinhold tentou empregar ao longo da sua complexa meditação filosófica, que não se esgota em 1794, mas continua até a segunda década do século XIX.

Na perspectiva da contribuição de Reinhold ao debate sobre a filosofia crítica, a relação entre história (ou seja, dimensão fática, ou consciência comum) e fundação (ponto de vista filosófico) aparece como uma reconfiguração da tensão entre interesse especulativo e interesse prático da razão, que tem caracterizado a crítica de Kant e que fica no horizonte definido pelo *Pantheismusstreit*, que abre a reflexão sobre a conexão entre fundação rigorosa da filosofia e busca de um sentido da vida individual.¹⁶ De uma outra perspectiva, o empreendimento reinholdiano aparece como uma tentativa de checar o dispositivo teórico da filosofia elementar, interpretado à luz de uma consideração histórica e das

¹⁵ Cf. para este aspecto Valenza, 2005 e Westerkamp, 2018.

¹⁶ Cf. a respeito Henrich, 1991.

conclusões metateóricas que torna possível. A compreensão do “fato” da consciência como movimento do saber filosófico e que solicita a filosofia a refletir sobre si mesma torna possível uma diferente interpretação da contribuição de Reinhold ao desenvolvimento do transcendentalismo: não apenas o precursor de uma filosofia do sujeito e da consciência, mas o autor que põe as premissas para refletir sobre as condições e sobre os limites da integração da facticidade no tecido da razão.

Consciência e representação. *Grund* e *Grundsatz*

Afirmar que toda nossa relação com a realidade tem que ser reconduzida à representação não significa recusar a existência dela à luz de um idealismo absoluto ou imaterialista. Na ótica de Reinhold, a representação é uma relação que precede e prescinde do sujeito representante. Esta relação determina e delimita apenas a relação específica que o sujeito tem com uma realidade pressuposta como dada, sobre a qual não consegue dizer nada mais do que diz (e sente imediatamente) a consciência comum. A filosofia, portanto, pode deixar de fora a questão metafísica e se colocar no nível transcendental. A pergunta da filosofia não é mais “existe um mundo?”, e sim “como acessamos o mundo dado? ”.

No ensaio sobre o *Fundamento do saber filosófico* e nas *Contribuições* de 1790-1794, Reinhold chama essa mediação representativa de *Bewusstsein*, consciência, ou melhor: relação incindível entre consciência e ser (*Bewusst*) e ser (*Sein*). A consciência, nesse sentido, não seria uma propriedade do sujeito, mas sim uma relação e, em especial, a estrutura que explica como toda referência para com o ser (entendido em termos de Deus, mundo ou lei moral) tem que acontecer necessariamente através de uma figuração racional (consciente).¹⁷

¹⁷ Cf. a respeito Selling, 1938, p. 58.

Para Reinhold, seria possível encontrar desta maneira o fundamento que junta as diversas investigações kantianas sobre as condições de possibilidade da razão teorética e sobre a estrutura da razão prática. Mas a reformulação dos pressupostos do criticismo implica uma mudança na definição kantiana do que significaria “transcendental”. Não se trata mais de desenvolver uma pesquisa sobre as condições de possibilidade do conhecimento, que pressupõe a relação entre sujeito e objeto como dados, mas de entender em que medida a consciência pode ser considerada como a origem justamente desta relação. A filosofia crítica se torna, nesse sentido, “filosofia elementar” (*Elementarphilosophie*): descrição *a priori* dos elementos básicos que permitem o nosso acesso à realidade, que Reinhold diferencia da metafísica qual determinação *a priori* da estrutura dos objetos diferentes da representação.

A representação é, portanto, uma mera forma, ou um prisma através do qual o sujeito consegue olhar de maneira sensata a si mesmo e ao mundo. Ao mesmo tempo, ela não é uma imagem, nem apenas uma reprodução de algo, mas um dispositivo, ou uma dinâmica pela qual o objeto se oferece ao olhar do sujeito enquanto tal.¹⁸ Do ponto de vista reinholdiano, portanto, não seria possível falar do ser de um objeto sem uma prévia legitimação dele em termos representativos. Para Reinhold, assim como para Fichte, toda asserção ontológica precisa de uma prévia legitimação epistemológica.¹⁹

A simplicidade e o caráter puramente formais do conceito de representação tornam, assim, possível aquele percurso que não “desce de forma simples e divertida de princípios fundamentais não investigados e tomados como certos com base nos fatos”, mas que, ao contrário, remonta “até uma altura até o momento nunca alcançada pelos pesquisadores mais

¹⁸ Cf. *Versuch*, p. 242-243: “Se eu pensar em uma rosa como um objeto diferente da minha representação dela, posso fazê-lo apenas porque refiro a mera representação da rosa a algo que fica fora de mim que eu conheço através deste referir e que, para mim, existe independentemente da representação”.

¹⁹ Trata-se de um aspecto da filosofia transcendental muito importante, cujos elementos teóricos relevantes foram apresentados por Ivaldo, 2015.

sérios", sendo que este ponto de chegada é o que há de mais simples e geral e que, portanto, ninguém poderia colocar em dúvida (*Versuch*, 23). Este remontar, contudo, não fica parado na definição do conceito de representação como elemento sobre o qual todos os grupos filosóficos têm que concordar. Reinhold quer chegar até a base de que a representação é expressão e exponente. A ciência filosófica fundamental, ou filosofia elementar, encontra na representação (FS, 72) não um princípio, e sim um horizonte em que o princípio se realiza enquanto tal. A ciência da faculdade representativa fixa os traços característicos do conceito de representação através de uma decomposição acabada, mas "não pode produzir estes traços". A decomposição empreendida pela ciência da faculdade representativa "pressupõe uma conexão entre aqueles traços, ou seja, uma conexão determinada entre eles, necessária e correta, isto é, [...] é preciso que o conceito de representação, que a ciência da faculdade representativa tem que determinar analiticamente seja, por este fim, já determinado sinteticamente" (FS, 77). Esta determinação sintética operada pela consciência que não pode ser ulteriormente decomposta e demonstrada articula o horizonte representativo na forma de um *Grundsatz*: "Através do sujeito, a representação é distinta na consciência do objeto e referida a ambos" (Reinhold, 1791, p. 78).²⁰ Mas em que sentido podemos admitir que este princípio seja indemonstrável, autodeterminado e, portanto, evidente por si mesmo?

Tanto na *Fundamentschrift* como no primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790, Reinhold responde alegando que o *Grundsatz* expressa "imediatamente" um fato da consciência. Essa expressão, porém, não é o produto de uma abstração, mas sim de um olhar que surge através de uma reflexão sobre o que se apresenta na consciência (Reinhold, 1789, p. 78; Reinhold, 2003, I, p. 155 sg.). Nela apresentam-se as formas, ou as dinâmicas, que são independentes de objetos dados, as quais, mais do que isso, os tornam possíveis como objetos

²⁰ Sobre o princípio de consciência cf. Lazzari, 2004 e Fabbianelli, 2004.

do conhecer. Entre *Grundsatz* e *Grund*, ou seja, entre forma representativa e consciência existe, portanto, uma circularidade – a consciência aparece apenas através da forma que ela própria torna possível –, a qual, por sua vez, é legitimada pela sua independência da experiência sensível (FS, 79-80). Como entre consciência e horizonte representativo não há uma relação de exterioridade, mas o horizonte representativo é o modo de existir do fato da consciência,²¹ a reflexão que a torna acessível não corresponde a uma intencionalidade objetiva. Trata-se, mais do que isso, de uma atividade que é, ao mesmo tempo, ator e foco dela própria.

Neste horizonte inserem-se as novidades da *Fundimentschrift* em relação aos escritos precedentes, assim como os seus traços característicos. Nova é primeiramente a distinção entre fundamento material e fundamento formal da filosofia elementar. O primeiro seria constituído pela consciência como fato (ou seja, como síntese absolutamente espontânea e imediata do nosso espírito). O segundo seriam o princípio de consciência e as definições secundárias que derivam dele (FS, 109). Por meio do fundamento material, seriam obtidos, para Reinhold, os traços mais simples da formação das ciências da faculdade representativa, apetitiva e conhecitiva. Mas ainda não seria estabelecida a conexão entre essas faculdades. Essa conexão seria providenciada pelo fundamento formal, cuja função seria a de articular as ciências em um sistema. Nova e importante é também a tese, ainda em resposta a Rehberg, conforme a qual o princípio de consciência não seria uma definição, mas uma base para definições ulteriores que não coincidem com o próprio princípio: a de representação, de sujeito, de objeto, que são conseguidas a partir do fato da consciência e graças à reflexão (FS, 136).

A fundação da filosofia, de fato, pode ser determinada em dois níveis. O primeiro concerne ao fundamento autêntico,

²¹ Cf. a respeito a interpretação desta estrutura dada por Fichte na *Wissenschaftslehre* de 1805, (Fichte, 1962, II, 9) p. 226 e p. 253, aqui com referência explícita para a teoria da representação reinholdiana.

ou seja, a dinâmica que possibilita os atos do nosso espírito. Tal princípio é, para Reinhold, imediato (ou seja, não pode ser inferido por elementos dados), fático (não pode ser deduzido), indefinível (não pode ser traduzido em uma definição) e fundante (como ele não pode ser deduzido, ele não pode ser fundamentado em relação a outro). Entretanto, a filosofia não se baseia apenas sobre este princípio. Ela o alcança reflexivamente em um segundo momento. A reflexão pode compreender o princípio apenas traduzindo-o em um tecido argumentativo que permite não o justificar diretamente, mas tirar as suas implicações analíticas, a fim de mostrar a coerência dele. É a coerência destas implicações que justifica o princípio (indiretamente). Porém, de igual maneira, este princípio não está justificado enquanto tal, mas apenas como fundamento de um discurso, ou seja, do discurso sobre o fundamento do saber filosófico: fundamento do próprio discurso sobre o princípio que torna possível a dinâmica do espírito humano, inclusive o discurso sobre o fundamento do discurso (FS, 78).

Esta tese destaca o recorte entre início e princípio do filosofar e fundamento do saber filosófico, que se apresenta como toda evidência em um trecho prenhe de futuro: “O princípio de consciência se deixa certamente desenvolver analiticamente, mas pode ser explicado apenas através do que é determinado sinteticamente, o que deriva dele e para que ele é pressuposto como feito” (FS, 82).

O que significa: nós podemos tirar conclusões analíticas de um princípio admitido como válido imediatamente e traduzível em termos discursivos. Mas essa atividade se torna possível por uma síntese originária, absolutamente espontânea e produtiva.

A crítica e o “monograma” da metafísica

Este desenvolvimento do pensamento reinholdiano, que preanuncia com toda evidência a filosofia transcendental de Fichte, atinge a confrontação com Kant. Reinhold parece realizar

um desenvolvimento e uma radicalização da metodologia da filosofia crítica kantiana. No percurso que leva à exposição do fundamento do saber filosófico, Reinhold parece querer criar uma conexão sistemática entre três momentos-chave da *Doutrina transcendental do método*.²² O primeiro envolve a limitação crítica das pretensões da razão e a possibilidade de traduzi-las em um saber que vale para além de todas as suas possíveis formulações individuais. Os resultados da crítica permitem construir um sistema da razão. No entanto, esta construção produz mais uma “casa de habitação” do que a torre que se alça até o céu. A casa, com certeza, será ampla o bastante para as nossas necessidades, mas não será alta o suficiente para dissolver todo aquele sistema de “ilusões e sofismas” (B, 739) que deriva da sua tendência natural a ultrapassar os limites da nossa experiência possível. Os materiais providenciados pela investigação acerca da estrutura da razão “no que diz respeito a qualquer conhecimento puro *a priori*” (B, 869) são limitados. A “confusão entre as línguas” e o desentendimento entre os trabalhadores acerca do projeto da obra fazem necessária uma “doutrina negativa”, ou uma disciplina capaz de “erguer um sistema de precaução ou de autoexame perante o qual nenhuma aparência falsa e sofística possa subsistir, mas se deva imediatamente revelar, sejam quais forem os pretextos do seu disfarce” (B, 739).

A segunda passagem envolve a possibilidade, rejeitada por Kant, de determinar os conteúdos da filosofia independentemente da experiência e, apesar disso, para a experiência. Segundo Kant, a disciplina da razão deve ser exercida sobretudo no que diz respeito à vã esperança de que a filosofia se identifique com a matemática, tornando apodíctica uma certeza que, em filosofia, só pode ser

²² Uma contextualização do debate pós-kantiano em função das questões metodológicas envolvidas no criticismo de Kant encontra-se em Förster, 2018, p. 162 e seg. Sobre o impacto da *Doutrina transcendental do método* cf. De Boer, 2015; para uma investigação geral e sintética da reflexão sobre o início da filosofia na discussão pós-kantiana cf. Asmuth, 2000; sobre a primeira recepção de Kant cf. Bonelli Munegato, 1992.

dogmática.²³ Na filosofia não se pode, como na matemática, “construir”. Ou seja, não é possível derivar seu objeto de um determinado conceito. Tal derivação pressupõe uma intuição não empírica.²⁴ Mas, em filosofia, “de todas as intuições, apenas a mera forma dos fenômenos é dada *a priori*, ou seja, o espaço e o tempo”. A matéria, por outro lado, “só pode ser representada na percepção, portanto *a posteriori*”. A única exceção, que diz respeito ao conceito em geral, “nos dá apenas a mera regra da síntese do que a percepção pode oferecer *a posteriori*; nunca, portanto, a intuição do objeto real, que deve ser necessariamente empírica” (B, 748).

O terceiro elemento tem a ver com a validade da aplicação desta conclusão em âmbito arquitetônico e envolve a necessidade de uma compreensão orgânica da relação entre a consciência do potencial da razão e a realização desta última em um sistema do saber capaz também de satisfazer as aspirações práticas do ser humano. É verdade que, “no domínio da razão, o nosso saber em geral não pode constituir uma rapsódia, mas sim um sistema”, isto é, “a unidade de um múltiplo do saber sob uma única ideia” (B, 860). Mas a articulação do sistema a partir de uma ideia fornece “*a priori* apenas o esquema (monograma)” que regula a multiplicidade essencial dos elementos da ideia. A existência desses elementos está, entretanto, sujeita à investigação da faculdade da razão em relação a qualquer conhecimento puro *a priori*. A realização do sistema pressupõe uma propedêutica ao próprio sistema. Uma vez atuado o esquema, este termina a sua função e é reabsorvido na articulação das partes da ideia.²⁵

²³ Sobre o significado da matemática em Kant cf. Broad, 1942, Shabel, 1998 e o mais amplo Shabel, 2003, em especial p. 93-96. Muito relevante para a nossa análise é o tratamento de Callan, 2014. Uma reconstrução da interpretação kantiana da matemática de um ponto de vista histórico foi dada por Sgarbi, 2010.

²⁴ Acerca da impossibilidade de uma intuição não empírica no âmbito do criticismo de Kant cf. O’Farrell, 1979. Uma reflexão ampla sobre a impossibilidade de uma intuição não empírica em Kant foi desenvolvida por Aportone, 2015, 114-149 e, em especial, p. 107 e sg. para mais indicações bibliográficas também.

²⁵ “A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-

Ou seja, a definição do esquema parece colocar, para além da distinção entre propedêutica e realização do sistema, ou entre crítica e metafísica, uma terceira dimensão: a própria definição da regra que justifica uma fusão da crítica e da metafísica na filosofia pura.

Para Reinhold, de fato, a crítica envolve duas dimensões. Como produto do desenvolvimento histórico da razão, ela desempenha um papel essencial: representa um momento preparatório fundamental para a escavação imanente nos pressupostos da *bisherigen Metaphysik*, fornece as ferramentas para realizá-la e, acima de tudo, estimula a necessidade de realizá-la. Do ponto de vista teórico, entretanto, ela não proporciona o desenvolvimento sistemático de uma filosofia consequente, fundada em um único princípio. Se é verdade que sem a crítica da razão “a filosofia elementar nunca teria sido descoberta”, é igualmente verdade que “o trabalho da filosofia crítica só poderia, e também deveria, ser encerrado com o pensamento fundamental da representação”, o que, ao mesmo tempo, remove a crítica enquanto tal e a sublima na “ciência dos fundamentos da filosofia ou filosofia elementar”, que a precede (FS, 104-105).

A parcialidade teórica da crítica da razão estaria implícita justamente na definição kantiana da relação entre crítica e metafísica oferecida na doutrina transcendental do método. A famosa passagem de B, 869, em que Kant integra a propedêutica ao “sistema da razão pura”, entendida como um exercício preliminar, e “todo o conhecimento filosófico (verdadeiro ou aparente) em sua conexão sistemática” (isto é, a metafísica) deixaria em aberto dois problemas. O primeiro tem a ver exatamente com a possibilidade de assimilar, uma

se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica*; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão” (B, 869).

vez realizado um sistema de filosofia pura, crítica e metafísica na própria metafísica. Kant argumenta que o termo metafísica “pode ser dado a toda a filosofia pura, incluindo a crítica, para reunir em um todo a busca do que é cognoscível *a priori* e a exposição do que constitui o sistema do conhecimento filosófico puro desta espécie, distinto de qualquer uso empírico da razão, bem como de qualquer uso matemático” (B, 869). O segundo problema tem a ver com a maneira como Kant pretende realizar essa integração. Já mencionamos o fato de que, na linguagem da *Arquitetônica*, a realização de um sistema da razão é possível por meio de um monograma, como a realização de uma ideia (B, 833), isto é, de uma imagem ou de um “esquema de conceitos sensíveis” (B, 181). Mas essa imagem é apenas provisória, na medida em que, no caso de um monograma, e ao contrário dos esquemas de conceitos puros, as imagens definidas “têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas inteiramente adequadas”.²⁶ Este caráter provisório do monograma justificaria a crítica reinholdiana feita na *Fundamentschrift*. Na perspectiva de Kant, a constituição da metafísica ficaria em aberto, limitando-se à mera apresentação de um projeto que não conhece uma efetiva realização. Não é por acaso que, ainda na *Fundamentschrift*, Reinholt afirma que “a fundação de um edifício deve, sem dúvida, ser precedida pela ideia da finalidade e do caráter, determinado por esta finalidade, do próprio edifício”.²⁷ Esta última, porém, não pode ser construída, muito menos habitada, antes da fundação” (FS, XV). Na verdade, enquanto a filosofia não conhece um fundamento autêntico, “o curso da razão filosófica” permanece “um procedimento sem conhecimento da meta que poderia atingir” e se reduz a uma “descoberta geral de um último e sólido elo que sustenta tudo o que deve ser acordado

²⁶ Em outras palavras, no monograma teria apenas o exemplo ou a regra para a realização da ideia. Cf. a respeito Eco, 1997, p. 76-78.

²⁷ A respeito cf. Lohmann, 2010.

e tudo o que é acordado, sujeito à instabilidade incessante” e ao “dogmatismo dos pensadores individuais” (FS, 10-11).

O que o modelo kantiano de uma metafísica formada a partir de um monograma parece deixar em aberto é, justamente, a possibilidade de construí-la não mais a partir do “objeto da experiência, que é cognoscível *a posteriori*, na medida em que é representado por meio de determinadas formas *a priori* de representações e conceitos sensíveis”, mas “a partir dessas próprias formas, como o que é originalmente cognoscível *a priori* e, portanto, não mais a partir de uma metafísica da natureza sensível, mas de uma ciência da faculdade que constitui” (FS, 71). A ideia kantiana de metafísica, de fato, pressupõe a dimensão empírica do conhecimento objetivo. Sentimos a necessidade de constituir uma metafísica na medida em que sentimos a necessidade de transcender a dimensão empírica. Por isso, “a metafísica da razão especulativa é aquela a que se dá, em sentido estrito, o nome de metafísica”. Enquanto a metafísica dos costumes, na medida em que “nenhuma antropologia (ou seja, nenhuma condição empírica) se encontra em sua base”, seria metafísica em si mesma e não precisaria, pelo menos “por enquanto”, de uma limitação de suas reivindicações no que diz respeito ao uso da razão a ela ligada (B, 870). Assim, Reinhold pode argumentar, no ensaio *Sobre a relação da teoria da faculdade representativa com a crítica da razão pura*, publicado no primeiro tomo dos *Beiträge* de 1790, que a identificação da metafísica e da ciência do suprasensível pressupõe uma diferenciação deste último do sensível e do intelectual, que também delimitaria implícita e indevidamente o objetivo kantiano. Kant teria descoberto as formas das representações, mas as teria desenvolvido, ou seja, teria definido suas implicações analíticas exclusivamente de acordo com a sua finalidade, limitando-se a encontrar na representação um instrumento para distinguir o fenômeno da coisa em si (B, I, 191). No entanto, “na medida em que ultrapassava o seu âmbito”, a crítica da razão não teria se questionado sobre o que teriam em comum o conhecimento

a priori e o conhecimento *a posteriori* e, consequentemente, não teria sido capaz de determinar a diferença plena entre a capacidade de conhecer *a priori* e a de conhecer *a posteriori*, ou entre a faculdade de conhecer pura e sensível, isto é, “entre aquela faculdade de saber que recebe sua matéria da sensibilidade e aquela que a recebe da razão”. São todas questões que, para Reinholt, podem ser respondidas em uma “ciência do futuro”, isto é, na filosofia elementar (B, I, 192). Partindo de uma extensão da análise kantiana do conceito de representação, há a reconfiguração do “monograma” que regula a relação entre crítica e metafísica, como um esquema. Em outras palavras, a relação entre crítica e metafísica não seria regulada apenas provisoriamente, mas deduzida de uma unidade original e puramente formal e definida em função de determinações do sentido interno. A filosofia elementar exibe assim um fundamento de conhecimento filosófico e consegue obter, antes de mais nada, uma metafísica como filosofia teórica, que mostra como os objetos que podem ser conhecidos *a posteriori* são fenômenos e aqueles que podem ser conhecidos *a priori* são formas da representação, que definem as formas da conhecibilidade e as das ideias. E a partir das formas das ideias, ele seria capaz de derivar tanto as especificações da metafísica superior (psicologia racional, cosmologia, teologia e ontologia) quanto a maneira pela qual as ideias podem ser usadas no campo da experiência e no da moralidade. Desse modo, a filosofia elementar vai além do ponto de vista da crítica da razão, chegando a estabelecer “os princípios fundamentais não apenas da metafísica da natureza – que sob esta denominação os kantianos não distinguem suficientemente da metafísica da natureza sensível e suprassensível, contrastando-a com a metafísica dos costumes e limitando-a a objetos ou fenômenos cognoscíveis –, mas também da metafísica em geral, da metafísica dos objetos cognoscíveis e da metafísica dos objetos suprassensíveis, que certamente são apenas pensáveis, mas necessariamente pensáveis” (FS, 121-122). Não animada pelo objetivo de

definir as condições de possibilidade do conhecimento, mas pelo de determinar a representabilidade dos objetos, a teoria da faculdade representativa define um espectro mais amplo e profundo do que aquele determinado pela crítica da razão. Mais amplo na medida em que a teoria da faculdade representativa busca “sensibilidade, entendimento e razão, absolutamente não com respeito ao que pode ser conhecido por meio deles, e menos ainda com respeito ao que só pode ser conhecido objetivamente por meio deles, mas com respeito ao que é representável por meio deles”. Isso significa que as formas representativas são formas de conhecer apenas se colocadas em relação ao objeto a elas ligado, enquanto “se relacionadas ao sujeito, são formas específicas do desejo, do conhecimento e da razão” (B, I, 192). Com a possibilidade imediata de incluir no horizonte da metafísica também a metafísica dos costumes que Kant havia, ainda que temporariamente, excluído do âmbito da filosofia pura. Mas ainda mais profundo, porque o dispositivo da filosofia elementar, caracterizado pela dupla referência da representação ao sujeito e ao objeto,²⁸ permite à teoria que o tematiza “desenvolver” três aspectos: o ligado a seu objeto, o ligado a seu sujeito e aquele vinculado à relação de ambos na consciência.

Assim, enquanto o princípio kantiano da possibilidade da experiência pressupõe o que a constitui (ou seja, a entrega de um objeto na intuição sensível), e apenas indiretamente põe o problema da natureza da representação, o princípio da filosofia elementar reconduz a constituição das formas representativas às ações dadas imediatamente com a consciência: o referir, o conectar e o distinguir, das quais a possibilidade de experiência

²⁸ Sobre a impossibilidade de reconduzir o conceito de representação a um efeito do seu sujeito ou do seu objeto e sobre a necessidade de entendê-la como forma que proporciona a consciência de ambos, Reinhold é muito claro no § 5 da *Fundamentallehre* (B, I, 117-119). De forma igualmente clara, no § 2 (B, I, 114) e no § 8 (B, I, 122-123), Reinhold explica que o conceito de mera representação, posto na base da filosofia elementar, não pode ser conseguido por abstração de representações dadas, nem compreendido como efeito de uma força representativa. Aqui Reinhold esclarece que a força representativa se expressa (ou seja, chega à consciência) através do seu efeito (ou seja, através da representação) e não antes dele.

pode, em um momento posterior, ser deduzida. Segue-se que o princípio da filosofia elementar é imediatamente baseado na possibilidade da consciência: é baseado em ações inerentes à própria consciência que fundam a experiência, mas não a pressupõem. O fato de essas ações serem imediatas e se apresentarem na consciência sem a necessidade de recorrer à intuição empírica torna o princípio de consciência, bem como os seus componentes, imediatamente evidentes (B, I, 195-196).²⁹ Até esse ponto, a filosofia elementar teria assimilado plenamente as descobertas da *Crítica da razão*, teria incluído e trazido de volta a um momento essencial no desenvolvimento da razão e teria integrado e organizado os resultados em um sistema unitário e plenamente fundado.

Obviamente, esse desenvolvimento se baseia, por sua vez, em um pressuposto, que não é transcendental, mas sim histórico: “Antes que o conceito de representação em geral possa ser desenvolvido”, escreve Reinhold no ensaio *Sobre a relação da teoria da faculdade representativa com a crítica da razão pura*, “os conceitos de representação sensível, de conceito e de ideia devem ser desenvolvidos; e só por isso se pode dizer que esses conceitos o precedem e tornam possível a sua descoberta e desdobramento” (B, I, 189-190). Mas, para que esses conceitos se desenvolvam e, a partir destes últimos, seja possível chegar ao conceito de representação, eles devem, em certo sentido, ser oferecidos à reflexão filosófica. É verdade, portanto, que “a Crítica da razão não só não proporcionou um primeiro princípio à filosofia, à ciência da faculdade representativa” e nem mesmo à teoria da faculdade cognitiva, bem como à “da sensibilidade, entendimento e razão” (B, I, 190). Assim como é verdade que Kant, não tendo definido o gênero “representação”, deixou indeterminado o elemento que torna representação sensível, conceito e ideia espécies deste gênero (B, I, 187). Mas é igualmente verdade que apenas a sua operação de purificação preliminar oferece

²⁹ A respeito cf. Breazeale, 2005.

todos os elementos para efetuar aquela “decomposição” a partir da qual o desenvolvimento do conceito de representação pode acontecer (B, I, 189-190). Embora a filosofia elementar consiga fundar as premissas da crítica da razão (B, I, 225), sua assimilação da crítica é estimulada pelo próprio fato da crítica que, em certo sentido, a torna possível.

Filosofia elementar e entendimento comum

Também se poderia dizer que essa conclusão de Reinhold, que condiciona os desenvolvimentos da filosofia elementar na fase jenense do seu pensamento, representa mais uma crítica moderada a Kant do que uma verdadeira superação dele.³⁰ Reinhold na verdade começa a tomar consciência de um problema que determina o destino da recepção da filosofia elementar e que é resumido de uma forma clara e historicamente significativa no ensaio de 1795 publicado por F. I. Niethammer no *Philosophisches Journal: Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*.³¹ Aqui, Niethammer explica como “os defensores da crítica” tentaram demonstrar de um ponto de vista superior sua premissa fundamental, ou seja, “que a experiência é”. No entanto, “exatamente no momento em que a filosofia teria desejado elevar-se a um ponto de vista mais alto”, ela se viu mergulhada de volta no abismo do ceticismo que, de acordo com Niethammer, cria as suas raízes onde a filosofia falha em demonstrar a integridade de suas deduções e a necessidade dos elementos que emergem de suas descrições: o fundamento da crítica busca assimilar crítica e metafísica. Mas uma filosofia que não saiba justificar os pressupostos factuais do filosofar, expressos pelas exigências do senso comum, senão “subordinando-os a uma ou a outra (isto é, ou assimilando a filosofia ao senso comum, ou assimilando

³⁰ Esta é a tese de Bondeli, 2011, p. XVI.

³¹ A respeito, e sobre a importância de Niethammer em sintetizar questões imanentes na filosofia elementar reinholdiana cf. Franks, 2005, p. 238-241. Uma discussão geral deste ensaio de Niethammer é dada por Fincham, 2005.

o senso comum à filosofia) e quer forçar o entendimento a representar esta primeira metade como inválida, sem sentido e semelhantes, para vantagem da outra ‘ele não desfez o nó que os amarra’, mas ele o cortou, ele não deu ao nosso conhecimento uma unidade científica, mas só tem listado violentamente as diferentes partes, sem fazer nada do que é prescrito ou imaginado fazer” (Niethammer, 1795, p. 11-12).

Trata-se de uma passagem muito fecunda que, para além das referências explícitas a Fichte e da referência às dificuldades da reflexão de Reinhold apontadas por Diez,³² parece resumir a solução que Reinhold oferece no segundo tomo dos *Beiträge* de 1794. Precisamente no seu ensaio introdutório, de fato, dedicado à relação entre entendimento comum e razão filosófica, parece clara a tendência de Reinhold de entender a filosofia elementar como uma ferramenta para compreender a raiz que une o pensamento comum e a reflexão filosófica.³³ Entre a razão filosófica e o entendimento comum não haveria separação ou subordinação, ambas remeteriam a uma origem comum, atestada justamente pela expressão *gemeiner Verstand*, que os determinaria como diferentes faculdades para articular as leis de uma única força de pensamento (B, II, 9). O entendimento seria, a rigor, definido pela faculdade de criar, a partir da relação imediata com as representações sensíveis, novas representações, que têm o poder de ligar representações dadas.

Por sua vez, a razão deve ser entendida essencialmente como aquela faculdade da força do pensamento que lida com representações suprassensíveis e produz novas representações, chamadas de ideias, que podem ser colocadas em uma relação indireta, ou com objetos externos através das formas de sensibilidade, ou com o sujeito representante, por um fato

³² Cf. acerca dessas objeções a carta de Reinhold a Erhard de 18 junho de 1792, em Diez, 1997, p. 911-914, em especial as páginas 912-913. Para uma discussão aprofundada deste ponto cf. Henrich, 1991, p. 242 e sg; Fincham, 2005, p. 308-309, que retoma as observações de Henrich, e Stamm, 1995, p. 219-223.

³³ Cf. para uma reconstrução detalhada deste ensaio reínholdiano, Imhof, 2018.

de experiência interna. Posta em relação com a experiência, a razão, que a ela se vincula por meio de conceitos, é indevidamente definida como entendimento, comum ao não filósofo e ao filósofo, mas vulgar, e utilizada pelo não filósofo em função da busca de fundamentos de experiência sem sair desta última. Na verdade, a razão em sentido pleno se eleva acima da experiência e busca seus fundamentos sem se deter nas causas imediatas dela. Nesse sentido, a razão é “entendimento em sentido estrito, ligado à sensibilidade”, mas “depende exclusivamente de sua autonomia”, e só nesse sentido pode ser chamada de razão filosófica (B, II, 10). Em sua busca, a razão pode, portanto, se esforçar para encontrar tais fundamentos no sujeito representante, e assim obter fundamentos comprehensíveis e transcendentais, ou nas coisas que constituem a própria experiência, incomprehensíveis e transcendentais (B, II, 11). Os fundamentos transcendentais podem, portanto, ser definidos como fundamentos absolutos da experiência, visto que escapam ao regresso ao infinito que caracteriza o empirismo, são dados antes e independentemente deste e o constituem como dependente de formas puramente subjetivas. Já os fundamentos relativos são tais na medida em que são encontrados na experiência e aparecem como consequência, seja dos fundamentos transcendentais dados a *priori* no sujeito, seja como fundamentos empíricos externos ao sujeito. Finalmente, os últimos são comprehensíveis como fundamentos *a posteriori* ou *a priori* como consequências dos fundamentos transcendentais (B, II, 13).

Assim, enquanto o entendimento se contenta em permanecer firme para os próximos fundamentos, devido à sua própria estrutura, ao buscar os fundamentos últimos e evitar proceder ao acaso, a razão deve determinar sua forma de antemão. E por isso “às vezes os trocava por outros transcendentais e empíricos”, dando origem a grupos filosóficos diferentes e conflitantes. Mas, precisamente porque os diferentes grupos filosóficos estavam em conflito ou divergiam no que diz respeito aos seus pressupostos, eles não teriam

fornecido fundamentos autênticos. Como expressão de grupos divergentes, os fundamentos aduzidos são relativos. Como expressão de um conflito, os mesmos fundamentos não podem ser totalmente justificados e, portanto, ficam transcendentais. Em ambos os casos, sua busca não reflete um uso autêntico da razão filosófica. Assim, enquanto os grupos filosóficos perdem de vista os fundamentos últimos concebíveis (fundamentos transcendentais), estes sempre estiveram presentes no espírito humano, ou seja, não dependem de um cenário ou visão filosófica específica que os compreenda e indicam a razão do que há de puramente imutável e verdadeiro no espírito humano, para além de interpretações, mal-entendidos, imperfeições ou erros. Mais do que subordinado à razão filosófica, o entendimento comum parece ao mesmo tempo ignorar e preservar os fundamentos transcendentais (B, II, p. 17). Ele os ignora porque não sente a necessidade de se elevar a eles. Ele os preserva porque essa ignorância o impede de confiar em todos os truques filosóficos que atrapalham uma compreensão correta deles. Na medida em que é *gesund* (ou seja, expressa uma força de pensamento ligada à busca das leis imutáveis da experiência), o entendimento comum tem mais sentido do que a razão filosófica (ou seja, a aplicação desta força de pensamento em busca de fundamentos além da experiência), pelo menos até que essa aplicação do pensamento tenha sido garantida por princípios estritamente científicos que não deixem espaço para mal-entendidos. Também nesse perfil, um primeiro passo para a descoberta de autênticos fundamentos transcendentais teria sido dado por Kant. Ele teria a capacidade de diferenciar os fundamentos concebíveis dos transcendentais e encontrá-los, não na própria experiência, nem fora de qualquer experiência possível, mas no sujeito representativo “e, portanto, na própria possibilidade determinada da experiência, na medida em que isso depende do sujeito” (B, II, 15). De fato, na *Crítica da razão pura* teriam sido descobertas as formas das representações sensíveis, do entendimento e da razão como “dependentes do sujeito” e

teriam sido trazidas de volta às leis imutáveis da faculdade da sensibilidade, do entendimento e da razão, a serem pressupostas para a possibilidade da experiência (B, II, 16). No entanto, Kant teria apenas “descoberto” essas formas, porque, firme no pressuposto da experiência sensível, ele apenas as teria tornado explícitas como operações do entendimento comum,³⁴ mas não teria sido capaz de trazê-las de volta ao fundamento originário da consciência.

Em especial, e conforme Reinhold explica no ensaio de *Beiträge II Sobre os fundamentos da metafísica*, a descoberta kantiana deve ser integrada e confirmada por uma teoria da faculdade representativa que reconstrua as formas da representação à luz da forma de representação em geral, entendida como a unidade produzida pelos dados múltiplos, respectivamente nas impressões sensíveis, das representações e ações sensíveis do espírito humano (B, II, 65) e que permite reconstruir do ponto de vista da teoria da representação esse conjunto de “cosmogonias” que caracterizaram as várias tentativas da *bisherigen Metaphysik* (B, II, 51), com base não em uma ordem arbitrária, ditada não pelos fins pessoais do filósofo, mas pela “ordem real das coisas” (B, II, 52-53). Em relação à possibilidade dessa configuração, é a própria descoberta de Kant que indica que a metafísica resultante disso “não é a filosofia primeira, isto é, a ciência dos fundamentos últimos do conhecimento humano”, mas que esta “pressupõe outra ciência [...] que tem por objeto a faculdade transcendental do espírito e que é [...] pura filosofia elementar” (B, II, 96). Do ponto de vista deste último, “a metafísica não é mais a [...] ciência das coisas como são em si mesmas, mas a ciência das coisas como se configuram à luz da faculdade transcendental de representação e para esta ciência dos traços transientes dos fenômenos e entidades pensáveis”, ou seja, ciência das determinações que tornam a experiência possível, mas, ao mesmo tempo, antecipando-a, não se dão com

³⁴ Cf. Imhof, 2018, p. 580.

ela (B, II, 97). Em qualquer caso, isso não é o resultado de abstrações arbitrárias ou inventadas pelo sujeito, mas o resultado de uma decomposição e desenvolvimento da estrutura originalmente representativa da consciência (B, II, 97). Assim, uma vez que os traços metafísicos a que Reinhold se refere nada mais são do que “as formas das representações fundadas na faculdade representativa”, “mesmo a ciência dessas formas, apresentadas tanto na *Critica da razão pura* como na filosofia elementar, pode ser chamada de metafísica em um sentido amplo e, então, metafísica significa filosofia transcendental em geral” (B, II, 98).

Em sentido estrito, entretanto, tanto a crítica da razão como a filosofia elementar são preparatórias. A metafísica é a ciência do objeto real (B, II, 98) e a representabilidade deste é apenas um traço acidental (B, II, 98-99). E o são porque a filosofia crítica e, ainda mais, a filosofia elementar contribuem, através do desenvolvimento da forma representativa, para definir a constituição necessária do objeto que, entendido em termos de sua representabilidade, pode ser visto não apenas como um corpo físico, mas também como objeto numênico, superando assim a limitação da metafísica àquela do objeto sensível imposta por Kant (B, II, 99-100).

Nesse sentido, não se pode dizer que a reflexão de Reinhold sobre o entendimento comum possa ter mudado radicalmente a metodologia da filosofia elementar nos desenvolvimentos jenenses. O entendimento comum fornece um material com o qual a crítica da razão e a filosofia elementar conseguem explicitar as estruturas de uma maneira progressivamente justificada. Nesse perfil, a relação entre crítica e filosofia elementar parece ser, ao invés de subordinada, coordenada. Esta conclusão não parece eliminar o problema da circularidade que se gera, para usar uma expressão reinholdiana, entre uma concepção da crítica como uma reforma da metafísica e uma concepção da crítica como uma revolução na metafísica (*Auswahl*, II, 245), ou seja, entre a necessidade sentida a nível pré-filosófico de uma filosofia como uma ciência rigorosa (isto

é, da relevância existencial de um argumento justificado) e o fato de que essa necessidade encontra seu significado e legitimidade apenas à luz de uma filosofia desenvolvida, que reflete, justamente, um uso da razão distinto do empírico. Ao manter viva esta circularidade, mesmo cruzando a consciência comum, Reinhold, por um lado, certamente estabelece as bases para uma marginalização da crítica em relação ao desenvolvimento da filosofia elementar que tem como resultado a identificação da filosofia com a ciência das representações acompanhada pelo sentimento de necessidade, que encontramos novamente em Fichte na *Erste Einleitung* (Fichte, 1962, I, 4, 187) e que implica uma limitação metacrítica das reivindicações da filosofia à definição das condições do conhecimento em função de algo que a sustenta, mas que lhe resiste também.³⁵ Por outro lado, porém, e precisamente neste sentido, essa abertura parece pôr, já na fase jenense do pensamento de Reinhold, a necessidade de diferenciar, no desenvolvimento da ciência filosófica, a especulação do senso comum em função de uma mais clara harmonização das crenças deste último com os resultados da filosofia. A partir da adesão de Reinhold ao realismo racional entre 1799 e 1800, esse aspecto aparecerá em toda a sua clareza. Mas o estudo das oscilações reinholdianas na definição do fundamento do saber filosófico nos permite construir um horizonte mais amplo, no qual podemos inseri-lo.

³⁵ A respeito, cf. Zöller, 2000, p. 143.

Esta tradução

A presente tradução, realizada no âmbito da pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq) por meio da chamada universal 2018 (processo n. 409959/2018-9), em cooperação com Antônio Salomão Neto e Douglas William Langer, foi conduzida com base na edição original do texto *Ueber das fundamente des philosophischen Wissens von C. L. Reinhold nebst einigen Erläuterungeu über die Theorie des Vorstellungsvermögens. Jena, bez Nohann Michael Mauke, 1791*, publicada novamente no tomo 4 da edição das *Gesammelte Schriften reinholdianas* em 2011 (Basel, Schwabe, 2011). Os números de página colocados ao longo do texto correspondem às páginas da edição de 1791. Sem pretensão de realizar um comentário do texto, as notas de rodapé em formato numérico foram acrescentadas, em casos excepcionais, para indicar referências significativas ao contexto do escrito, às obras precedentes de Reinhold e aos seus principais interlocutores, com o intuito de agilizar e emendar a leitura do texto. Reinhold deu sempre muita importância ao sublinhar palavras ou orações específicas. Foram, portanto, mantidos os itálicos, os espaçamentos e as aspas francesas da edição original. Tratando-se da primeira tradução do texto reinholdiano em língua portuguesa, não teve nenhuma escolha preestabelecida. Em geral, buscouse manter o ritmo do texto, procurando fazer corresponder uma única palavra portuguesa com uma única alemã, sempre que possível, mas alterando parcialmente a pontuação, quando necessário, para tornar mais claro o texto na estrutura da língua portuguesa. Em geral, a tradução de palavras específicas reflete o uso daquelas palavras no horizonte da

filosofia kantiana e pós-kantiana. O termo *Bewusstsein* foi traduzido como “consciência”, enquanto se escolheu render o termo *Merkmal*, mais controverso, como “ traço”. *Vorstellung* foi traduzido como “representação” e *Vorstellungsvermögen* foi traduzido como “faculdade representativa”, enquanto os termos *Grund* e *Grundsatz* foram respectivamente traduzidos como “fundamento” e “princípio fundamental”. Como o termo *Grund* é frequentemente empregado como sinônimo de *Fundament*, os dois foram mantidos com a mesma tradução. Preferiu-se traduzir a expressão *bloße Vorstellung* como “representação simples”, e as expressões tipicamente reinholidianas *allgemeingeltend* e *allgemeingültig*, respectivamente, como “universalmente reconhecidos como válidos” e “universalmente válidos”. Foram respeitados os itálicos usados por Reinhold na tradução das expressões *Crítica*, *Crítica da razão* e *Crítica da razão pura*, pois com elas nem sempre indica uma obra específica, mas sim um estilo geral de filosofar.

Obviamente, a responsabilidade por eventuais erros é exclusivamente minha.

Curitiba, agosto de 2021.

F. F.

Referências

- Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ameriks, K. (2010). Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy. In: G. Di Giovanni. *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 113-133). Dordrecht-London: Springer.
- Aportone, A. (2015). *Kant et le pouvoir réceptif*. Paris: L'Harmattan.
- Asmuth, C. (2000). Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel. In: C. Asmuth, A. Denker, & M. Vater. *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel* (p. 403-417). Bochum: Grüner.

- Baum, M. (2004). Die Möglichkeit der Erfahrung und die analytische Methode bei Reinhold. In: A. Lazzari, & M. Bondeli. *Philosophie ohne Beynahmen* (p. 104-118). Basel: Schwabe.
- Bondeli, M. (2011). Einleitung. In: K. Reinhold, M. Bondeli, & S. Imhof (A cura di). *Über das Fundament des Philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens* (p. VII-CV). Basel: Schwabe.
- Bonelli Munegato, C. (1992). *Johann Schulz e la prima recezione del criticismo kantiano*. Trento: Verifiche.
- Breazeale, D. (2005). Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: remarks on the method of Reinhold's Elementarphilosophie (1789-1791). *Archivio di Filosofia*, 35-58.
- Broad, C. D. (1942). Kant's theory of mathematical and philosophical reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1-24.
- Callan, J. (2014). Kant on the Acquisition of Geometrical Concepts. *Canadian Journals of Philosophy*, 580-604.
- De Boer, K. (2015). The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy. *Revista Portuguesa De Filosofia*, 267-286.
- Di Giovanni, G. (2010). *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*. Heidelberg-London-New York-Dordrecht: Springer.
- Diez, I. C. (1997). *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise*. Tübingen-Jena (1790-1792). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Eco, U. (1997). *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Fabbianelli, F. (2004). Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinhold Satz des Bewusstseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich. Em A. Lazzari, & M. Bondeli, *Philosophie ohne Beynamen. System Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds* (pp. 39-58). Basel: Schwabe.
- Fabbianelli, F. (2011). Coscienza e realtà. *Saggio su Reinhold*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Fabbianelli, F. (2016). *Karl Leonhard Reinhold's Transcendental Psychology*. New York: De Gruyter.
- Fabbianelli, F. (2018). Sul concetto di fondamento in Karl Leonhard Reinhold. *Aurora*, 597-620.

- Ferraguto, F. (2020). O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K. L. Reinhold. *Cadernos de filosofia alemã*, 41-58.
- Fichte, J. G. (1962-). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Fincham, R. (2005). Refuting Fichte with “common sense”: Friedrich Immanuel Niethammer’s Reception of the Wissenschaftslehre 1794/95. *Journal of the History of Philosophy*, 301-324.
- Fischer, K. (1914). *Geschichte der neueren Philosophie. Sechster Band. Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Basserman.
- Förster, E. (2018). *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Frank, M. (1997). *Unendliche Annährung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franks, P. (2005). *All or nothing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gueroult, M. (1930). *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Tome I*. Paris: Alcan.
- Heinz, M., & Stolz, V. (2008). Vernunft und Geschichte: Von Kant zu Reinhold. In: W. Kersting, & D. Westerkamp. *Am rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (p. 159-185). Paderborn: Brill.
- Henrich, D. (1987). Was ist Metaphysik – was ist Moderne? Zwölf Thesen gegen J. Habermas. In: D. Henrich. *Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit* (p. 11-44). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1991). *Konstellationen*. Stuttgart: Cotta.
- Henrich, D. (2001). Grund und Gang spekulativen Denkens. In: D. Henrich. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (p. 85-138). Stuttgart: Cotta.
- Imhof, S. (2018). Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason. *Aurora*, 573-596.
- Ivaldo, M. (2010). Zwei Wege der Kantschen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte, cit., p. 188-189. In: G. Di Giovanni. *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 181-193). Dordrecht: Springer.

- Ivaldo, M. (2012). *Ragione Pratica*. Pisa: ETS.
- Ivaldo, M. (2015). Sulla ontologia di Fichte. *Aurora*, 711-732.
- Lauth, R. (1984). *Die transzendentale Naturlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Amburg: Meiner.
- Lazzari, A. (2003). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Lazzari, A. (2004). Zur Genese von Reinholds Satz des Bewusstseins. In: A. Lazzari, & M. Bondeli, *Philosophie ohne Beynamen. System Freiheit und Geschchte im Denken Karl Leonhard Reinholds* (p. 21-38). Basel: Schwabe.
- Lohmann, P. (2010). Architektur und System. Das Verhältnis von Gedankengebäude und Baugedanke. In: G. Di Giovanni, *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 241-254). Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.
- Marx, K. (2011). *The Usefulness of the Kantian Philosophy*. New York: De Gruyter.
- Niethammer, F. I. (1795). Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 3-45.
- O'Farrel, F. (1979). Intuition in Kant theory of Knowledge II. *Gregorianum*, 725-746.
- Pupi, A. (1964). L'annunzio reinholdiano della filosofia critica. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 327-375.
- Rehberg, A. (1791). Resenha ao K. L. Reinhold Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständisse der Philosophen Bd. I, 1790. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 201-214.
- Reinhold, K. L. (1789). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Jena: Mauke (= Versuch).
- Reinhold, K. (1791, April 9). Anzeige. *Intelligenzblatt der Allgemeine Literatur-Zeitung*, p. 398 sg.
- Reinhold, K. (1801-1803). *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes. (= BLU)
- Reinhold, K. L. (2004). *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Hamburg: Meiner (= B I-II).

- Reinhold, K. L. (2011). *Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. 3). Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Reinhold, K. L. (2011). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. (M. Bondeli, & S. Imhof, A cura di) Basel: Schwabe. (= FS)
- Reinhold, K. (2017). *Auswahl vermischter Schriften*. Basel: Schwabe (= Auswahl).
- Sassen, B. (2010). Reinhold's Critics: Kantian and Anti-Kantian. In: G. Di Giovanni. *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment* (p. 209-220). Dordrecht-London: Springer.
- Schuhmann, K. (1968). Reinhols Vorstellungstheorie und die Metaphysik. *Tijdschrift voor Filosofie*, 264-324.
- Schwab, J. (1790). Resenha ao Versuch einer neuen Theorie des meschlicher Vorstellungsvermögens. *Philosophisches Magazin*, 125-147.
- Selling, M. (1938). *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie*. Bd. I. Lund: Hakan Olsson.
- Sgarbi, M. (2010). Matematica e filosofia trascendentale in Kant. Note a margine di una fonte dimenticata della Kritik der reinen Vernunft. *Philosophical Readings*, 209-224.
- Shabel, L. (1998). Kant on the "Symbolic Construction" of Mathematical Concepts. *Studies on History of Philosophy of Science*, 589-621.
- Shabel, L. (2003). *Mathematics in Kant's critical philosophy: reflections on mathematical practice*. New York: Routledge.
- Stamm, M. (1995). Prinzipien und System. Rezeptionsmodelle der Wissenschaftslehre Fichtes 1794. *Fichte-Studien*, 215-240.
- Valenza, P. (1994). *Reinhold e Hegel*. Padova: CEDAM.
- Valenza, P. (2005). Reinhold, un metacritico? *Archivio di Filosofia*, 193-212.
- Valenza, P. (2018). La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo. *Aurora*, 727-750.
- Westerkamp, D. (2018). Teoria da determinação reflexiva: tópica, lógica ou sinonímica? *Aurora*, 685-704.

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

Zöller, G. (2000). From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism. In: S. Sedgwick. *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel* (p. 129-146). Cambridge: Cambridge University Press.

SOBRE O FUNDAMENTO DO SABER FILOSÓFICO DE K. L. REINHOLD

Com algum esclarecimento sobre a teoria
da faculdade representativa

Jena

Por Johann Wilhelm Mauke, 1791

Ao Senhor
Franz Paul, barão de Herbert em
Klagenfurt

Em lembrança dos dias sentimentais que
vivemos juntos em busca da verdade

**F. H. Jacobi, Werke, hg. von F. Roth und
F. Köppen, 1. Bd., Fleischer, Leipzig,
1812, p. 53**

– e agora sei que para o homem há uma pureza dos sentidos – com ela uma força e firmeza da vontade – uma iluminação, verdade, propriedade e consistência do coração e do espírito, pelo qual o autêntico gozo da sua natureza divina se torna para ele esperança e objeto de atenção.

Prefácio

No mundo *físico*, o que, antes de mais nada, nos instrui sobre o que *pode* acontecer, e que, portanto, nos convence da sua não impossibilidade, mais do que nos fazer compreender a possibilidade, é sempre o que *realmente* acontece, e no *mundo moral* o que tem *que* acontecer. Que os filósofos de profissão *tenham* que apreender se entender acerca dos princípios últimos da ciência deles, o pretende não apenas o interesse para a ciência que eles ou já possuem ou buscam, mas também um interesse bem superior, ao qual o primeiro é subordinado como o meio para o fim, que, ou nem sequer se conhece, ou é preciso reconhecer como o supremo: o da nobilitação moral da humanidade.

Apenas uma parte muito pequena da chamada *classe dos professores* (*Lehrstand*), no sentido mais amplo da palavra, é composta por pensadores autônomos (*Selbstdenker*). [VI] Contudo, esta parte pequena tem uma influência decisiva sobre a maneira de pensar da parte maior e, em parte através desta, em parte de imediato, sobre a cultura das classes restantes também. Agora, até os pensadores irão discordar acerca dos fundamentos últimos dos nossos deveres e direitos nesta vida e na nossa expectativa em uma vida futura, o fanatismo místico e a libertinagem irão ser pregados, em um contraste sempre mais acentuado, como moralidade, anarquia e despotismo como direitos da humanidade, a blasfêmia e a superstição como religião; eles irão ser espalhados, não apenas através da insensatez, da ignorância e da grosseria da multidão, e sim pelo próprio espírito filosófico, pela erudição e a magia da arte narrativa dos escritores excelentes. Até o momento em que, nas questões públicas, um antagonismo artificial, que não tem que ser trocado com o natural, que há entre razão e

sensibilidade, irá tornar vã a guia precisa e benéfica das forças que agem por meio das que pensam, quando o destino de um estado – seja ele decidido pela maioria dos votos ou pela vontade de uma pessoa só – irá ser entregue ao cego acaso, o espírito humano – que pode governar a si mesmo conforme [VII] as suas leis apenas na medida em que concorda consigo mesmo acerca delas – irá ser forçado para entregar o norte do curso da sua cultura aos acontecimentos fortuitos e ficar em uma condição de menoridade sob tutela da necessidade natural, que se lhe torna tanto mais oprimente quanto mais aprende a sentir as suas próprias forças.³⁶

Chamo de *mal evitável* uma chaga da humanidade quando envergonha por natureza o *sentimento moral* e, por conseguinte, oprime e humilha ao mesmo tempo a humanidade – da guerra ofensiva até o comércio dos escravos, defendido na Alemanha recentemente por um filósofo conhecido³⁷ e no Congresso britânico contestado por grandes homens políticos, mas imposto por comerciantes ricos e mercantes de escravos. Diante de desgraças desse tipo, me apavora mais o nosso modo de pensar a respeito do que elas próprias. Os movimentos que nos gabinetes e às mesas de conselho determinam a avaliação de todas aquelas desgraças só me entristecem, pois por eles só deriva uma opressão que o acaso pode tão bem eliminar quanto provocar. Ao invés, envergonho-me dos princípios fundamentais segundo os quais aquelas desgraças são julgadas por uma parte considerável dos filósofos de profissão, a partir do momento em que eles caracterizam, [VIII] produzem e deixam cair em prescrição a opressão da humanidade.

³⁶ No ensaio de 1784, resposta à pergunta *O que é esclarecimento?*, Kant já tinha falado da menoridade, como da incapacidade, imputável a si mesmo, de “se valer do próprio entendimento sem a orientação de um outro” cf. I. Kant, Gesammelte Werke, hrsg. von der Preusslichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-, vol. VIII, p. 35 (de agora em diante AA).

³⁷ Referência para A. W. Rehberg, que em vários fascículos (do n. 192, quinta-feira, 8 de julho de 1790, col. 73, até o n. 201, quinta-feria, 15 de julho de 1790, col. 48) tinha publicado uma resenha na *Allgemeine Literatur-Zeitung* de alguns livros sobre a Revolução Francesa, tomando uma posição claramente conservadora.

O acordo dos pensadores acerca dos fundamentos últimos dos nossos deveres e direitos etc.³⁸ depende de tantas condições, até o momento ainda não realizadas, que não é lícito se surpreender se também a parte maior dos filósofos põe em dúvida tanto a possibilidade como a indispensabilidade delas, se muitos as negam e apenas pouquíssimos as advertem. Contudo, o quanto ter-se-ia conseguido para a descoberta e o reconhecimento dos princípios, compreendidos universalmente como válidos, da moral, do direito natural etc.,³⁹ caso só tivessem se oposto a isso obstáculos fora da condição da filosofia, apenas os preconceitos naturais das pessoas incultas; o quanto teríamos já conseguido, caso justamente o devanear e sofisticar casual, incerto e tateador, levado de modo ainda bastante generalizado como filosofar, não desvisasse na busca dos princípios o espírito das cabeças melhores também, e não tivesse reprimido em muitos também o desejo de encontrá-los!

"Os primeiros princípios fundamentais, compreendidos universalmente como válidos, da moral, do direito natural etc. são na realidade algo inútil, pois até agora somos de fato desprovidos deles". O famoso [IX] filósofo⁴⁰ que me dirigiu esta objeção considera talvez indispensável da pessoa dele, algo de que ele, porém, ainda é desprovido. E não teria talvez que saber que pode haver alguns *meios*, indispensáveis para um *escopo*, que, contudo, podem ficar desconhecidos também para quem quer o escopo com muita seriedade? Em que consiste a nobilitação da humanidade, que ele, mesmo assim,

³⁸ Etc. substitui aqui a fórmula já usada mais cedo "nesta vida e na nossa expectativa numa vida futura.

³⁹ Neste caso também – como em vários casos a seguir – o etc. substitui uma fórmula usada por Reinhold por ex. no *Versuch*, p. 71: "os fundamentos do conhecimento, compreendidos universalmente como válidos, da religião e da moralidade e os princípios primeiros, compreendidos universalmente como válidos, da moral e do direito natural".

⁴⁰ Trata-se de Salomon Maimon, que no Prefácio do seu *Philosophisches Wörterbuch* (Berlin: Hunger, 1791), justamente citando e comentando um passo do primeiro tomo dos *Briefe über die Kantische Philosophie* de Reinhold (1790), tinha observado que, enquanto não fosse demonstrada a aplicabilidade no mundo real dos princípios morais, os homens continuariam agindo segundo o motivo da prudência interessada: *Philosophisches Wörterbuch*, p. 23.

reconhece como um escopo necessário, senão na descoberta e na satisfação progressivas das necessidades espirituais que lhe são próprias? Pode-se pensar também apenas no *bem-estar* da humanidade sem uma *tal nobilitação progressiva*?

"Mas também os primeiros princípios fundamentais mais corretos *podem* e, caso só se tenha em mente apenas eles, têm (*müssen*) que ser mal aplicados". Em nenhuma passagem dos meus escritos recusei o que em muitos lugares tenho afirmado expressivamente; e, contudo, um pensador apontou contra a minha asserção, conforme a condição da moral, do direito natural etc. – e mediante esta também as condições da legislação *positiva*, da educação etc. – dependeriam dos primeiros princípios fundamentais".⁴¹

O quanto seria imaturo o filósofo para o qual fosse ainda novidade o fato de que, para aplicar os princípios filosóficos, seria preciso uma *força de avaliação* (*Beurtheilungskraft*) [X] a qual, para conseguir na sua intervenção, pressupõe a experiência, além da contínua ausência de má vontade e, não raramente em positivo, a contínua presença de boa vontade! Deixem agora que a força de avaliação (que não tem que ser confundida com a *faculdade de julgar*) seja guiada pela vontade mais pura e sustentada pelas compreensões históricas mais completas; ponham, porém, como seu fundamento princípios fundamentais falsos ou, o que seria o mesmo, verdadeiros apenas por metade, incertos, indeterminados, irá ser forçada a enunciar máximas erradas e nocivas, irá julgar acerca das mais importantes questões da humanidade, assim como tem julgado até agora.

Não na falta de princípios compreendidos universalmente como válidos, nem nesta ou naquela maneira de filosofar, e sim na natureza, na essência da filosofia em geral está a razão dos mal-entendidos e das controvérsias dos filósofos. A relação da filosofia com os objetos da experiência deixa

⁴¹ No já mencionado *Wörterbuch*, Maimon tinha afirmado, justamente contra Reinhold, que o sistema kantiano pode ser perfeito quanto à forma, mas fica, contudo, a dúvida que possa ser usado e aplicado. *Philosophisches Wörterbuch*, p. 22.

aberto um vazio intransponível entre teoria e prática, entre ciência *pura* e ciência *aplicada*".⁴² Como a filosofia *aplicada*, conforme indicado pelo próprio nome, pressupõe a *pura*; como, porém, esta ainda não existe por causa da falta [XI] de princípios compreendidos universalmente pelos seus expertos e cultores, aquela conclusão a partir disto, que até agora valeu como filosofia pura para o que ela irá ser no futuro, poder-se-ia revelar demasiado *apressada*; e isso também se a má influência de uma filosofia especulativa errada sobre todas as chamadas ciências reais, e em especial sobre as que estão inicialmente em conexão com a cultura moral, não fosse evidente em tantos fatos e não garantisse a possibilidade de uma influência real por parte de uma filosofia melhor. A maior parte dos mal-entendidos e das controvérsias entre os filósofos, ou seja, as mais importantes, nem sequer concerne, além disso, à aplicação de princípios comuns reconhecidos, mas tem a ver com os próprios princípios confundidos para cuja aplicação faltou a determinação completa como condição mais essencial, justamente pelo fato de que eles ou não eram os *primeiros* ou não eram determinados através dos *primeiros*. Também os pontos de desacordo entre os céticos e os dogmáticos, os naturalistas e os supranaturalistas, os teístas e os ateístas, etc. não se encontram por nada no âmbito da filosofia empírica, e sim no da filosofia pura – não se encontram nem no âmbito da filosofia aplicada, mas com certeza no de uma filosofia *aplicável*; e quem a respeito ia achar que [XII] a filosofia prática não tem nada a ganhar de uma composição definitiva dos seus objetos de controvérsia (que com certeza podem mais facilmente *xingar* do que *compreender*, mais facilmente deixar em suspenso do que decidir), do que deveria se acostumado em não conhecer nenhum fundamento de determinação das ações humanas, além das realidades que podemos tocar com a mão.

⁴² Esta formulação corresponde quase perfeitamente à que se encontra em Maimon, *Wörterbuch*, p. 22, contra Reinhold.

Por fim, ao mesmo modo da diferença que existe entre filosofia teórica e prática, a diferença incontestavelmente essencial entre a filosofia pura e a empírica (enquanto tal não ainda prática) não pode sequer equivaler a um vazio, ainda menos a um vazio intransponível. A transição dos princípios puros aos princípios empíricos, sejam eles teóricos ou práticos, a subsunção dos juízos de experiência sob os juízos da razão pura fica certamente entregue à força de avaliação (que preenche aquele vazio aparente). Esta última, porém, não é uma força cega, entregue a si mesma ou ao acaso. Ela tira as premissas de que precisa e a matéria que elabora substancialmente tanto das fontes da filosofia pura como das da filosofia empírica; não tem menos que ganhar de princípios puros, completamente determinados, que de corretas experiências; age [XIII] além, como *espírito filosófico*, na medida em que os primeiros estão à disposição dele, como *prudência*, na medida em que é sustentada por experiências, como *sabedoria*, na medida em que fica limitada e direta pela disposição moral.

Antes de a própria filosofia encontrar uma forma determinada e clara, antes de ela se tornar uma verdadeira ciência, seria realmente insensato esperar dela uma influência determinada e decisiva sobre a teologia positiva, sobre a jurisprudência, sobre a política, sobre a estética – etc., ou seja, em uma palavra, uma revolução benéfica em todas as demais ciências. Podemos recusar o fato de que a filosofia não tenha esta forma e o caráter de ciência, tão pouco, quanto pouco se pode afirmar que ela nunca poderá consegui-lo. Tanto no inteiro como nas suas partes, lhe faltam os princípios sobre os quais pelo menos os seus expertos e cultores melhores estejam de acordo. À logica, à metafísica, à moral, ao direito natural, até à *Crítica da razão pura* e a todas as ciências filosóficas empíricas, na medida em que pressupõem a filosofia pura, faltam fundamentos estáveis, reconhecidos e compreendidos universalmente como válidos; e teriam que faltar e irão faltar até faltar uma [XIV] filosofia elementar, ou seja, uma ciência dos

princípios comuns a todas as ciências filosóficas particulares, uma ciência em que esteja formulado de modo completamente determinado o que as restantes ciências *pressupõem* em sua fundação, uma ciência que, portanto, teria que ter antes das demais um fundamento estável, reconhecido e compreendido universalmente como válido. Independentemente do fato de que a descoberta e o reconhecimento deste fundamento se realizam em um espaço de tempo mais ou menos curto, de todo modo trata-se de uma *revolução* no sentido próprio da palavra, pois através deles teria que se tornar *primeiro* na exposição dos princípios encontrados o que é o *último* na descoberta dos princípios reciprocamente subordinados; o que há de *mais baixo* na ciência, o que há de *mais alto* na abstração, o que há de mais indispensável, mais certo e mais conhecido em filosofia, o que, até há pouco tempo, era o mais insignificante entre os filósofos, o mais controverso e o mais desconhecido (*misverstanden*). A *fundação* de um edifício tem, sem dúvida, que ser precedida por uma ideia do escopo e do caráter, determinado através deste escopo, pelo próprio edifício. Este último não pode, porém, ser construído, e também não pode ser habitado, antes do fundamento. O problema *principal* que a filosofia tem que resolver consiste na [XV] descoberta, na determinação dos fundamentos últimos e, enquanto tais, compreendidos universalmente como válidos, dos nossos deveres e direitos nesta vida e da nossa expectativa em uma vida futura. Sem um conhecimento dos direitos e dos deveres da humanidade *mais preciso* do que o possuído pela grande parte de todas as classes sociais (*Stände*), que é adquirido através do *sentimento moral* mediante um coração nobre e através de ações independentemente de toda especulação, poderia ser difícil, até para o filósofo de profissão, achar não impossível ou até apenas interessante o suficiente a solução daquele problema, para dedicar a ela o não desconsiderável gasto de tempo e fadiga que no momento ainda podemos evitar. Em geral, a filosofia dele, que não lhe pode ser *dada*, mas tem que ser *produzida* por ele mesmo, irá ter o mesmo caráter do escopo do seu filosofar. Para quem

não está em acordo consigo mesmo sobre o escopo último e supremo da humanidade, através da razão *prática* que determina a vontade e se anuncia através do sentimento moral, poderia se tornar extremamente difícil, ou até impossível, se acordar consigo mesmo, através da sua razão *teorética*, acerca da *forma do espírito humano, originária e comum a todos os homens*, que nos é dada apenas em vista daquele escopo e que só pode ser a verdadeira fonte dos princípios filosóficos. [XVI] Se o escopo último de um escritor de filosofia é a celebritez ligeira e ampla, ele apreenderá muito cedo, não lhe faltando os talentos que são precisos para isto, a arte de mudar os seus pensamentos, conforme os dominantes ou já aceitos, a arte de evitar parecer contrário às opiniões preferidas pelos escritores favoritos, ou a arte de fundar as suas objeções contra as mesmas segundo uma maneira de representar popular, deixando chegar ao público aquelas que, entre as suas novas convicções, uma parte considerável deste representar popular possa compreender sem dificuldade. Quem, ao invés, quer servir, não a si mesmo, e sim à ciência, terá que fazer exatamente o oposto. Entre os muitos e difíceis sacrifícios que ele tem que levar para ela, a sua reputação poderia certamente ser o mais difícil, mas também o menos negligenciável, pois a doutrina dele irá se tornar *loucura* para os naturalistas contemporâneos dele, *escândalo*, ao invés, para os supranaturalistas.

Como o escopo último da filosofia não é senão o de resolver em conceitos completamente determinados, comunicáveis e comuns a todo pensador, a única coisa de que a *humanidade precisa*, que o homem nobre desde sempre quis e que conhece através de um *sentimento* até agora incompreensível; [XVII] como este é o autêntico empreendimento da filosofia como ciência, através daquela tarefa, entendida como escopo, se torna indispensável uma outra, entendida como meio, consistente no alçar a própria filosofia à consistência, à utilidade e à dignidade de uma verdadeira ciência, e em se preocupar, antes de mais nada,

com a única coisa de que a filosofia precisa em qualidade de ciência.

Ora, esta única coisa é um *fundamento*. O breve escrito que apresento neste momento ao público não tem que ser nada além de uma contribuição à pesquisa que desejo suscitar sobre aquele fundamento esquecido do porquê de haver tantas doutrinas e do ódio para toda doutrina. Para quem já se encontra no pacífico gozo de um sistema acabado, e ainda mais para quem já apreendeu a se contentar através do hábito, e sem sistema algum, as minhas contribuições chegam tarde demais. Essas pessoas ou não irão lê-las, ou não as ponderarão, ou zombarão delas, ou as refutarão. Esta última coisa irei reconhecê-la como uma boa obra caso aconteça ou por meio dos meus [XVIII] princípios fundamentais, ou através de princípios fundamentais tais que não pode estar pressuposto como certo o que eu tenho que negar em consequência de princípios fundamentais irrefutados.

Para espectadores imparciais, aos quais a polêmica extremamente intricada entre *kantianos* e *antikantianos* acerca da *possibilidade* ou, o que é o mesmo, sobre o *fundamento* da *metafísica*, tem feito surgir a suspeita de que ambas as partes não tenham se entendido por causa da falta de princípios comuns, o presente tratado poderia ser não inoportuno, até porque, talvez, possa contribuir para uma virada diferente da polêmica. De fato, ele propõe chegar a um acordo acerca da *possibilidade* e do *fundamento* da *filosofia em geral*, antes de disputar acerca do *fundamento* da *metafísica*, ou seja – o que certamente para os filósofos deve significar a mesma coisa – antes de se esforçar para chegar a um acordo.

Jena, 17 de maio de 1791.

Reinhold

SOBRE O FUNDAMENTO DO SABER FILOSÓFICO

Toda filosofia que tivemos até o momento, inclusive a kantiana, se for considerada como uma *ciência*, tem em falta nada menos do que um *fundamento*. Esta minha convicção não é um mero opinar, mas um autêntico saber, verificado por muito tempo e de várias maneiras. O meu tratado poderia chegar nas mãos de algum leitor que considera o *opinar* como o caráter da verdadeira modéstia (ou convicção?) filosófica. Eu devo a este leitor essa confissão, para ele não desperdiçar seu tempo com um escrito em que não poderia encontrar nada que para ele seja verdadeiramente filosófico. *A minha filosofia [4] não sabe muito; ela, porém, não opina absolutamente nada.*

Eu sei, então, que todas as filosofias que tivemos até o momento não têm fundamento nenhum. Porém, sei também – mesmo depois de tudo o que tenho falado na discussão e confirmação delas no primeiro tomo das *Contribuições para a retificação dos mal-entendidos ocorridos até agora entre os filósofos*, o que falarei explicitamente na reflexão que estou prestes a começar – que a maior parte dos meus leitores encontrará esta afirmação errada, muitos a encontrão paradoxal, para alguns será antiquada e apenas poucos a entenderão.

Sei que a maior parte dos meus leitores deverá confundir o sentido desta afirmação, mesmo que todos eles estivessem completamente livres do rígido apego a modos de representar costumeiros, da aversão para o trabalho do pensar autônomo, da indiferença para com a verdade, da mania de originalidade, da inveja autoral e semelhantes; e isso pela razão dada justamente por aquela afirmação. Sei também que, se alguns

pensadores estivessem de acordo sobre o que deveríamos compreender como fundamento da filosofia, já teríamos um fundamento da filosofia [5].

Sei que a minha afirmação, uma vez que estejam confundidas as razões pelas quais é determinado o seu sentido verdadeiro, permite interpretações que deveriam tornar suspeitos a minha cabeça ou o meu coração. A ilustração da condição da filosofia que tivemos até o momento – que constitui o primeiro livro do meu *Ensaio acerca da nova teoria da faculdade representativa*⁴³ e que devo à amizade de alguns dos nossos melhores pensadores – me trouxe a amarga queixa de escritores mais e menos famosos. Atribuíram-na, por um lado, à falta de cognição de causa, coisa que com dificuldade pode-se perdoar a um aluno, e, por outro lado, à presunção, coisa difficilmente perdoável a um louco de manicômio – se é verdade que eu teria afirmado que “todos os filósofos até Kant têm começado tudo de forma errada”.

Na medida em que eu afirmo que “o próprio Kant tem tão pouco finalizada a doutrina da verdadeira filosofia ao ponto de não ter posto nem o fundamento dela”, envergonho os kantianos do mesmo modo como antigamente envergonhei os antikantianos com a alegação (que jamais vou retratar) “de achar a filosofia kantiana, no que diz respeito ao seu conteúdo essencial, a única verdadeira filosofia”. Daqui a pouco [6] ambas as partes irão aparecer diante do tribunal do são entendimento humano e apresentar a acusação, conforme “eu tinha declarado infundadas todas as demais filosofias, fora da minha”. O senso maligno que os meus acusadores colocam na imputação deles impor-se-ia por si mesmo em cada um, mesmo sem o sorriso compassivo deles ou sem as duras pregações deles em favor da penitência; o que eu reconheço como verdadeiro daquela imputação e que contém a minha justificação irá, ao invés, ser lido nestas páginas apenas pelos pouquíssimos que irão ter ouvido falar da minha acusação e

⁴³ Versuch, Erstes Buch. Abhandlung über das Bedürfniss einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens, p. 69-192.

ainda menos pessoas o entenderão. Mas por isso vou ter que ficar calado?

Ao abordar a demonstração da tese segundo a qual “ao verdadeiro saber filosófico faltou até o momento um fundamento” não posso começar com segurança nem pelo conceito de *filosofia*, nem pelo de *saber*, nem pelo de *fundamento*. Com base nesses conceitos, não posso nem colocar um traço (*Merkmal*) completamente determinado, pois até agora não existe nada disso. Depende apenas de um acaso que eu não posso governar, se nas demonstrações que seguirão o que tenho que admitir como certo (*ausgemacht*) realmente o será também para este ou aquele leitor, se muitas ou poucas pessoas, [7] ou até nenhuma, irão pressupor ou não pressupor junto comigo o que eu devo pressupor, sendo que eu não posso seguramente demonstrar nada sem pressupor algo; se até o que também me foi explicitamente concedido a respeito não irá ser tomado em um sentido completamente diferente do que eu tenho posto. Mas deveria ter medo disso tudo se um fundamento reconhecido do saber filosófico fosse existir?

Toda explicação do termo *filosofia* revela apenas os traços mais *próximos* pensados no conceito dela e cujo sentido depende, por sua vez, dos traços mais *próximos* que os compõem e pelos quais vale a mesma coisa segundo um processo ascendente. Se na árvore genealógica deste conceito, subindo para cima a uma distância até o momento imprevisível e até nas inúmeras ramificações, é acolhido, mesmo em apenas um membro particular, um traço essencial a mais ou a menos, o inteiro conceito, enquanto conceito do seu objeto, enquanto conceito da *filosofia*, é falso, não obstante a verdade dos seus traços restantes.⁴⁴ Duas cabeças pensantes podem, então, acordar-se acerca de uma afirmação que diz respeito à filosofia apenas pelo fato [8] de que, por acaso, as duas pensam de forma errada o mesmo traço ou,

⁴⁴ Cf. *Beiträge I*, p. 352-353.

porque, de modo também casual, têm em comum, diante dos olhos, um dos traços corretos. Mesmo que apenas o conceito completamente determinado e acabado mediante decomposição – um conceito que ainda não possuímos – seja seguro diante de todos os erros, o conceito ainda em parte indeterminado e não desenvolvido tem, também de forma casual, que conter algo mais ou menos verdadeiro, algo que caracteriza de forma correta a filosofia em traços específicos sem com isso indicar corretamente a essência dele. Que isto valha até para a antiquada definição ciceroniana: “a filosofia é a ciência das coisas divinas e humanas, a das causas através das quais estas coisas são mantidas juntas”,⁴⁵ não poderia certamente ser contestado por nenhum filósofo moderno. Locke, Leibniz e, mais que os dois juntos, Kant, levaram, sem dúvida, o conceito de filosofia mais próximo da verdade. Não obstante a abundância de determinações corretas através das quais cada um desses grandes pensadores tem pensado a filosofia, os conceitos que eles tinham da própria são, porém, essencialmente diferentes, e não podem ser conciliados, igualmente corretos e completamente verdadeiros [9].

Todo reformador tem enriquecido a filosofia de verdades novas através das quais até o conceito dela tem aumentado em determinação e precisão. Cada um desses tinha, portanto, mais ou menos que se afastar do que os seus predecessores e contemporâneos tinham pensado por filosofia; cada um devia, de modo explícito ou tácito, acusar de erro os conceitos deles, propostos até aquele momento, e sofrer em troca a imputação “de querer ser mais inteligente que os seus predecessores e contemporâneos”. Todo reformador eliminou erros, corrigiu mal-entendidos, extinguiu abusos mediante os quais a indeterminação do conceito da filosofia tinha sido mantida como de costume; cada um tem pelo menos em tal medida

⁴⁵ Cicero, *De officiis*, II, 2: „Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur scientia“ (ed. M. Winterbottom, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 69-70). Esta definição aparece também no artigo reinholdiano *Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. Eine akademische Vorlesung*, publicado em 1791 na revista de G. G. Fülleborn, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“, 1. Bd., 1791, p. 11.

reduzido essa indeterminação. Nenhum deles, porém, não apenas não eliminou, como já resulta pela ininterrupta e ainda viva, mais do que nunca, disputa entre os pensadores acerca da essência da filosofia, mas nem sequer tomou o caminho pelo qual um dia poderia ser limitado, como espero mostrar melhor adiante.

Todo progresso ulterior da razão filosófica pressupõe os precedentes e é possível apenas através deles. A filosofia completa nos seus princípios não precede o empreendimento da [10] razão filosófica, mas é o produto dela. A fundação da filosofia como ciência, a existência dela, até a possibilidade determinada do fundamento da verdadeira filosofia têm portanto que ser precedidas de uma época longa e complicada, durante a qual faltam à até o momento chamada filosofia os princípios fundamentais, os teoremas e os corolários compreendidos universalmente como válidos; em outras palavras, falta o verdadeiro caráter do que é científico; uma época que tem que demorar até que a razão filosófica tenha acabado com o lento empreendimento de decomposição dos conceitos originários fundados na natureza do espírito humano, efetuada através de meras tentativas, sob a vigilância do acaso; uma época que tem que durar até que a filosofia concorde consigo mesma acerca do fundamento último e supremo de todo o saber. Até aquele momento, o caminho da razão filosófica é um proceder sem *conhecimento da meta que ela poderia alcançar*, é, então, um avançar analítico, executado às cegas, uma tentativa de remontar do mais particular ao mais geral, de conhecimentos indeterminados às razões determinantes, de convicções às demonstrações delas. Até então, o filosofar consiste em um esforço geral de descobrir um último, firme, anel que segure tudo o que tem que ser concordado (*Auszumachende*) e [11] tudo o que é concordado (*Ausgemachte*); sem o reconhecimento da existência dele, toda convicção filosófica estaria sujeita a uma instabilidade incessante e é, não obstante todo dogmatismo de pensadores particulares, mesmo com referência ao espírito

humano em geral, apenas preparação, preparativo, ímpeto ao conhecimento de algo, mas não verdadeiro saber. Ou a filosofia como ciência é impossível, ou a descoberta de seu fundamento autêntico, compreendido universalmente como válido, constitui o *último*, não o *primeiro*, trabalho na época daquele progredir analítico que não pode de modo nenhum remontar ao infinito, sem que a filosofia como ciência seja impossível. Durante esta época e até aquela descoberta, a razão tem que declarar, com base em cada um dos seus progressos sucessivos, como insuficiente o que tem achado como suficiente com base nos precedentes imediatos; até então ela tem que formular, através de pensadores particulares, *diversas doutrinas* que para os seus criadores são ciências, mas para a própria filosofia verdadeira, ao contrário, são meras hipóteses em que materiais mais ou menos utilizáveis são recolhidos e esboçados para a ciência vindoura; até então, ela tem que observar, a título liminar, que a sua grande tarefa, a de *encontrar o critério da verdade* [12], seja levada à tona de pontos de vista diferentes e unilaterais, para que seja preparado o único ponto de vista que reunirá todos os diversos e resolverá o problema; até então haverá *filosofias*, mas nenhuma *filosofia*. Por todo esse tempo, não é possível nenhum conceito determinado, completamente verdadeiro da filosofia, pela razão muito simples de que o objeto de tal conceito não apenas não existe realmente, mas não está presente nem em um ideal determinado.

A questão das razões últimas e portanto unicamente suficientes do saber filosófico é, por um lado, tão estritamente aparentada com a da *origem das representações* e, por outro lado, tão diversa dela que não pode estranhar o fato de que ambas tenham sido ou confundidas ou separadas uma da outra – pois, respondendo à questão da origem das representações, filósofos famosos acreditaram ter já respondido à questão acerca do fundamento da filosofia, e outros filósofos, não menos famosos, têm considerado a primeira questão como completamente indiferente no que diz respeito à última e têm

até declarado a busca da origem das representações como algo [13] supérfluo e inútil na filosofia. Na medida em que todo saber depende do representar, e a ciência é possível apenas por meio de representações, até a razão genética das representações tem que ser o fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) do saber. *Leibniz*, *Locke*, *Hume* e *Kant* – os quatro maiores escritores modernos que têm feito dos fundamentos do saber humano, e em especial do filosófico, o objeto de pesquisas específicas – têm então começado pela questão da origem das representações, e as respostas deles a ela foram os autênticos fundamentos de determinação das convicções acerca da natureza, dos limites e dos fundamentos últimos do saber filosófico que eles tinham.

A razão filosófica teria que concordar consigo mesma acerca desta questão antes de poder pensar em uma filosofia verdadeiramente científica, em virtude da descoberta do seu *fundamento último*. Não teve êxito nem com as pesquisas de *Leibniz*, nem com as de *Locke*, nem com as de *Hume*; não obstante, foi preciso que essas pesquisas viessem antes se um dia a razão filosófica tinha que se acordar consigo mesma graças à pesquisa *kantiana*.

Leibniz declarou *inatas* [14] todas as representações (*no sistema da harmonia preestabelecida; fora deste sistema*, porém, apenas as que levam consigo a consciência da necessidade e da universalidade). *Locke* buscou a origem delas sem exceção na experiência. Ambos os filósofos estavam convencidos de que o caráter da ciência enquanto tal dependia da *imutabilidade* das representações, através das quais seriam pensados os objetos do saber, e de que essa imutabilidade dependia do que é imutável na razão genética das representações. Este elemento imutável foi, para *Leibniz*, o que é inato e, portanto, o que é independente de toda experiência e, justamente enquanto *inato*, não é representável de modo diferente e, quando representado, se anuncia por meio do caráter da necessidade e da universalidade. Para *Locke*, ao contrário, este elemento imutável foi o que é

ganhado originariamente pela experiência, composto por representações simples, ou seja, por representações tais que não poderiam ser decompostas por nenhuma ação da força do pensamento, pois não são compostas por meio dela, mas teriam nascido da percepção do que é dado através da sensação interna e externa; justamente porque não conteriam nada mais do que é determinado nelas através dos seus objetos, [15] elas seriam independentes de todas as combinações enganosas da fantasia e dos juízos errados que surgem pelas mesmas, e seriam inteiramente concordantes com os objetos, sendo portanto imutáveis. Essas representações simples foram para Locke o que para Leibniz foram os princípios *inatos* do saber humano, quer dizer, os pretendidos princípios últimos. Segundo Locke, o verdadeiro filosofar tinha que consistir na descoberta das representações simples e na dedução e retificação, a partir das mesmas, de todos os princípios fundamentais teóricos e práticos; conforme Leibniz, ao contrário, isso teria que consistir na descoberta das representações *inatas* a todos os homens (que se anunciariam através da *absoluta necessidade* e *universalidade*) e na dedução e retificação, a partir das mesmas, de todos os princípios fundamentais teóricos e práticos.

Ocorreu, logo, que os adeptos de Locke e Leibniz acreditassesem possuir realmente, nos sistemas dos mentores deles, o fundamento último de todo o saber filosófico, e que toda busca ulterior dele fosse absolutamente supérflua. Todo homem leva consigo, conforme o leibniziano no sistema das verdades de razão inatas e segundo o lockeano nas representações simples ganhadas pela experiência, não apenas o fundamento do saber filosófico, mas até o inteiro conteúdo da filosofia. [16] Só que afirmar que o fundamento da filosofia está no que é *inato* ou no que é adquirido através da experiência não significa muito mais do que afirmar que em um bloco de mármore esteja contida a forma das estátuas que ele torna possível, já no que diz respeito à sua possibilidade. Extrair de um bloco a estátua real é tão difícil como o foi a tentativa de Locke e de Leibniz de deduzir o fundamento

do saber humano das representações simples e das inatas e pressupõe de modo necessário também um artista, no mesmo sentido em que ela foi possível apenas a pensadores como o foram aqueles homens. Do mesmo modo que de um único bloco de mármore são possíveis diversas estátuas, do que é *inato* em nós e do que é adquirido através da experiência podem ser fabricados diversos fundamentos do saber humano, podem ser extraídos diversos sistemas, podem ser excogitadas diversas filosofias, enquanto não seja descoberto um critério compreendido universalmente como válido, através do qual se possa distinguir o que é *inato* do que não é *inato*, o que é adquirido pela experiência do que não é adquirido pela experiência. Acerca deste critério que, além disso, constituiria o autêntico fundamento do saber filosófico, [17] não concordam entre si nem os leibnizianos, nem os lockeanos, sendo que nem Leibniz, nem Locke o tinham indicado (pelo menos não tinham indicado nenhum confiável). Sem dúvida a maior parte destes não toca na questão deste critério e a pressupõe como certa, pois isso é o que sempre acontece quando se concorda a respeito. O empreendimento dos adeptos de cada sistema formulado até agora consistiu sempre mais em tirar as consequências do que o mentor deles tinha demonstrado, e não em buscar os fundamentos últimos das suas demonstrações. Agora, o fato de que não tenha nem uma *filosofia elementar* lockiana, nem uma *filosofia elementar* leibniziana, ou seja, nem um sistema das representações originariamente *simples*, obtidas pela *experiência*, nem um sistema das representações originariamente necessárias e universais, portanto *inatas* – um sistema sobre o qual concordem os que, com Locke, remetem à *experiência* e os que, com Leibniz, invocam aquilo que é *inato* – demonstra de modo suficiente que a harmonia deles acerca do fundamento do saber filosófico, mesmo quando efetivada, é mais verbal do que conceitual.

Não é preciso contrapor os dois partidos; basta compará-los nos seus adeptos e especialmente naqueles que pensam mais e não se repetem como papagaios, palavra por palavra,

[18] para se convencer de que eles concordam sobre tudo, menos sobre o fundamento da ciência deles.

Locke levou a *simplicidade* das representações como um sinal para reconhecer a origem delas pela experiência e o caráter delas como fundamento último do saber humano. Ele, contudo, estava claramente convencido desta *simplicidade*, mais pelo fato de ter conseguido usá-la como fundamento explicativo e pensar através dela em *algo último* (cuja busca é inevitável para um pensador) do que tendo-a, ao contrário, deduzido a partir de razões superiores: e em realidade, segundo ela foi formulada no seu livro, tem evidentemente mais o caráter de uma *hipótese* do que o de uma compreensão científica. De fato, esta simplicidade deveria consistir em quê? No fato de que certas representações não podem ser decompostas? Que nelas não é percebido um diverso? Mas como posso saber que numa representação, na qual agora não consigo distinguir nada, em outro momento não irei distinguir algo? Como posso saber que uma outra pessoa, justamente na representação em que eu não sou capaz de descobrir nada diferente, não pode encontrar diferenças relevantes? Será porque o traço do objeto representado através dela é uma qualidade *originária* (*qualitas primaria*), um [19] traço que não surge mediante a composição de outros? Mas como conheço este traço, senão através da representação? Eu tenho que deduzir a simplicidade da representação a partir da simplicidade do traço, e esta a partir daquela, a não ser que me seja dado um outro traço da simplicidade, diferente da impossibilidade percebida da decomposição ulterior; este traço não pode consistir na sensação, em uma consciência individual, mas teria que consistir em um traço pensado e, portanto, constituinte do *predicado* de uma *proposição universal*, e o princípio fundamental obtido desta maneira deveria ou estar já compreendido universalmente como válido ou ser reconduzível a um princípio compreendido universalmente como válido.

No *Novo ensaio sobre o entendimento humano*,⁴⁶ por ele contraposto ao *lockeano*, e que contém esclarecimentos mais detalhados a respeito da clarificação da questão do fundamento do saber filosófico, por ter sido escrito *após* a obra de Locke e porque normalmente perde menos de vista o caráter da convicção *filosófica*, Leibniz mostrou que as [20] representações, por Locke indicadas como simples, são tudo menos simples; que muitas das que Locke deduz pela experiência externa encontram-se apenas na interna; e que as representações de forças e ações da alma, e em geral todas as representações do entendimento, não podem surgir pelos sentidos e através da percepção. Até onde eu sei, até o momento, Leibniz nunca foi refutado por nenhum adepto de Locke, e os nossos empiristas modernos⁴⁷ que descreditam a questão das representações inatas como uma sutileza inútil, assumindo a origem das representações da experiência como algo autoevidente, ou não leram aquela obra-prima ou não a entenderam. Eles deixam em suspenso a questão do fundamento do saber filosófico e apelam aos principiantes da filosofia, de cujas capacidades e necessidades tinham que dar conta, nos escritos deles! Como se para um principiante não houvesse necessidade mais urgente que a de conhecer o fundamento da ciência que ele quer estudar; e como se, para quem não tem capacidade de compreender este fundamento, não houvesse em geral mais prejuízo do que proveito, para si e para outros, através do estudo da filosofia! [21].

A necessidade e a universalidade que na obra leibniziana desempenham um papel tão importante que podem ser enunciadas como o caráter do que é científico, e utilizadas como a prova principal das representações inatas, na medida em que é impossível que elas possam ser fundadas através da

⁴⁶ Reinholt está se referindo, na verdade, aos *Novos ensaios acerca do entendimento humano*.

⁴⁷ Reinholt refere-se aos expoentes da filosofia escolástica alemã, conhecidos também como ecléticos, que entendiam superar o sistema leibniziano-wolffiano remontando à filosofia inglesa, em especial a de Locke. Entre eles, podemos lembrar Christoph Meiners e Johann Georg Heinrich Feder.

experiência, na obra lockeana são desconsideradas de uma forma tal, compreensível apenas na perspectiva unilateral, que escondeu para Locke, normalmente tão perspicaz, estes objetos importantes que, no lado oposto, apareceram, antes que outros, aos olhos de Leibniz. Ambos estes conceitos, tão extremamente importantes para a filosofia, ficaram completamente não desenvolvidos em um livro que tem decomposto ou discutido com tamanha precisão muitos outros menos importantes; a menção que, além, se faz desses dois conceitos é tal que se dá conta de modo muito evidente do prejuízo que há contra a importância deles. A respeito da *universalidade*, Locke afirma que “ela faz parte propriamente apenas dos traços ideais”.⁴⁸ Claro, foi preciso ele afirmar isso, pois as representações simples, que ele considerava como os *fundamentos últimos* de toda verdade, podiam ser deduzidas de objetos *individuais*, através da percepção; portanto, não podiam conter nada, senão traços *individuais*. Deste modo, [22] a *individualidade* foi indicada como o caráter de toda verdade: a pior coisa que poderia acontecer à filosofia como ciência.

Apenas poucos escritores filosóficos modernos encontraram maior crédito; talvez ninguém tenha encontrado tantos leitores como Locke com o seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Diante de mim está a décima oitava edição inglesa (de 1789) desta obra. Com ela, a filosofia assumiu na Inglaterra, pela primeira vez, a forma de *história*, que, desde então, nunca foi abandonada neste Reino. O que a psicologia empírica – que é propriamente histórica, na medida em que fixa os resultados da experiência *interna* – ganhou através daquela viragem nas pesquisas filosóficas foi perdido pela verdadeira *filosofia*, da qual, até hoje, ter-se-ia buscado em vão em todos os modernos escritos ingleses qualquer conceito determinado. Desistiu-se, por exemplo, da preocupação de alçar a filosofia à ciência verdadeira, pois isso foi considerado inútil, mas também porque se acreditou poder demonstrar que todo sistema teria

⁴⁸ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, vol. 2, B. III, Ch. III, § 11, p. 172.

que ser falso e danoso. Essa convicção (que certamente é também a minha, se referida a um sistema que não está [23] firme em um princípio fundamental, *último, compreendido universalmente como válido*) foi recebida com aprovação geral em toda a França, onde a filosofia caiu nas mãos de *espíritos belos*;⁴⁹ por obra destes, ela perdeu em profundidade o que ganhou em extensão. Enquanto a filosofia do nosso Leibniz (nem por ele mesmo, nem, ainda menos, através do seu grande comentador Wolff) não foi capaz de subtrair a menor coisa à filosofia popular reinante na Inglaterra e na França, foi, pelo contrário, em grande parte desalojada (*verdrängt*) do seu próprio país natal por obra do *empirismo*, depois de um curto período em que os nossos pensadores tinham aperfeiçoado o sistema leibniziano-wolffiano e a grande parte dos nossos filósofos de profissão o tinha repetido maquinalmente. Os nossos espíritos belos reiteraram as declamações e os xingamentos dos ingleses e dos franceses contra os sistemas. Até os nossos professores começaram a se envergonhar do método silogístico e nos manuais deles começaram até a injuriar as cadeias do sistema com um zelo tanto maior quanto melhor conheciam por experiência as comodidades da exposição rapsódica; uma exposição que permitiu emendar as obras deles com os *caprichos* de todos os escritores preferidos e [24] deixar de lado toda questão que podia custar alguma dor de cabeça. A essa *filosofia popular*, dominante nas nossas academias com o nome de *filosofia eclética*, se juntou a filosofia de algumas cabeças originais que não tinham em comum nada senão o princípio fundamental conforme a *individualidade seria a verdade e a universalidade a sua mera sombra*. Eles trocaram o *espírito filosófico* com o gênio estético, filosofaram através da imaginação produtiva deles,

⁴⁹ Reinholt não se refere aqui a nenhum filósofo específico, mas a uma virada filosófico-popular presente na França da época, caracterizada por sobrepor o *esprit* ao rigor filosófico. No segundo tomo das *Cartas sobre a filosofia kantiana* (p. 450 sg.), o filósofo irá caracterizar como “filósofos dotados de *espírito belo*” aqueles que “não põem o gosto como um *instrumento*, mas sim como escopo da cultura, a beleza como critério da verdade e a filosofia como nada mais que um tema de uma bela composição”.

levantaram o sentimento, rebaixaram a força do pensamento e revenderam a originalidade como o traço da autêntica verdade filosófica. O vício em *peculiaridades* que eles tinham afetou inclusive alguma cabeça verdadeiramente filosófica, que chegou a pensar resolutamente até que para um pensador sejam apropriados apenas *princípios fundamentais peculiares* e que ele tenha ou que refutar os outros ou deixá-los em suspenso. Uma doença do espírito que ainda por muito tempo tornará difícil a fundação de uma ciência autêntica, impossível sem *princípios fundamentais comuns* (*gemeinschaftliche Grundsätze*) entre os pensadores!

Não desconheço de modo nenhum o mérito desta época da filosofia alemã que observa, coleciona, conta e, às vezes, até devaneia. Ela tem favorecido a psicologia empírica [25], colocado em circulação os pensamentos de numerosos filósofos antigos que, sob a soberania absoluta de um só, teriam ficado desconhecidos, têm preservado a razão filosófica do êxtase, sem a qual é impossível que ela possa aprovar por muito tempo um sistema de princípios que não seja o único possível e verdadeiro, que não seja a expressão mais simples e mais precisa da forma do próprio espírito humano. Porém, estou igualmente convencido de que esta época não poderia demorar mais sem causar a recaída em uma condição que teria renovado os tempos do *sincretismo neoplatônico*, que se propalava entre nós por meio de sintomas inequívocos. Os nossos filósofos populares compreendem Locke e Leibniz, que têm na boca a toda hora, mais ou menos da mesma forma como os neoplatônicos tinham compreendidos Platão e Aristóteles. Quantas vezes tenho lido com nojo e indignação a afirmação segundo a Wolff não teria entendido Leibniz e teria tão grosseiramente pecado diante da filosofia dele ao ponto de ter-lhe dado a forma de um sistema; Leibniz não tinha sistema nenhum e detestava todo sistema, justamente como os fundadores da nossa filosofia popular [26].

A forma sistemática é inseparável da filosofia leibniziana ao ponto de esta não poder sequer ser pensada sem aquela, e os nossos empiristas mostraram com um exemplo muito claro o quanto eles estão apegados à *forma externa*, que declaram, contudo, indiferente toda vez que, ao afirmar que Leibniz não tinha apresentado expressamente e de modo detalhado a sua filosofia em uma forma científica, concluem que ele não tinha sistema nenhum. Justamente por ter distinguido precisamente o saber filosófico do histórico, e por ter buscado o fundamento do primeiro (no qual *por isso* ele incluiu até o saber matemático) nas representações inatas e o do segundo na experiência, por ter feito consistir o caráter do primeiro na necessidade e na universalidade – compreensíveis apenas a partir do que é determinado *a priori*, ou seja, para ele, do que é inato –, e o do outro na contingência e na individualidade; *justamente por isso*, digo, ele pôde pensar a filosofia apenas como o conjunto dos juízos necessários e universais que, formulados discursivamente, constituem princípios fundamentais, teoremas e corolários necessários e universais, ou seja, um *sistema*. Muito mais filósofo que Locke – que, pelas suas representações *simples*, em que buscou o fundamento último do saber humano [27] e através das quais trocou o fundamento do saber histórico e filosófico, não indicou nenhum critério geral –, Leibniz buscou e achou no princípio de contradição um fundamento científico último para as suas representações *inatas* e para o caráter de *necessidade* e *universalidade* que as anuncia, um primeiro princípio fundamental para todos os princípios rigorosamente científicos.⁵⁰ Ele distinguiu, além disso, o *fundamento do saber em geral* do *fundamento da ciéncia*, que em seguida foram confundidos novamente pela filosofia popular. Segundo o seu modo de representar, o fundamento do saber fica, no caso das verdades *históricas*, na experiência, e no caso das verdades *filosóficas* nas representações inatas; o fundamento da *ciéncia filosófica*, no entanto, está em *princípios fundamentais*. Ele

⁵⁰ Cf. *Monadologia* § 31.

viu que entre os princípios fundamentais (*Grundsätze*) tem de haver um *primeiro*, através do qual todos os demais têm que receber, enquanto *princípios* (*als Sätze*), a necessidade e a universalidade, mesmo que os predicados que lhes pertencem sejam já por si necessários e universais, na medida em que são representados por meio de representações inatas. Ele entendeu que este primeiro princípio não tem que ser determinado por nenhum outro e, por conseguinte, tem que ser determinado por si mesmo, que não tem que depender de nenhum outro e, por conseguinte, tem que ser autoevidente e independente de todo modo de representar *individual*; [28] com efeito, tem que ser compreendido universalmente como válido. Assim, Leibniz acreditou ter encontrado todas estas qualidades no *princípio de contradição*. Estas características lhe pertencem realmente, na medida em que através deste princípio não é expressa nada mais que a lei suprema de todo pensar, à qual tem, portanto, que ser submetido todo o pensável enquanto tal; tudo isso torna bastante comprehensível o importante papel que este princípio fundamental desempenhou na filosofia alemã, depois de Wolff tê-lo posto no ápice do sistema que ele expressivamente apresentou.⁵¹ Os pensadores desejaram a sorte de ter encontrado um fundamento sólido, irremovível em um princípio que já Aristóteles tinha reconhecido como o princípio de todos os princípios fundamentais,⁵² através do seu reconhecimento universal, por fim, se desejaram que o acordo entre os pensadores acerca dos princípios, considerado por tanto tempo impossível, devesse e precisasse seguir de modo inevitável. No entanto, o fato de que este acordo não tenha sido seguido realmente em virtude do princípio de contradição, de que até este princípio tenha sido matéria de novos desacordos, de que se concluíram afinal com uma quase universal indiferença no que diz respeito a ele, pode ser colocado em geral na conta da *impossibilidade* de um primeiro princípio fundamental, compreendido universalmente como

⁵¹ Cf. Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, § 10.

⁵² Cf. por ex., ARISTÓTELES, *Metafísica*, X, 7, 1057 a.

válido, apenas por aqueles [29] que ou não têm lido ou não têm compreendido o que há pouco tempo foi falado a respeito da expressão e do sentido daquele princípio, assim como acerca da sua incapacidade de se tornar princípio da filosofia elementar. Eu tenho, aqui, não apenas de repetir, mas também de buscar expor de modo ainda mais determinado e, na medida do possível, com uma precisão ainda mais exaustiva, o que tenho falado acerca deste princípio na página 124 das minhas *Contribuições à retificação dos mal-entendidos surgidos até agora entre os filósofos*, vol. I.

Em primeiro lugar, na fórmula utilizada pelos leibnizianos há uma ambiguidade da maior relevância. No princípio “é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo”, ser e não ser podem significar existir ou ser pensado; ou as duas coisas ao mesmo tempo. Como mera cópula de um juízo, o é não significa nada mais do que o ser lógico, o ser pensado, e por conseguinte algo completamente diferente de quando tem que equivaler a existe e significar um ser real (*ein reelles*), de modo nenhum dependente do simples pensar. Todo ser real pressupõe o lógico; entretanto, todo ser lógico não pressupõe o real. O que tem que existir para nós tem que poder ser pensado, mas o que se deixa pensar, não por isso existe fora de nós.

[30] Com efeito, a impossibilidade do pensar e a do existir nunca podem ser consideradas equivalentes, e o princípio que pode significar as duas coisas ao mesmo tempo e que é usado para significar as duas coisas ao mesmo tempo é, portanto, errado e equívoco.

Na mesma formulação, o mesmo erro ocorre no que diz respeito à expressão *impossível*, que tampouco pode designar as duas coisas, não ser pensado e não poder existir, a impossibilidade lógica e a impossibilidade real.

O círculo em torno do qual girava o filosofar existente até agora pôde ficar escondido aos filósofos apenas na medida em que estes dois significados foram tomados por idênticos no

princípio de contradição, pois se deduzia o poder ser pensado pelo poder existir, e este por aquele, enquanto se deduzia a ausência de contradição no pensar da ausência de contradição na coisa em si, e esta por aquela. E é também apenas por meio dessa confusão de significados diversos e mediante este círculo que, como primeiro princípio fundamental da *metafísica*, pôde ser usado um princípio que, corretamente expresso e bem entendido, é o *primeiro princípio fundamental da lógica*; apenas através deste abuso tal princípio pôde confundir a inteira filosofia e [31] dar, em especial à leibniziana, um fundamento com base no qual se pode compreender o seu inteiro destino.

Até em sua formulação melhor, enunciada por Kant – “a nenhuma coisa pertencem traços contraditórios”⁵³ –, este princípio é ainda exposto, pela equivocidade do termo coisa, ao mesmo abuso, e apenas através desta equivocidade pode-se explicar como a sua total inutilidade, que foi indicada de modo tão magistral na *Crítica da razão pura*, não tenha sido compreendida por tantos agudos revisores desta obra. Coisa significa, sim, em geral, o que é pensável, ou seja, o que não é um pensamento, a que, contudo, um pensamento é referível. Este significado universal, porém, comprehende sob si mesmo mais dois significados bem diferentes: pode significar a coisa lógica, ou seja, o que é pensável na medida em que é pensável, a coisa na medida em que um pensamento possível ou real é referido a ela, e que portanto depende do pensar; porém, coisa pode significar também a coisa em si, ou seja, o que é pensável na medida em que é impensável, a coisa na medida em que não se refere a ela o pensamento possível ou real, e que independe do pensar. Nós tomamos consciência da primeira [32] pelo fato de que lhe referimos o pensamento; da segunda pelo fato de que a distinguimos do pensamento. O pensamento é um traço positivo da primeira e um traço negativo da segunda; esta pode ser pensada como coisa em si apenas na medida em que nós sepáramos dela o traço do

⁵³ *Crítica da razão pura*.

pensamento, na medida em que ela é pensada como o que não é pensado, como algo independente do ser pensado, como isto que não tem em si a marca do pensar, que portanto pode ser representado apenas na medida em que se tem um conceito da representação que o nega. O princípio de contradição, que pode valer para a coisa apenas *na medida em que ela é pensável*, fica então confundido e abusado quando empregado para as coisas em si que, enquanto tais, não podem estar sob nenhuma lei do pensamento. Contudo, ele pode ser posto na base da *metafísica* apenas na medida em que é deixado valer para as coisas, não no significado lógico delas, e sim no metafísico, que teve até agora para as coisas não na medida em que elas têm em si a forma lógica (forma do pensar), mas na medida em que são tomadas como coisas em si; na medida em que se deduz a pensabilidade não simplesmente da forma do pensar fundada no sujeito representante, mas, sim, das coisas em si. Declara-se, sim, a coisa [33] como pensável, pelo fato de que os seus traços se deixam juntar nos nossos pensamentos e através dos mesmos; porém, se demonstra este deixar-se juntar através do pensamento novamente a partir de uma compatibilidade dos traços na *coisa em si* confundida e trocada com o que é pensável.

O princípio de contradição pode fundar, no seu sentido autêntico, as verdades meramente lógicas como tais, e por conseguinte as verdades reais apenas na medida em que são lógicas, quer dizer, apenas na medida em que dependem do simples pensar. Ao *cavalo-alado* pertencem necessariamente o traço *asas*; do mesmo modo, ao *urso branco* pertence necessariamente o traço *branco*; e a o que nasce o traço do efeito, apenas a partir da mesma premissa que o predicado, afirmado no juízo como ligado ao sujeito, seja ligado ao conceito do sujeito já antes do juízo; apenas por isso pode valer para o juízo a lei conforme a qual o que nele é ligado, justamente por isso, não pode não ser ligado. Uma vez que o traço *asas* esteja ligado ao conceito de um *cavalo*, o de *branco* [34] ao conceito de *urso*, o de *efeito* ao conceito de

algo que nasce, e somente pelo fato de que eles estão ligados a esses conceitos, e então somente por causa do mero pensar, aos juízos que expressam esta ligação pertencem, através do princípio de contradição, necessidade e verdade; justamente por isso, contudo, pertencem a eles também apenas a necessidade e a verdade lógica. Desta maneira, porém, estes juízos não recebem ainda nenhuma necessidade e verdade reais, as quais podem ser apenas pressupostas no caso das lógicas; as primeiras faltam ao *cavalo-alado*, no caso do *urso branco*, residem na *experiência*, e no do *efeito*, como traço necessário de tudo o que *nasce*, residem na *possibilidade da experiência* determinada *a priori* no espírito humano.

Esta é razão da *esterilidade* de que já Crusius acusa o princípio de contradição e que esse filósofo tão desconhecido demonstrou, sem ter sido compreendido, através das observações a seguir: “Repugnantiae principium ne quidem aliter gignere potest conclusiones reales, nisi quando applicatur ad eiusmodi notiones, quas reale quid depingere, et consequenter ab ipsa natura ita effectas et determinatas esse iam constat” (Epistola ad L. B. ab Hardenberg citada in *Polzii Fasciculo Commentationum metaphysicarum*, [35] qui continet Historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de *primis Principiis*, Jena, Kröker, 1757).⁵⁴

Na *Lógica* dele, citada neste mesmo lugar, ele afirma a respeito que “a partir do princípio de contradição não se pode, porém, conhecer se uma coisa que nasce tenha uma causa, ou se uma coisa, de que se pode pensar o não ser tenha que ter nascido uma vez”⁵⁵ – p. 472: “Disso se

⁵⁴ A. Crusius, *Epistola ad Jo. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determinatis*, ex Officina Langenhemiana, Leipzig 1752, p. 27. Reinhold cita apud: Ch. F. Polz (Polzius), *Fasciculus commentationum metaphysicarum, qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis Principiis*, Cröker, Jenae 1757. O ensaio de Crusius publicado em Ch. A. Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. IV/1, hg. von S. Carboncini und R. Finster, Olms, Hildesheim 1987, p. 353.

⁵⁵ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Gleditsch, Leipzig 1747, § 260, p. 471 (in: Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, hg. von G. Tonelli, Bd. 3, Olms, Hildesheim 1965).

segue que o princípio da razão suficiente e, com efeito, a realidade presente nos conceitos de causa e efeito do nosso entendimento, tenham originariamente *um fundamento diferente do princípio de contradição*".⁵⁶ "Somos mais acostumados a concluir de conceitos já pressupostos do que a buscar os fundamentos da *realidade* na instituição dos conceitos; neste caminho, porém, ou não se chega longe o suficiente, ou ousamos até querer dar aos conceitos também a *realidade*, trocando, portanto, meras consequências hipotéticas, que se tiram a partir de conceitos assumidos, por orações reais".⁵⁷ A meu ver, nenhum outro antes de Kant tem julgado o princípio de contradição com um olhar mais penetrante e correto. *Crusius* viu aqui de modo determinado o que *David Hume* apenas pressentiu.

A impossibilidade do contrário, que no princípio de contradição [36] foi indicada como o critério da necessidade de uma oração ou da conexão de um predicado com um sujeito, depende, no que diz respeito ao uso deste critério, sempre de uma condição que não é dada pelo próprio princípio fundamental, ou seja, pelo fato de que o primeiro contrário, que, conforme o princípio de contradição, exclui o segundo, seja também realmente presente (e por uma razão completamente suficiente) no conceito do sujeito. Se um predicado tiver que contradizer um sujeito, é necessário que o contrário do predicado seja já contido no sujeito; *isto* é o que no princípio de contradição tem que ser sempre apenas pressuposto e que torna todo seu uso apenas *hipotético*, apenas condicionado. Que o *círculo* seja contradito pelo predicado *não redondo* não é uma consequência do princípio de contradição, e sim da circunstância de que o predicado *redondo* já está presente no conceito de *círculo*, premissa a partir da qual o princípio de contradição é aplicável apenas ao

⁵⁶ A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, § 260, p. 472.

⁵⁷ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, § 260, p. 474.

juízo o círculo é redondo. A cada vez, então, que o predicado, em que o contrário não pode pertencer ao sujeito conforme o princípio de contradição, é acolhido sem uma razão válida no conceito de sujeito, algo [37] arbitrário, infundado, mas também insensato, pode ser demonstrado através daquele princípio fundamental. Assim, também todos os fundadores dos sistemas filosóficos contrapostos recorreram, de forma mais ou menos explícita, ao princípio de contradição. Mas não tem nada mais fácil do que indicar um absurdo no contrário de uma afirmação depois de ter posto o outro contrário no sujeito da afirmação. O princípio “tudo o que nasce tem que ter uma causa, ou seja, o que significa o mesmo, tem que ser um efeito” foi demonstrado por muitos a partir do princípio de contradição. Todas as demonstrações fornecidas até agora tem, contudo, sempre pressuposto nada menos do que teria que ser demonstrado mediante elas, quer dizer, “que o conceito do que nasce pode ser pensado somente por meio do traço do efeito”. Isso não pode ser nunca inferido a parir do princípio de contradição, em que não se encontra nada do conceito do *nascer*, nem algo do conceito do *efeito*; ele pressupõe, ao invés disso, que no conceito do *nascer* esteja já contido o conceito do *efeito*, ou que fora do mesmo esteja presente uma razão para ligar o traço do *efeito* com o do *nascer*. No primeiro [38] caso, Kant chama de *analítico* o juízo que expressa a conexão do predicado contido no sujeito já antes do juízo; no segundo, Kant chama de *sintético* o juízo que expressa a conexão de um predicado que não é contido no sujeito, mas que fica ligado com ele em virtude de uma razão presente fora do conceito, limitando, portanto, o princípio de contradição à demonstração dos juízos *analíticos*, pois ele demonstra apenas quando o predicado já é pensado no sujeito e prova rigorosamente apenas que o predicado é pensado rigorosamente no sujeito.⁵⁸

Uma das maiores controvérsias filosóficas foi até agora “se o conceito do *efeito* se encontra já no conceito do *nascer*”.

⁵⁸ KrV, B 10-11.

Ao responder negativamente a essa questão, os defensores de sistemas, até muito diferentes entre si, concordaram. Por exemplo, *Espinosa*, *Crusius*, *Hume* e *Kant* negaram que no conceito que eles tinham de nascer tenha o de efeito; outros, por exemplo os *leibnizianos*, alegam, pelo contrário, não ter nenhum outro conceito senão o de nascer.⁵⁹ Esta controvérsia destaca, contudo, uma coisa: que o princípio de contradição não pode providenciar o correto conceito de nascer, mas tem que pressupô-lo, pois todas as demonstrações pelas [39] quais os partidos conflitantes mostram a necessidade ao menos de pensar o *nascer* como *efeito* são conduzidas a partir dos conceitos de *nascer* que eles já têm. O leibniziano encontra no seu conceito de *nascer* o conceito de *efeito* e demonstra, portanto, tanto o princípio de razão (um princípio em si meramente lógico) quanto o princípio de produção, um princípio metafísico, que ele uma vez troca com o outro e outra vez o distingue dele, em ambos os casos sempre a partir do princípio de contradição. *Hume* não encontra o conceito de *efeito* no seu conceito de *nascer* e demonstra a partir deste ponto que o princípio “tudo o que nasce tem uma causa” não é demonstrável, mesmo ao pressupor, de acordo com o leibniziano, que a demonstrabilidade daquele princípio depende do fato do conceito de *nascer* conter já o de *efeito*. *Crusius* e *Kant*, ao contrário, se bem não encontraram de modo nenhum o conceito de *efeito* como contido no de *nascer*, não concluíram nada além de que o princípio de produção, tendo que ser demonstrado, não tem que sê-lo através do princípio de contradição, a partir do mero conceito de *nascer*, mas a partir de outro lugar. Na medida em que o princípio de contradição pressupõe em toda a sua aplicação que o predicado que, com base nele, tem que pertencer a um sujeito [40] já esteja pensado no conceito do sujeito, pressupõe,

⁵⁹ Cf. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars I, Propositio XXIV, p. 67; Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, § 290, p. 521; D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., vol. 1, 3, secç. 2-3, pp. 375-384; I. Kant, *KrV*, B 232-256; Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, cit., § 90.

portanto, a correção deste já-estar-pensado, mas não a justifica (*begründet*). Eu tenho que ter pensado um *cavalo-alado*, já com as asas, o *urso* já como branco, o *nascer* já como efeito, caso estes sujeitos tenham que ser contraditos pelo contrário daqueles predicatedos dados, e pela não pensabilidade disto que contradiz tenha que seguir a necessidade daqueles predicatedos. No entanto, pelo simples pensar concreto, os sujeitos mencionados através dos predicatedos mencionados, não é possível ainda concluir o *correto pensar* os mesmos. Além dos meus conceitos arbitrários ou dos de outros, não tenho nenhuma razão de pensar um cavalo real com as asas; portanto, não posso demonstrar a *realidade* do cavalo a partir do princípio de contradição. Além do simples conceito, tenho razões para pensar um urso como branco que me são dadas na experiência real. Posso, portanto, demonstrar a *realidade* do urso branco, certamente não a partir do princípio de contradição, mas a partir da experiência. Pode ser que eu pense de verdade o *nascer* como efeito; porém, se eu não tiver nenhuma outra razão além da realidade deste meu conceito; se além dos meus simples conceitos não tiver nenhuma razão para que eu possa justificar o meu conceito, [41] o princípio de contradição não me ajudará em nada a provar a *realidade* do meu conceito, pois ele a pressupõe, no momento que posso aplicá-lo apenas na medida em que penso realmente o conceito do *efeito* no do *nascer*. Se não puder indicar a razão em função de que penso o *nascer* como efeito, não teria como saber se o meu princípio “todo *nascer* tem um *efeito*”, entre outros muitos próximos do princípio de contradição, tenha mais realidade do que o princípio “todo *cavalo-alado* tem asas”. A razão pela qual penso o *círculo* como redondo, a razão pela qual, em outras palavras, conceituo a *redondeza* e o *círculo* na representação de um mesmo objeto está na representação imediata, ou seja, na *intuição* do círculo; e sendo que esta intuição não é separável do conceito de círculo, cada um encontra *nela* a razão pela qual eu penso o círculo como redondo e o meu juízo é compreendido universalmente

como válido. Porém, a razão pela qual penso que em geral *o nascer como efeito* não esteja em nenhuma intuição, que seria inseparável do conceito de nascer, na qual cada um encontraria a justificação do meu conceito e que alçaria o meu conceito a conceito *compreendido universalmente como válido*; de fato, muitos entre os pensadores mais importantes não encontram nada que pertencia ao conceito de efeito naquele que eles tinham de *nascer*. [42] Ao querer justificar o meu conceito através do princípio de contradição, teria, então, que me ater apenas ao meu *pensar concretamente* este conceito e, baseado no fato de que eu o penso como ligado ao traço do efeito, teria que concluir que ele precisa ser pensado deste modo. Tenho, contudo, que conceder também a qualquer outro o direito de afirmar a mesma coisa a respeito do conceito, contraposto ao meu, que ele tem, ou seja, que ao conceito de *nascer*, *pensado concretamente* sem o traço do efeito, possa ser recusado justamente *por isso* este traço, sem esbarrar contra o princípio de contradição.

O princípio de contradição pressupõe um fundamento diferente da sua aplicabilidade correta e, por isso, não é de modo nenhum o princípio fundamental (*Fundamentalsatz*) da filosofia. O fundamento que ele pressupõe não concerne a nada menos que a *realidade* das proposições, que são demonstráveis por meio dele apenas quando não faltam desta realidade. Elas não podem nunca ter essa realidade quando contradizem aquele princípio; no entanto, não a recebem apenas com base no fato de que não o contradizem. Um *urso branco* não poderia existir se o sujeito *urso* fosse contradizer o predicado *branco*; ele, porém, não existiria apenas porque este predicado não contradiz o sujeito. O *nascer* não poderia [43] ser pensado como efeito se o segundo conceito estivesse em contradição com o primeiro; entretanto, o *nascer* não tem que ser pensado como efeito, não é pensado realmente como efeito apenas porque *nascer* e efeito são pensáveis juntos. O princípio de contradição expressa então apenas o fundamento da *necessidade* do pensar, mas apenas quando um sujeito

é já pensado *realmente* através de um certo predicado, em virtude de um fundamento que se encontra fora do princípio de contradição. Por meio dele, toda proposição recebe, portanto, apenas a *verdade lógica*, que certamente tem que ser pressuposta em toda verdade *real*, que, contudo, por si mesma nunca a constitui, mas a pressupõe ao mesmo tempo. Toda proposição tem que ser conforme a tal princípio, pois nenhuma que o contradiz pode ser verdadeira; toda proposição conforme a ele pode, porém, ser falsa, na medida em que a verdade lógica não dá ainda a real, e o fundamento da sua aplicação, o *fundamento real*, que se falta e onde falta, não pode ser substituído pelo *fundamento lógico*, pela simples pensabilidade. Na medida em que, então, as representações inatas constituem o fundamento do saber filosófico na filosofia leibniziana, a necessidade e a universalidade absolutas [44] têm que ser o critério das representações inatas, e o princípio de contradição, como critério dessa necessidade e universalidade, tem que expressar o fundamento científico dessa necessidade e universalidade, tem que expressar o fundamento científico dessa filosofia; também a inteira doutrina dessa filosofia construída sobre um fundamento mal compreendido e, no sentido em que foi posto como base, falso, é tudo menos verdadeira ciência, e com toda riqueza de verdades filosóficas, que porém não são demonstradas através dele, é um sistema completamente insustentável e errado.

Em suas teorias a respeito da origem das representações, *Locke* e *Leibniz* tinham levado ao cumprimento na via analítica o empreendimento da razão filosófica para a fundação dos dois sistemas *dogmáticos* até então possíveis, ou seja, o *empirismo* e o *racionalismo*. O primeiro tinha posto nas representações simples, deduzidas da experiência, e o segundo nas representações inatas (e no suposto critério delas, ou seja, o princípio de contradição) o único fundamento do saber filosófico, possível para o empirista e o racionalista; os adeptos deles estavam ocupados, entre os muitos desentendimentos, em emendar exteriormente

e decorar as [45] doutrinas deles, quando *David Hume* começou e acabou com o empreendimento da análise para fundar o *ceticismo*, sem ter tido nem um precursor do gênero como Leibniz e Locke tinham tido em abundância (de fato, o que seria, na melhor das hipóteses, *Sexto Empírico* diante de *Platão* e *Aristóteles*?). Em fazer consistir originariamente as representações nas meras *impressões* e nas *reproduções* das mesmas, ele mostra, com base na natureza da fonte de todo o próprio saber, ou seja, baseado na *representação*, que o saber em geral, e em especial o filosófico, é mera imaginação, e que toda a verdade *objetiva*, quer dizer, o real acordo das representações com os objetos delas, é privada de fundamento e absolutamente não demonstrável. Mais consequente do que *Locke* (que fez consistir as suas representações simples, tiradas da experiência, apenas em impressões externas e internas, que pressupôs, no entanto, o acordo delas com os objetos e, em tal medida, a imutabilidade delas em vista do saber possível através delas), *Hume* se pôs a grande questão daquele acordo, até então aceito sem demonstração, e demonstrou que uma tal prova não podia ser conduzida sem contradição. Toda prova possível da verdade objetiva pressuporia uma [46] comparação da *representação* com os *objetos* diferentes dela, que teria, contudo, que acontecer apenas por meio de representações, isto é, poderia ser realizada apenas entre uma representação consistente na própria impressão e a outra representação através da qual esta impressão é representada, por conseguinte, nunca entre representação e um objeto que não seja uma representação. Os nossos conceitos dos objetos recebem a realidade deles apenas pelas representações originárias, ou seja, pelas *impressões*. Não se pode de modo nenhum saber de onde conseguem a realidade, ou seja, se elas têm em geral uma realidade, pois elas são a última coisa que nós conhecemos e que, justamente por isso, não podem ser deduzidas de nada superior. Os conceitos dos objetos são originariamente apenas representações das próprias impressões, e estas não representam nada mais do que é contido nelas próprias. Se e em que medida a este conteúdo

corresponde algo fora dele, algo objetivo, fica eternamente incerto e nós podemos aceitá-lo apenas em virtude de uma ilusão. Se a rosa, como objeto, for comparada com a sua representação simples, ela, pois, é pensada como um objeto diferente da representação, não poderia ser nada mais do que a *impressão representada*; a *representação imediata* [47] da rosa, pelo contrário, não pode ser nada mais do que a própria impressão. Eu não posso chegar a uma rosa que seja diferente da própria *impressão*, que não seja presente na minha representação; e se imagino ter chegado a esta rosa objetiva, é apenas porque a reflexão me convence de ter posto apenas o conteúdo de uma representação simples em lugar daquele objeto imaginado. Na medida em que entendemos como saber a consciência do acordo das representações simples, nenhum saber é, então, possível. Na medida em que por *princípios fundamentais* são entendidos os princípios que expressam os traços necessários e universais de *tais* objetos, nenhum princípio fundamental é possível. Toda filosofia é impossível na medida em que a filosofia não tem que ser, por exemplo, um agregado mutável de opiniões sem fundamento, mas ciência – quer dizer, conforme Leibniz, ciência do que é necessário e universal, o qual seria determinado através das representações inatas, ou, conforme Locke, ciência do que é *individual*, na medida em que tem que ser deduzido das representações simples obtidas originariamente pela experiência (contentes os traços imutáveis dos objetos).⁶⁰

[48] Seria inútil contrapor a um céptico humeano – que põe na base da sua filosofia, destruidora de toda a filosofia, a origem de todas as representações nas impressões – com Locke e as representações *simples*, ou com Leibniz e o princípio de contradição como critério último da verdade e como fundamento de todo saber filosófico. Ele admitiria tanto as representações simples como o princípio de contradição; ao mesmo tempo, porém, mostraria que eles podem ser utilizados

⁶⁰ D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, seções 2-5, 7, em: Id., *The Philosophical Works*, tomo 4, p. 13-47, 50-65.

como critério da verdade e como fundamento do saber apenas em virtude de uma premissa infundada. "As representações simples", afirmaria, "poderiam fundar e atestar a verdade objetiva apenas na medida em que esteja *pressuposto* nelas justamente aquele acordo com os objetos diferentes delas, que tem que ser demonstrado através delas; e até o princípio de contradição poderia demonstrar a necessidade e universalidade de um juízo apenas na medida em que esteja pressuposta, para a sua aplicação, a realidade do sujeito do próprio juízo, a qual tem, contudo, que seguir apenas a partir dele. Poder-se-ia conceder que, se, e na medida em que, um predicado é vinculado a um sujeito, não pode se vincular ao contrário. A validade desta condição, que o princípio [49] de contradição pressupõe a todo momento e que contém o fundamento da sua aplicação, seria, porém, exatamente aquele do qual tudo depende, o que Leibniz admitiu como estabelecido e de que ele teria tido que fornecer a demonstração, que, ao contrário, não deu, apenas porque, em geral, uma demonstração seria impossível. Vamos supor que eu, depois de ter pensado uma vez um sujeito através de um certo predicado, não possa pensá-lo através do predicado oposto; de onde eu sei que tenho pensado também de modo correto o sujeito através do predicado, ter *tido* que pensá-lo assim como o pensei realmente e não ter sido capaz de pensá-lo diversamente, só porque não estou pressupondo que o objeto em si distinto da minha representação esteja feito assim e não diversamente de como eu o tenho pensado, ou seja, porque eu, em pressupor o que acreditava tinha que concluir, a partir do princípio de contradição aplicado, o que só pode ser usado baseado neste pressuposto?". Para o céptico dogmático, o princípio de contradição não pode ter nenhum outro sentido senão o seguinte: "duas impressões não são separadas na consciência, na medida em que estão conectadas nela".

Como tanto o *racionalismo* leibniziano quanto o *empirismo* lockeano [50] se baseiam em fundamentos admitidos como certos pelos criadores deles, sem prova

nenhuma e demonstrados pelos adeptos deles que não seja mediante um círculo, a partir de sistemas que se fundam neles; como, através da gênese das representações, que Hume tem colocado na base de todo ceticismo, são refutadas as premissas não provadas de Locke e Leibniz e são abatidos os fundamentos das doutrinas deles, é bastante compreensível que a razão filosófica não tenha ainda empreendido nenhuma tentativa relevante para refutar, através dos seus representantes dogmáticos, o ceticismo humeano, e que nenhum leibniziano ou nenhum lockeano tenha atacado o fundamento humeano ou até apenas defendido, em virtude de razões novas, o seu próprio fundamento contra aquele. (Comparem-se, por exemplo, as conhecidas objeções de Platner contra Hume com o conceito descrito acima de ceticismo dogmático, e julgue-se, então, se elas acertam o objetivo).⁶¹ Entretanto, tanto menos a razão filosófica tinha que objetar contra um sistema pelo qual, sendo este último uma tentativa (*Versuch*), até então última, tendo que abrir mão, conforme a lei do seu proceder, a ambas as suas tentativas (*Versüche*) dogmáticas mais antigas; tanto mais o chamado entendimento humano comum (*sensus communis, common sense*), ou, [51] mais precisamente, a capacidade de julgar (*Urteilskraft*), determinada pelas universais e sentidas necessidades da natureza humana, foi menosprezada por uma filosofia que não só atacava o orgulho da humanidade no seu lado mais delicado, destruindo toda pretensão para todo saber em geral, mas ameaçava também roubar o Paládio da humanidade, contestando a confiabilidade de todo suposto fundamento dos nossos direitos e deveres nesta vida e da nossa expectativa em uma vida futura.

⁶¹ Cf. o escrito de 1781, *Ein Gespräch über den Atheismus*, contido na edição alemã da *História natural da religião* de Hume (*Gespräche über natürliche Religion. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner*, Weygand, Leipzig 1781, p. 255-396), onde Ernst Platner tinha criticado a possibilidade de refutar o ceticismo a partir de pressupostos meramente teóricos; o ceticismo, de fato, é uma condição da alma, uma afeição do entendimento humano. Portanto, mais do que uma refutação argumentativa, seria preciso de uma intervenção sobre as causas psicológicas que o produzem: cf. p. 268-269.

Nada mais natural que a estrada percorrida por *Reid*, *Oswald*, *Beattie*⁶² e outros para refutar *Hume*, cravando contra ele o entendimento humano comum; tratava-se, de fato, da única via ainda aberta ao nível então alcançado pelos progressos da razão filosófica. Nos seus escritos, esses autores despertaram todos aqueles *sentimentos* diante de cujo tribunal *Hume* tinha necessariamente que perder, mesmo tendo propugnado as rigorosas exigências da razão filosófica de uma maneira ainda mais feliz do que como realmente aconteceu; aqueles sentimentos, que na maior parte dos homens mais cultivados substituem os princípios *pensados* e, entre alguns deles, os sentimentos morais, expressões da razão prática,⁶³ são o único meio pelo qual a razão teórica [52] é capaz de orientar-se entre as discórdias consigo mesma, inevitáveis no caminho até (e, com efeito, precedente) a descoberta dos fundamentos últimos. Então, assim como esta invocação e esta intervenção do entendimento humano comum foram indispensáveis como único instrumento para os dogmáticos salvarem o prestígio de seus sistemas, e assim como elas foram eficazes para impedir o espalhar-se de uma filosofia nociva tanto ao interesse da humanidade como ao das ciências, do mesmo modo o papel que se atribuía àquele corpo *alheio* no âmbito da filosofia teria tido que se tornar pernicioso para os progressos da razão filosófica e, através desta, ao interesse da humanidade e da ciência, caso ele – como pareceu por algum tempo – tivesse se afirmado ou tivesse se tornado predominante.

Na medida em que são determinados mais através do querer do que do pensar, mais através de inclinações do que através de compreensões, mais através de razões sentidas do

⁶² Thomas Reid (Stracham, Kincardineshire 1710 – Glasgow 1796); James Oswald (1703-1793); James Beattie (Lawrencekirk 1735 – Aberdeen 1803), expoente da “escola escocesa”.

⁶³ Kant já havia demonstrado que o sentimento moral não precede a razão pura prática, cf. Crítica da razão prática, Em: Kant´s Gesammelte Schriften. De Gruyter: Berlin, 1908, 75-76.

que através de razões pensadas, os juízos do entendimento comum são, não raramente, um meio infalível contra os devaneios do pensar. Contudo, como todo fármaco, eles viram veneno letal quando usados não como fármacos, e sim como autêntico nutrimento da [53] razão filosófica. Os sentimentos podem apenas anunciar, mas de modo nenhum demonstrar as falhas do pensar, enquanto a correção delas pode ser examinada apenas através do pensar. Os filósofos desconheceram e abusaram do entendimento humano comum cedo demais. Em vez de deixá-lo aparecer diante do tribunal da *Capacidade de julgar*, como simples guarda dos sentimentos contra a razão filosófica, defensora das forças do pensamento, e de deixar compor a briga a favor de ambos, foi trocado pela própria capacidade de julgar, e colocado na cadeira dela, e através das suas decisões unilaterais, liquidou-se a razão filosófica. O princípio “o diz o comum entendimento humano” se tornou assim o *primeiro princípio fundamental* de uma nova suposta filosofia, chamada pelos seus adeptos de eclética, pois lhe foi concedida a mais completa liberdade de não pensar o mesmo acerca de todo outro princípio, primeiro princípio fundamental à parte, e de desenterrar de todos os sistemas possíveis o que todo escritor acredita poder adequar ao entendimento humano comum, que cada um trocou com o seu próprio entendimento cedo demais. [54] Onde o entendimento humano comum dos espíritos fortes da França consolidava a não existência de Deus, a mortalidade da alma e fatal necessidade de todas as ações humanas, o entendimento humano comum dos professores acadêmicos demonstrou a existência de Deus, a imortalidade da alma e, ao menos nominalmente, a liberdade da vontade (e na verdade ele não se teria demonstrado como entendimento humano comum se tivesse feito o contrário, privando o seu homem da vaga de professor e daquele pouco pão que lhe convém). A menos que um escritor não tenha copiado de outro, as razões que nessa espécie de filosofar foram enunciadas tão diversamente pró ou contra as verdades fundamentais da religião e da moralidade foram tão diferentes quanto os

modos de representar (determinada não através de princípios fundamentais pensados, compreendidos universalmente como válidos, mas através da diversidade dos temperamentos, da educação, dos talentos, dos conhecimentos). Um professor combatia sempre as demonstrações alheias e um espírito forte desnudava as fraquezas alheias. O fundamento último que cada um dava da sua opinião e que opunha à opinião do seu adversário era sempre um princípio de que, por ser uma máxima do entendimento humano comum, ele afirmava ter sido absurdo tanto demonstrar como refutar. [55] Por fim, justamente graças a estes oráculos contrapostos nada teria que se tornar mais controverso, mais equívoco e mais duvidoso do que o próprio entendimento humano comum; o *fundamento da filosofia popular* não conseguiu destino melhor do que o tido pelos fundamentos das diferentes doutrinas da filosofia sistemática.

A filosofia nunca se encontrou em um estado mais crítico no que diz respeito ao seu fundamento e, por conseguinte, em relação à primeira das condições pelas quais ela se torna filosofia, nunca ficou tão atrasada diante das restantes ramificações das ciências, em especial diante da erudição *narrativa* e *descriptiva*, que durante a época em que dominou com o nome de entendimento humano comum a mais completa anarquia e a popularidade que valeram como critério da verdade. A razão filosófica parecia, por fim, completamente paralisada, quando, graças a um homem que junta em si o espírito sistemático de *Leibniz*, o cético de *Hume*, o Juízo sô de *Locke* e o gênio criativo de *Newton*, ela fez progressos que até então não tinham sido feitos por nenhum pensador particular. Kant descobriu um novo *fundamento do* [56] *saber filosófico* que comprehende em si o que de verdadeiro estava contido de maneira esparsa e unilateral nos até então enunciados, excluindo deles o que tinha de errado. Como em todos os seus predecessores, Kant também tomou a imutabilidade, que é o caráter da verdade, como caráter do fundamento da filosofia; todavia, ele não a

deduziu, com Locke, do que é *simples* e obtido (*geschöpft*) imediatamente pela experiência, nem, com Leibniz, das representações *inatas*, e sim da possibilidade da experiência determinada no espírito antes de toda experiência.⁶⁴ Algum pensador sagaz tinha decerto já pressentido que a verdade tem que ficar no meio, entre afirmações dos grandes homens que tinham debatido a respeito da origem das representações e, por ela, acerca da fonte do saber humano; tinha pressentido que, ao unificar o que de verdadeiro há no empirismo lockeano e no racionalismo leibniziano, tinha que se poder alçar a doutrina que está acima de todas as objeções do ceticismo humeano, pois satisfaz aos pedidos deste último, rigorosos, mas justos. O que mesmo os mais finos pensadores podiam apenas pressentir, mas cuja possibilidade foram incapazes de enxergar, foi, portanto, realmente cumprido por Kant na *Crítica da razão pura*. Nesta obra, ele [57] não se contentou em colocar a possibilidade da experiência (mais ou menos como já fizeram Locke com as representações simples e Leibniz com o princípio de contradição) como o fundamento último em geral, sem indicar o critério a partir do qual seria possível concluir *como, por que e em que medida* ela pode ser o fundamento último. Através de uma decomposição completa da faculdade de conhecer, mostrou “em que consiste a possibilidade da experiência”. Não apenas expressou em geral, por exemplo, o feliz pensamento, conforme o qual “a origem das representações não tem que ser contida nem somente na experiência, nem somente na natureza da alma, mas nas duas ao mesmo tempo”; não apenas indicou, por exemplo, que a razão genética das representações que levam consigo o caráter da necessidade tem que ser buscada na possibilidade da experiência determinada no ânimo, a das representações restantes na experiência real, que, *inata*, não pode ser nada mais do que a possibilidade determinada da experiência (a faculdade [*Vermögen*] de fazer experiência); mas também

⁶⁴ Cf., por exemplo, a *Dedução dos conceitos puros do entendimento*, KrV, B 129-169.

que a matéria para as representações dos objetos do mundo sensível pode ser obtida apenas *pela experiência* – Kant indicou exatamente o que as nossas representações devem à experiência e o que elas devem à alma. [58] Kant esgotou o número das representações originárias (das representações *a priori*) que têm seu fundamento na possibilidade da experiência determinada no ânimo; mensurou, portanto, o que é inato no espírito humano, separando-o de modo preciso do que é deduzido através da experiência e tornando evidente a relação entre eles.

A *Crítica da razão pura* rechaça o *ceticismo dogmático*, pois desmascara a insensatez (*Grundlosigkeit*) do seu fundamento. Essa doutrina se sustenta na afirmação, por Hume pressuposta como certa sem provas, de que “as representações não são originariamente nada mais do que impressões”. Kant foi o primeiro a ter chamado a atenção sobre a diferença essencial, por Hume completamente desconhecida, entre uma impressão simples e uma representação; mostrou que apenas a matéria, e decerto a matéria de uma única espécie de representações, ou seja, apenas as representações do sentido externo, pode consistir em impressões vindas de fora, e que nem todo efeito da atividade do ânimo pode ser e se chamar de simples impressão interna.

A *Crítica da razão pura* rechaça o *empirismo*, pois desvenda a absurdade (*Grundlosigkeit*) do seu fundamento. Essa doutrina [59] sustenta-se na afirmação de que “as representações são obtidas apenas pela experiência”. Kant primeiro chamou a atenção acerca da diferença essencial, despercebida por Locke, entre experiência, como ligação dos objetos percebidos, e as *impressions* ou sensações que contêm apenas a matéria das percepções, mostrando que a conexão entre os objetos não pode ser sentida ou tirada de sensações e pode ser determinada apenas na forma da faculdade de conhecer, independentemente de toda experiência, na medida em que tem que ser pensada como determinada (submetida a leis imutáveis).

A Crítica da razão pura rechaça o *racionalismo*, na medida em que desvela a absurdidade do seu fundamento. Essa doutrina sustenta-se na afirmação segundo a qual “tudo o que é necessário e universal, de que nós podemos tomar consciência, funda-se em representações inatas”, ou seja, como se expressam alguns novos leibnizianos, “que se encontra no sistema inato das eternas verdades de razão”.⁶⁵ Kant primeiro chamou a atenção acerca da diferença essencial, despercebida por Leibniz, entre a forma da representação simples, determinada no ânimo antes de toda experiência através da [60] conformação do próprio ânimo, e a representação real; mostrou que a representação imediata (intuição), necessária para o conhecimento das coisas *fora de nós*, pode receber a matéria dela apenas pela impressão externa, que a necessidade e a universalidade, fundadas na forma da representação, podem então valer para objetos que não são simples formas das representações – para coisas reais conhecíveis – apenas na medida em que aquela matéria seja dada no ânimo; que portanto a realidade dos traços necessários e universais dos objetos conhecíveis depende da experiência e é limitada ao seu âmbito; que além das formas, determinadas no ânimo das representações que estão em nós e, além dos objetos, que estão fora de nós, representáveis apenas por meio das representações sensíveis (além dos fenômenos do mundo sensível), não podem dar-se objetos para nós conhecíveis; que o nosso saber pode, então, estender-se a *priori* apenas àquelas formas e, ao que se produz a partir delas a *posteriori*, pelo contrário, apenas à simples experiência.

Assim, *Hume*, *Locke* e *Leibniz* encontrariam no sistema da Crítica da razão o que de incontestavelmente verdadeiro tinham diante dos olhos na fundação do sistema deles. [61] *Hume* encontraria nele as *impressões* que achou indispensáveis para a representabilidade de objetos em

⁶⁵ Cf. o § 92 dos *Philosophischen Aphorismen* de E. Platner, que Reinhold já tinha discutido em *Beiträge I*, p. 43.

sentido autêntico, que, porém, às vezes confundiu com as representações e, às vezes, com os objetos; na Crítica da razão elas são, ao contrário, distintas, como os representantes dos objetos, seja destes últimos, seja das representações de que elas constituem a matéria, explicadas como indispensáveis para toda representação que funde um conhecimento, assim como para toda representação de um indivíduo e, com efeito, são alçadas a elemento objetivo do saber. Locke encontraria no mesmo sistema da Crítica da razão a *experiência*, que para Kant funda, por meio das impressões, a realidade das representações de objetos conhecíveis, e que Locke, pelo contrário, tendo confundido de uma forma não filosófica os objetos conhecíveis com os objetos das representações em geral, tornou a fonte de todas as representações. Leibniz, por fim, encontraria nele o que é *inato*, que é fundamento da necessidade e da universalidade pertencentes a certos traços dos objetos, que ele, ao invés (por ter confundido as formas das representações, pertencentes originariamente apenas ao representante, com as próprias representações), fez consistir em representações já reais, ou seja, em representações tais que, através delas, os objetos seriam conhecidos como *coisas em si* [62].

Mesmo que o fundamento do saber filosófico, descoberto e exposto por Kant na *possibilidade da experiência*, seja por si mesmo capaz de satisfazer as exigências que a razão filosófica tinha apresentado com Hume, Locke e Leibniz, não é possível de modo nenhum negar que ele fundamente e possa fundamentar, não o saber filosófico como *um todo* (*gesammte*), mas apenas *uma parte* do próprio. Certamente trata-se da parte mais controversa no que diz respeito aos seus fundamentos e, mais importante, no que diz respeitos às suas consequências; a única que Locke, Leibniz, Hume e todos que se ocuparam dos fundamentos do saber filosófico têm tido diante dos olhos; a que especialmente nos tempos mais recentes foi chamada, quer exclusivamente, quer preferivelmente, de filosofia. Entretanto, e justamente por isso, ela é, em realidade, nem mais, nem

menos que uma mera parte da ciência que tem todo direito de levar o nome de filosofia; é, em uma palavra, apenas aquela ciência filosófica que se chama de *metafísica*. Tampouco a explícita declaração de Kant, conforme a qual a sua Crítica da razão pura não é senão a *propedéutica da metafísica*,⁶⁶ pôde impedir que ela fosse definida pelos kantianos fiéis à doutrina dele, mais segundo a letra do que segundo o espírito, [63] como a *doutrina elementar da própria filosofia*. Um prejuízo, este, que não poderia se tornar dominante entre os amigos da filosofia crítica, sem reprimir o espírito desta filosofia e sem decepcionar os seus fins.

O problema que a Crítica da razão resolve, e podia resolver através da possibilidade da experiência, diz respeito à possibilidade da *ciência de objetos em sentido próprio*, quer dizer, daqueles objetos que na consciência são distintos de todas aquelas representações simples e de qualidades de representações simples – diz respeito à possibilidade da *metafísica* como ciência; uma possibilidade esta que não podia ser examinada e mostrada sem examinar justamente com isso os fundamentos da metafísica que existiu até o *momento* e sem pôr o fundamento da *vindoura*. Também Hume, Locke e Leibniz, nos seus *Ensaios acerca do entendimento humano*,⁶⁷ não tiveram diante dos olhos nenhuma outra ciência. Através das representações simples de Locke, tiradas imediatamente da experiência, e através das representações inatas do que é necessário e universal de Leibniz, tinha que ser possível compreender a *possibilidade* de uma ciência de objetos em sentido próprio (de uma ciência real) ou – pelo fato de que as representações não seriam originariamente nada mais que [64] *impressões* – com Hume, a *impossibilidade* dela. Leibniz, Locke e Kant entenderam com *verdade real*, que buscaram demonstrar em suas obras, o acordo das representações simples com os objetos em sentido autêntico e diferentes das

⁶⁶ KrV, B, 25.

⁶⁷ Reinhold entende aqui as obras a seguir: J. Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano*; G. W. Leibniz, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*; D. Hume, *Investigação acerca do entendimento humano*.

representações, ou seja, o que se costumava chamar de verdade *metafísica*. Este acordo foi pressuposto por Locke, sem prova nenhuma, nas suas representações simples; Leibniz o pensou como algo demonstrável através do princípio de contradição, nas representações necessárias e universais; Hume o declarou indemonstrável, pela razão de que as representações não seriam nada mais que impressões; por Kant, ao invés, o acordo das representações com os objetos em sentido próprio foi restrito, no que diz respeito à sua demonstrabilidade, aos objetos da experiência possível, quer dizer, àqueles objetos para cuja representação sensível pode ser dada uma matéria através das impressões externas e aos quais pertencem, sim, de modo necessário e universal certos traços fundados na possibilidade da experiência determinada *a priori* no ânimo, os quais, porém, não sendo originariamente nada mais do que formas das representações, devem a *realidade objetiva* deles, ou seja, a relação, não apenas possível, mas real também, [65] a objetos reais diferentes das meras representações, unicamente à impressão da experiência real. Daí, a Crítica da razão pura explicou, e também demonstrou, que toda metafísica que não tenha que ser ciência dos objetos da experiência possível, que a metafísica dos objetos suprassensíveis, a *ontologia* que houve até o momento, na medida em que comprehende sob si, como ciência dos objetos em geral, também os objetos suprassensíveis, assim como a *psicologia racional*, a *cosmologia* e a *teologia* são insustentáveis, infundadas e contraditórias; mostrou que, se a metafísica tem que ser a ciência dos objetos conhecíveis e reais, não pode existir uma ciência diferente daquela da *natureza sensível*, quer dizer, da ciência dos traços necessários e universais dos fenômenos, cujo conjunto é constituído pelo *mundo sensível*, ou seja, pelo âmbito da *experiência*.

O resultado principal da Crítica da razão pura – “que é demonstrável a verdade *metafísica* apenas dos objetos da experiência real, dos objetos conhecíveis *a posteriori*, e que a filosófica ciência real (*philosophische Realwissenschaft*)

pode consistir apenas na ciência dos traços *daqueles objetos*, determinados na possibilidade da experiência, em tal medida apenas conhecíveis *a priori* e em tal respeito [66] necessários e universais” – põe, sim, as exigências: 1) de *Hume*, “que a representação de um objeto real tem que nascer através da sensação”; 2) de *Locke*, “que a sua realidade tem que ser fundada na experiência”; e 3) de *Leibniz*, que “o que é necessário e universal tem que se fundar no que é inato”, como confirmadas e satisfeitas no único sentido delas que pode ser verdadeiro. O mesmo resultado fixa, todavia, ao mesmo tempo, também um conceito do objeto em sentido próprio e conhecível como tal, sobre o qual nem *Locke*, nem *Leibniz* tinham pensado em suas afirmações, nem *Hume* na sua refutação do fundamento da ciência real. Todos eles tinham, de fato, entendido por *objeto conhecível* não apenas o objeto diferente da representação simples – ao qual, na medida em que tem que ser *representável*, tem que ser referida a representação fundada, quanto à sua forma, apenas no ânimo, e que então não pode jamais ser representado como *coisa em si* – mas justamente esta *coisa em si*. Enquanto esta aborrecida coisa em si, tanto energicamente protegida pela fantasia como contestada até o fundo pela razão, e enunciada na Crítica da razão simplesmente como *não conhecível*, for considerada como algo *representável* [67], o conceito kantiano de um objeto em sentido próprio irá ser confundido, e o adepto de *Hume* irá achar insensato que a Crítica da razão considere a ciência dos traços dos simples fenômenos como ciência dos objetos em sentido próprio; o adepto de *Locke* irá achar absurdo que ela considere uma ciência de objetos simples da experiência como uma ciência dos objetos independentes da experiência; o adepto de *Leibniz* irá considerar paradoxal que ela troque os predicados necessários e universais, que constituem o conteúdo desta ciência, por traços dos meros objetos da experiência.

A única ciência cuja fundação foi completada na via analítica pela Crítica da razão, através da descoberta e

exposição do seu fundamento, é a metafísica como ciência dos objetos da experiência possível. Para uma ciência dos objetos de nenhuma experiência possível, por exemplo da substância da alma, do universo, da divindade, a Crítica não apenas não tem fornecido nenhum fundamento, mas tem também expressamente mostrado que não pode haver nada do tipo; em lugar das partes da metafísica que se costuma chamar de psicologia, cosmologia e teologia, a única tentativa de um manual metafísico de que dispomos, escrito conforme os princípios fundamentais da Crítica da razão, tem [68] fornecido apenas um compêndio daquela parte da Crítica através da qual é demonstrada a impossibilidade daquela ciência.⁶⁸

Para a fundação de uma ciência é preciso ter descoberto e posto o seu primeiro *princípio fundamental* (*ersten Grundsatz*) como condição suprema (*vornehmste Bedingung*) e como traço essencial do seu fundamento completo (*vollendeten Fundamenten*). A Crítica da razão tem enunciado um tal princípio fundamental para a única metafísica encontrada como sustentável, ou seja, para a ciência dos objetos da experiência possível, no princípio “todo objeto encontra-se sob as condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição em uma experiência possível”, ou, o que significa o mesmo, “a todo objeto real pertencem as condições formais” (as formas da intuição e do conceito determinadas na faculdade de conhecer) “e as condições materiais da experiência” (que consistem na matéria dada através da impressão) “na medida em que tem que ser conhecível enquanto tal”. Este princípio fundamental não expressa senão o conceito de um objeto da experiência (de um objeto em sentido próprio e conhecível) e [69] enuncia aquele traço que pertence de modo necessário e universal a todos os objetos da experiência enquanto tais e que é, portanto, o predicado daquele princípio de que dependem

⁶⁸ Trata-se da *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*, de Carl Christian Erhard Schmid, publicada em Jena por Cröker, primeira edição em 1786 e segunda edição em 1788. A respeito cf., em especial, os §§ 207-306, p. 94-159.

a unidade de todos os possíveis conhecimentos metafísicos de um objeto da experiência, a unidade sistemática, a forma científica e o estatuto da metafísica como ciência filosófica.

Este princípio, que está acima de todos os princípios fundamentais, teoremas e corolários da metafísica da natureza sensível, que funda a demonstrabilidade deles e que determina a extensão (*o que é comum no conteúdo*) da ciência, é *indemonstrável em e através* desta ciência, conforme acontece, e tem que acontecer, para qualquer primeiro princípio fundamental. O seu sentido pode ser explicado nesta ciência apenas por meio da sua aplicação, e não pode ser de fato desenvolvido e fundado sem circularidade. Como propedéutica à metafísica, a Crítica da razão fundou o sentido daquele princípio fundamental, desenvolvendo o conceito da possibilidade da experiência, e mostrou que as condições formais da experiência são fundadas *a priori* na faculdade de conhecimento e consistem nas formas das representações sensíveis e dos conceitos (espaço e tempo e nas categorias) [70]. Deste desenvolvimento da possibilidade da experiência determinada no ânimo, ou seja, da conformação originária da faculdade de conhecimento, depende portanto o destino da nova metafísica descoberta por Kant, que nos seus princípios fundamentais, teoremas e corolários pode sempre ser universalmente válida, mas que não pode ser compreendida universalmente como válida antes que aquilo que está na base do seu fundamento seja fixado em princípios fundamentais, teoremas e corolários compreendidos universalmente como válidos, ou seja, o que quer dizer a mesma coisa, antes que a própria propedéutica à metafísica esteja alçada à ciência da faculdade de conhecimento.

Esta ciência, que não foi apresentada por Kant, teria que se distinguir da metafísica por ele apresentada, pelo fato de que esta última seria a ciência dos traços, determinados *a priori*, dos objetos em sentido autêntico, e aquela, ao invés, seria a ciência dos traços, determinados *a priori*, das representações *simples*; pelo fato de que uma tem a ver com o objeto da

experiência, conhecível *a posteriori*, na medida em que é representado através das formas determinadas *a priori*, da representação sensível e dos conceitos, a outra diz respeito a estas próprias formas como algo que é originariamente conhecível *a priori*; e pelo fato de que a uma constitui a ciência da natureza sensível, na medida em que é conhecível *a priori*, e [71] a outra a ciência da faculdade de conhecer empírica, composta por sensibilidade e entendimento.

A ciência da sensibilidade e do entendimento, na medida em que estas constituem a *faculdade do conhecimento empírica*, seria tomada junto com a ciência da razão, na medida em que ela constitui a *faculdade de conhecimento pura*, ou seja, a faculdade de conhecer as formas, determinadas *a priori*, das representações, a ciência da *faculdade de conhecer como um todo*.

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

Para esta ciência, que eu chamo de *filosofia elementar universal*, na medida em que serve como fundamento comum a toda filosofia teórica e prática, [72] a Crítica da razão tem, sim, posto os materiais; não tem, no entanto, enunciado a ideia e ainda menos o seu *fundamento real* (*wirkliche Fundament*); e se esta ciência terá que ser realizada, é preciso que a razão filosófica se desloque na via analítica e dê um passo além do ponto em que chegou a Crítica da razão; este passo é, além disso, o último que ela pode fazer na via analítica até

os princípios mais altos. Apenas e unicamente através desse passo é descoberto o último e autêntico fundamento da filosofia.

O objeto desta ciência é tudo, mas também somente, o que é conhecível *a priori* das representações da sensibilidade, do entendimento e da razão, o que não pode consistir em nada mais que nas *formas* deles (determinadas na faculdade de representação), que têm que ser estabelecidas e demonstradas nesta ciência como o que *elas são originariamente*, ou seja, como as formas, as qualidades mais essenciais, a natureza das *representações simples*. Da demonstração válida universalmente, futuramente compreendida como válida, que pode ser fornecida apenas nesta ciência, e para a qual espaço e tempo, as *doze categorias* e as *três [73] formas das ideias* não são *originariamente* nada mais do que qualidades das meras representações, depende a possibilidade de uma demonstração *compreendida universalmente como válida*, através da qual a *ciência da faculdade de conhecer* tem que mostrar que por meio da sensibilidade e do entendimento não seriam conhecíveis outros objetos, senão os da experiência, e por meio da razão outros objetos que as *formas das representações* e o que por elas pode ser deduzido e conseguido; que, por conseguinte, a *posteriori* não são conhecíveis nada mais do que os objetos sob a forma da representação sensível (*fenômenos*), e *a priori* nada mais do que os traços dos fenômenos, determinados na faculdade do conhecimento, e as formas das representações, logo, não as *coisas em si*, nem através da sensibilidade, nem através do entendimento, nem através da razão. O grande e mais elevado resultado da Crítica da razão – que as *coisas em si* não são conhecíveis – depende da demonstração de dois princípios: “que *a priori* não é conhecível nada mais do que a forma da representação simples e o que é possível através dela” e “que a forma da representação simples não pode ser forma das coisas em si”. A Crítica da razão tem demonstrado ambos estes princípios através de uma *indução completa*,

que, porém, pode ser satisfatória apenas para aqueles que – no que diz respeito àquilo que Kant fala das formas das intuições sensíveis, [74] dos conceitos e das ideias – não têm em mente nenhum conceito errado da *forma de uma representação em geral* e da *coisa em si* no que diz respeito à sua *representabilidade*, que Kant deixou completamente indeterminada e não desenvolvida. A verdadeira ciência da faculdade de conhecer, que tem que se limitar rigorosamente ao conhecer, pressupõe o conhecimento completo das formas da mera representação na ciência da faculdade representativa, que a precede e que é também a única capaz de formular o princípio cardinal: a *forma da mera representação não pode ser a forma da coisa em si* em vista da demonstração científica que a ciência da faculdade de conhecer tem que fornecer sobre o princípio, segundo o qual *nenhuma coisa em si* é *conhecível*.

A ciência da faculdade representativa tem que começar pelo conceito da *simples representação*, do qual tem que esgotar completamente os traços essenciais, se através dela tem que se resolver a *confusão* dos predicados das simples representações, determinados *a priori*, com os predicados ganhados pela experiência, dos objetos conhecíveis – o erro principal de toda filosofia que houve até o momento –, sempre que ela tenha que merecer este nome. Se bem que [75] os conceitos da *representação sensível*, do conceito (como representação do entendimento) e da *ideia* (como representação da razão) não podem ser deduzidos, no que diz respeito às *peculiaridades deles*, do conceito da *representação em geral* como conceito do seu gênero, todavia o caráter que têm em *comum* – através do qual elas são *meras representações* e que independe de modo absoluto das peculiaridades deles – é *conhecível* apenas a partir do conceito de *representação* e deduzível apenas a partir da fonte pela qual este conceito é *originariamente* recebido. Nenhuma coisa em si é *conhecível* através da *representação sensível*, do conceito e da *ideia*, não porque a *representação sensível*, o conceito e a *ideia* sejam

inadequados para o conhecimento da coisa em si por causa das *peculiaridades deles*, mas porque através de *nenhuma representação*, e na medida em que ela é uma representação em geral, uma *coisa em si* pode ser conhecida.⁶⁹

Justamente pelo fato de que na fundação das ciências da faculdade de conhecer e da faculdade de apetecer ela tem que preceder e ser a *propedêutica*, não da metafísica, e sim [76] da *filosofia teórica e prática* como um todo, a ciência da faculdade representativa não pode conseguir os traços do conceito da *representação de nenhuma parte da filosofia*. Eu sei que filósofos críticos têm afirmado que o conceito de representação foi determinado de modo *suficiente* na *Crítica da razão pura*, ou que ele é deduzível de conceitos de representação sensível, conceito e ideia fixados nessa obra.⁷⁰ No entanto, através disso estes escritores têm demonstrado, a meu ver corretamente, que ainda falta um conceito determinado de representação. A *Crítica* tem que se ocupar das peculiaridades simples das diversas espécies de representação, das quais podemos deduzir o conceito de representação enquanto *representação*, tão pouco quanto da *igualdade e desigualdade dos lados* é deduzível o conceito de um *triângulo*, ou do conceito dos sexos *masculino e feminino* ou de gênero humano. Até supondo que a *Crítica* seja já a ciência verdadeira da *faculdade de conhecer*, o que não é de modo nenhum, mesmo neste caso os traços essenciais do conceito de representação não seriam demonstráveis a partir dela, pois o conceito do *conhecer* pressupõe o do *representar* e a forma do *conhecer*, mesmo que não possa ser deduzida apenas pela simples forma do *representar*, [77] depende essencialmente dela.

O que tem que ficar no ápice da *filosofia elementar*, e com efeito, de todas as explicações e demonstrações filosóficas,

⁶⁹ Vejam-se as *Contribuições para uma retificação dos mal-entendidos que tem tido até o momento entre os filósofos*, tomo I, p. 226 [nota de Reinhold].

⁷⁰ Cf. por ex. Heydenreich, na sua resenha do *Versuch*, publicada nas “*Neue Leipziger gelehrte Anzeigen*”, n. 46, 7 de junho de 1790, p. 362-366.

não pode ser exposto através de nenhuma prova tirada de quaisquer partes da filosofia e através de nenhuma filosofia, nem passada, nem futura. O conceito da *representação*, então, não pode ser *demonstrado* através da ciência da faculdade representativa, no que diz respeito aos seus traços essenciais. Ela pode e tem que fixar estes traços por meio de uma decomposição acabada, mas não pode, contudo, produzi-los. A decomposição que ela empreende por meio daquele conceito pressupõe uma conexão daqueles traços, ou seja, uma conexão determinada entre eles, necessária e correta, ou seja, e o que significa o mesmo: é necessário que o conceito de representação, que a ciência da faculdade representativa tem que determinar *analiticamente*, seja previamente determinado, a tal fim, *sinteticamente*.⁷¹ Com essa determinação originária, independente de todo filosofar e fundante da correção de todo filosofar, o conceito da representação pode ser conseguido apenas a partir da *consciência*, de um *fato* que, enquanto [78] *tal*, tem que *fundar* (*begründen*) apenas o fundamento (*Fundament*) da filosofia elementar, o qual não pode se apoiar sem circularidade a nenhum princípio demonstrável filosoficamente. Não através de um silogismo racional, mas por meio da simples *reflexão* acerca do fato da consciência, quer dizer, através da conferência (*Vergleichung*) do que acontece na consciência, nós sabemos que, *por obra do sujeito, a representação é distinta na consciência do objeto e do sujeito e referida a ambos*.⁷²

O conceito de *representação*, na medida em que está na base deste princípio, é deduzido imediatamente da consciência e é, portanto, perfeitamente *simples* e não decomponível. A sua fonte é um *fato* que, enquanto *tal*, não admite nenhuma explicação, é autoevidente e, justamente por essa sua qualidade, é capaz de fornecer o suposto fundamento *último* de toda explicação. Em consideração disso, não é possível nenhuma definição da *representação*, e o princípio

⁷¹ Kant também destaca a precedência da síntese à análise, em KrV, B 130.

⁷² Esta definição aparece também em *Beiträge I*, p. 145-146.

da consciência é tampouco uma *definição* que, mais do que isso, qualifica-se como *primeiro princípio fundamental* de toda a filosofia apenas porque enuncia um conceito de que não é possível nenhuma definição e porque, mesmo não sendo a suprema de todas as definições possíveis, é apenas graças a ela que esta se torna possível.⁷³ [79]

O conceito de *representação*, como um conceito *simples*, não está apenas na base do princípio da consciência, mas é determinado também por meio do que esse princípio expressa, ou seja, por meio do fato da consciência quando expressado em palavras constituindo a *definição da representação* e sendo o conceito científico dela, do qual a teoria da faculdade representativa tem que esgotar o conteúdo.

O conceito originário, inexplicável, simples de representação, e que está na base da própria consciência, a precede. O conceito da representação – originário, composto, explicável –, ao invés, procede da consciência e é determinado através dos fatos que a constituem, ou seja, através do *distinguir* a representação, inexplicável em si, do objeto e do sujeito, através do *referir* a própria a este último e através do *princípio* que expressa estes fatos. O primeiro conceito pode-se expressar apenas por meio do termo *representação*, do qual não é possível explicação nenhuma; o segundo, ao invés, pode-se expressar através da *explicação* do termo *representação*; o primeiro depende da possibilidade incompreensível da consciência, o outro da realidade reconhecida da própria; o primeiro é pressuposto pelo princípio da consciência, o segundo pressupõe o princípio da consciência. [80]

Para chamar o *princípio da consciência* de definição, é necessário não o ter compreendido, o que na condição da

⁷³ Reinhold responde à já mencionada resenha de *Beiträge I* publicada por August Wilhelm Rehberg na "A. L. Z." (n. 26, sexta-feira, 28 de janeiro de 1791, coll. 206-207): "O princípio supremo de todas as representações humanas, que determina a forma delas, é o princípio de contradição. O princípio do Senhor Reinhold, pelo contrário, é uma definição, e uma filosofia deduzida a partir deste princípio é exposta às dificuldades de todas as teorias filosóficas que começam por definições".

filosofia que existiu até o momento pode talvez acontecer muito facilmente aos filósofos mais famosos e expertos. No princípio da consciência é decerto presente a definição da representação, *na medida em que* é deduzível por aquele princípio e apenas por ele; este princípio, porém, é tão pouco esta definição quanto um fundamento pode ser consequência, querendo manter o seu sentido de fundamento. O meu primeiro princípio fundamental expressa, como *princípio da consciência*, apenas o fato através do qual é determinado o conceito da representação, enquanto a *definição* da representação não expressa nada mais do que este próprio conceito. Ele funda essa definição sem ser fundado por nenhuma outra. O seu fundamento é a consciência e, na consciência, o fato que ele expressa.

Quando alguém me acusa de estar *construindo sobre meras definições*, não entende, portanto, o inteiro fundamento em que o meu sistema se baseia, e justamente por causa disso também o meu sistema como um todo, julgando o que não tem entendido. O meu fundamento é a *consciência*, e tudo o que eu ponho como fundamento *científico*, embora não seja a consciência, não deixa de ser fundado [81] todavia em nada mais do que a consciência. A minha *definição*⁷⁴ da representação não é completamente inventada, mas fundada em um *princípio determinado* através de *si mesmo*; na medida em que é determinado completamente através de *si mesmo*, ele remove tudo o que é *arbitrário* da definição *determinada por meio dele* e formula, assim, a *primeira definição* a respeito da qual é possível mostrar que ela não pode absolutamente conter nenhum traço arbitrário. O sentido da fórmula “a representação é o que, por obra do sujeito, é distinto na consciência do objeto e do sujeito e referido a ambos” está justamente no fato de ele ser deduzido

⁷⁴ Por definição, entendo uma explicação adequada para a escola, quer dizer, científica. A regra pela qual uma tal explicação teria que enunciar de todo conceito o gênero próximo e a diferença específica não se aplica ao caso da *absolutamente primeira de todas as definições possíveis*, pois o conceito posto por ela não pode ficar, sendo um conceito genérico supremo, sob nenhum gênero. [Nota de Reinhold]

unicamente do princípio da consciência, sendo excluído todo traço não contido naquele princípio, com efeito todo traço deduzido por meio de um raciocínio (verdadeiro ou falso) por [82] quaisquer teoremas filosóficos, todo traço que não tenha que se encontrar apenas na mera consciência. Nenhuma fórmula ou arte literária deste mundo pode, claro, impedir o proceder arbitrário da fantasia – que, movida por humores ou prejuízos (e até por certos humores e prejuízos de que se tem orgulho), atribui às expressões da definição da representação um sentido que não é determinado através do princípio da consciência (a única fonte do seu sentido autêntico); ou não tem outro remédio contra aquela arbitrariedade, ou tem que se encontrar apenas na filosofia prática.

Chamei de princípio da consciência um princípio *determinado por si mesmo*. Entendo tal princípio como aquele cujo sentido não é determinável através de nenhum outro princípio superior. O princípio da consciência pode, sim, ser desenvolvido (explicado) *analticamente*, todavia apenas através do que é determinado (*sinteticamente*) por meio dele, que segue apenas e de modo exclusivo a partir dele e pelo qual, então, ele é pressuposto como certo. A definição não apenas não afirma nada que não esteja contido originariamente no princípio da consciência, mas também nada que possa ser compreendido sem pressupor o que expressa. [83] Aquilo pelo que o princípio da consciência é determinado é o que ele expressa, a saber, o fato da consciência autoevidente, que não pode ser ulteriormente decomposto e reconduzido a traços mais simples do que os indicados mediante aquele princípio. Ele é determinado através de si mesmo, na medida em que toda possível explicação dos conceitos que enuncia é possível apenas por meio dele; não admitindo e não precisando de explicação nenhuma.

O princípio da consciência é determinado completamente através de si mesmo e, nesse sentido, difere de todos os demais princípios possíveis. Digo completamente porque nele não se encontra de modo nenhum algum suposto traço que não

possa ou não deva ser determinado *somente e unicamente* através dele. Nem o seu sujeito, nem o seu predicado contêm um traço que, mesmo que determinável, não seja determinado apenas por meio dele. Mesmo todo *axioma* da matemática é determinado através de si mesmo apenas no que diz respeito ao predicado que atribui a um sujeito determinável também de forma diferente, e o seu sujeito contém traços que podem ser explicados independentemente dele (do princípio). Mesmo que na formulação matemática idêntica, por exemplo, o *círculo* é *redondo*, [84] a necessidade do juízo seja evidente por meio da intuição do sujeito,⁷⁵ no entanto, até uma tal formulação é determinada através de si mesma apenas *no que diz respeito à ligação entre sujeito e predicado*. O conceito do sujeito contém traços que podem e têm que ser determinados *independentemente da proposição* – coisa de que cada um pode se convencer ao pensar bem os traços específicos da explicação de um *círculo* qualquer. Basta considerar com atenção, por exemplo, apenas a notória *figura* que tem que se encontrar em toda explicação, perguntar a si mesmo se ela não é explicável, ou é explicável através de uma explanação que não pode de modo nenhum depender do juízo o *círculo* é *redondo*. Busque-se, ao contrário, fazer o mesmo com um traço qualquer dos enunciados pelo princípio da consciência, e se verá que ou é impossível explicá-lo ou é possível explicá-lo apenas através do próprio princípio.

Exposto na sua fórmula antiga, ou também na kantiana, ao ser tomado como princípio fundamental e absolutamente primeiro, ou como princípio completamente determinado através de si mesmo, o *princípio de contradição* é de qualquer forma submetido a uma ambiguidade que pode ser eliminada somente através do correto conceito da representação que o precede. [85] O conceito da coisa que se encontra nele é determinável apenas através do conceito da *pensabilidade*; este conceito pressupõe o da *representabilidade* como o traço

⁷⁵ Cf. KrV, B, 741-742.

comum da pensabilidade, da intuibilidade e da perceptibilidade, traço que não é, então, determinável através do conceito do pensar, o que é apenas uma espécie de representar. Na medida em que o conceito da *representabilidade* já depende do conceito da representação, e este, no que diz respeito à sua definição, do princípio da consciência, até o princípio de contradição é completamente determinável apenas através do princípio da consciência. Uma vez que as premissas indispensáveis à determinação do seu sentido próprio tenham sido desenvolvidas na teoria da faculdade representativa, ele conserva, como princípio da pensabilidade, o seu lugar de supremo princípio fundamental da lógica; com efeito, não pode jamais ser considerado como o supremo princípio fundamental da filosofia, desde que esta última não seja trocada com a lógica, não pode jamais ser enxergado como princípio fundamental da *forma do representar* sem confundir o *representar* em geral com o *mero pensar*. Até o princípio da consciência está certamente *submetido a ele*, mas não como sob um princípio fundamental que o determine, e sim apenas como sob uma lei que não lhe é permitido contradizer. [86] Baseado no simples fato de não se contradizer, se não arrastasse (*ziehn*) o fundamento real da sua verdade, não do princípio de contradição, que não pode conter nenhum fundamento desse tipo, mas sim da *consciência* que reflete e, portanto, *de si mesmo*, o princípio da consciência seria, porém, tão pouco verdadeiro como o são os milhares de outros princípios que não são contraditórios e, no entanto, falsos. Se não fosse pensável, não seria certamente pensado. Entretanto, não seria ainda pensado de modo legítimo pelo fato de que é pensável e, até, pensado realmente. Não a sua verdade lógica, e sim a sua verdade real, não a sua pensabilidade, e sim o que é pensado *nele* que o torna *um princípio fundamental*, a saber, um princípio fundamental não lógico, não formal, e sim real, material da ciência da faculdade representativa, da filosofia elementar e, através dela, da filosofia como um todo.

As definições da *representação*, do *objeto* e do *sujeito*, derivadas imediatamente pelo princípio da consciência não são determinadas completamente enquanto não o seja o princípio do qual elas procedem, no que diz respeito a todos os traços delas. Essas definições, no ápice das quais há a da *representação*, são, entre todas as explicações que a filosofia tem posto até o momento, as *primeiras* que têm tido um sentido completamente determinado [87] que torna impossível toda admissão arbitrária de traços alheios ou a exclusão de traços essenciais no conceito explicado. Como, de fato, o princípio da consciência não expressa nada mais do que o fato da consciência, *na medida em que* este fato resulta evidente por meio da simples *reflexão*, não pode, portanto, ser desconhecido através de nenhum raciocínio falso. E como os traços da consciência por ele enunciados são absolutamente *simples*, assim não são constituídas por nenhuma composição, em que poderia se insinuar uma nota alheia ou de que poderia ficar fora uma que lhe pertence. Elas, portanto, ou não podem ser pensadas, ou têm que ser pensadas de modo correto. Então, quem prefere deduzir o conceito da representação, quer dizer, o conceito *originário*, não do seu sistema metafísico, fundado em um conceito errado de representação, e sim, pelo contrário, da fonte primeira e mais pura da consciência (o que por razões comprehensíveis poderia acontecer à maior parte dos filósofos de profissão e dos escritores de filosofia renomados que têm havido até o momento), que ou não quer declarar a definição da representação completamente impossível, ou prefere não deduzi-la de definições indeterminadas, e sim do princípio da consciência (pois decerto até no filosofar muito depende do *querer*), pode estar seguro [88] de ter encontrado uma definição não enganosa e exaustiva do conceito.

Se fosse escrever para filósofos populares, teria que tratar a objeção de que também aqui *tudo depende da determinação das expressões e que, afinal, estas são arbitrárias*. Estes filósofos, que buscam seus conceitos apenas por *ouvir falar* e normalmente escutam apenas pela metade, lembram-se, até

muito à vontade, que as palavras têm desde sempre significado traços arbitrários dos pensamentos.⁷⁶ O filósofo popular leva em conta muito menos o fato de que este ser arbitrário não tem que significar aqui algo dependente da livre escolha, e sim apenas o contrário do signo *natural* (determinado através da mesma coisa designada), do que a consciência das intromissões arbitrárias que ele se permite nos direitos do uso da linguagem, e que na condição da filosofia até o momento não foram, infelizmente, *normais* apenas entre os filósofos populares. Para um pensador, a proposição “a determinação das expressões (em um princípio fundamental ou até em uma definição correta) é, afinal, arbitrária” não pode fazer nenhum sentido. Ele sabe, de fato, que não compreenderia nem a si mesmo nem aos outros sem um significado das palavras independente de todo arbítrio. [89] Ele sabe que um dos primeiros deveres dos escritores de filosofia é o de se contrapor ao uso arbitrário das palavras, que acabaria com todo o pensar, e de abster-se disso da maneira mais rigorosa. Como ele conhece a importância e o verdadeiro estatuto dos *princípios fundamentais* e das *definições* em filosofia, sabe que em nenhum outro caso tem que se evitar da maneira mais cuidadosa a arbitrariedade na determinação das expressões e, ainda mais, na dos princípios fundamentais e das definições.

As definições que a filosofia teve até o momento foram criticadas pela *arbitrariedade* delas; pelo que eu sei, porém, nenhum pensador afirmou ainda que esta arbitrariedade está fundada na própria natureza das definições, ou que a determinação das expressões a serem utilizadas *em toda possível definição* é, afinal, *arbitrária*. Mais do que isso, lamentou-se o uso arbitrário dessas expressões, ao acreditar tê-lo percebido como a razão genética dos mal-entendidos na filosofia e da confusão entre os conceitos filosóficos. Nisso, com certeza, teve alguma razão. No entanto, foi desconhecida

⁷⁶ Provável referência para Johann Georg Feder, *Logik und Metaphysik*, Frankfurt und Leipzig, 1783, p. 73.

completamente a fonte principal deste mal, que, a meu ver, não tem que ser buscada, pelo menos no caso dos pensadores, em um ato *arbitrário*, determinado pela inclinação, [90] em desviar do uso da linguagem, e sim na indeterminação dos conceitos filosóficos tidos até o momento, a que não se pode remediar através da simples fidelidade, mesmo a mais inviolável, ao uso da linguagem. Na maior parte dos casos, em que ambas as partes em conflito tinham consciência de ter prestado atenção, com o maior cuidado, ao uso da linguagem, as cabeças pensantes de forma autônoma prejudicavam, portanto, a si mesmas, em apontar-se reciprocamente a *arbitrariedade* na determinação do sentido das palavras. O erro não consistia nem em uma falta de conhecimento do uso da linguagem, nem em uma falta de boa vontade diante dela, e sim na *determinação*, ainda incompleta, do *significado* da palavra. Ele estava no conceito que, na medida em que era errado na coordenação (*Zusammenfassung*) dos seus traços, não podia se tornar mais correto através da mera *decomposição* (*Zergliederung*) deles. O erro consistia no fato de que, em um ou mais conceitos singulares (coordenações [*Zusammenfassungen*]), de que consta o conceito *acabado*, era acolhido um traço a mais ou um traço a menos. Pelo menos dois filósofos podiam concordar com a definição de um conceito *no que diz respeito à forma*. Este acordo acerca das palavras, através do qual ambos se imaginavam homenageando o uso da linguagem, era frequentemente apenas a consequência [91] de um mal-entendido acerca dos conceitos que se manifestava muito cedo através dos seus efeitos (mesmo não reconhecido no que diz respeito ao seu fundamento), ao falar dos traços específicos do conceito determinado, pensados através de conceitos; nestes últimos, de fato, um adversário tinha acolhido um traço supérfluo, o outro, ao invés, não tinha acolhido nenhum ou, em lugar disso, tinha deixado fora um traço essencial. Em todo caso deste tipo, a diferença dos conceitos se anunciava certamente através dos significados diferentes com os quais a própria palavra era usada pelas partes em conflito; mas seria

um grande erro pensar que estes significados diferentes seriam uma consequência da arbitrariedade no uso da palavra: o uso do termo feito por cada um era mais uma consequência da sua convicção de que a palavra não significa nada mais do que ele tinha pensado no seu conceito (indeterminado, sem que ele soubesse disso) e através de que se via forçado a acusar o seu adversário de uso arbitrário da linguagem. Mostra-se então de modo bem claro que se refletiu apenas muito pouco, ou de modo muito infeliz, sobre a natureza das definições e sobre as condições da validade delas, ao afirmar que “nas determinação das expressões é, afinal, arbitrária” [92].

A causa principal das definições erradas foi, na condição em que a filosofia versou até o momento, que a razão filosófica ainda não chegou, no caminho do proceder analítico, ao conceito último e supremo, ao traço mais universal; ela tinha, com efeito, que deixar de usar este conceito, e o traço representado em virtude do mesmo, na mais completa indeterminação. É um fato que até agora o conceito da coisa, na medida em que foi entendido como o que é pensável em geral, foi tomado como o conceito supremo, e o traço da pensabilidade como o mais universal. A indeterminação e a equivocidade sofridas por este conceito e pelo traço representado através dele, assim como as consequências disso espalhadas em toda a filosofia, podem muito bem ser um mistério apenas para poucos entre aqueles que se ocuparam da filosofia mais recente. Este vício capital da filosofia existente até o momento irá perdurar, com todas as suas consequências, até a pensabilidade ser considerada como o traço supremo e mais universal, e o princípio de contradição, por meio do qual somos acostumados a determinar o conceito deste traço, como o princípio fundamental da filosofia; até quando não entendermos que o representar se relaciona ao pensar como o gênero [93] à espécie, que portanto a representabilidade expressa um traço superior à pensabilidade, e que o conceito da pensabilidade não é esgotado, não está seguro diante de um traço supérfluo ou que esteja faltando, até quando o

conceito da representabilidade, contido nele como o traço genérico, fica não desenvolvido enquanto não esgotado. O ser completo determinado, o desenvolvimento exaustivo do traço *mais alto e último* é a condição suprema daquela correção das definições filosóficas que depende da determinação completa do sentido delas. O conceito matemático é determinado através da intuição, através da imediata representação do objeto; o filosófico, apenas através do raciocínio e frequentemente apenas através de uma série muito longa de silogismos.⁷⁷ No primeiro, a junção de traços errados é evitada por meio do objeto intuído; no segundo, apenas através da correção das coordenações particulares e parciais que precedem a reunião total, cada uma das quais consta, por sua vez, de outras muitas ou poucas junções. A correção de todas as definições filosóficas possíveis pressupõe então a correção de uma única, suprema e última definição cujos traços não admitem nenhuma outra [94] definição, mas tem de ser determinada exaustivamente mediante um princípio determinado através de si mesmo; não como se todas as demais definições possíveis pudessem ser deduzidas apenas e exclusivamente desta única definição, e por conseguinte, que para elas estarem corretas não fosse preciso nada mais do que a correção deste, mas pelo fato de que o traço *mais universal* pertence necessariamente a todos os objetos representáveis e se encontra em tal medida, claro, não de modo evidente, mas contudo necessariamente, em toda definição pretendida, define-se o seu sentido de cima para baixo tendo uma influência decisiva sobre todos os traços contidos aparentemente ou implicitamente nela; em uma palavra, pelo fato de que a correção dos traços subordinados, mesmo não sendo determinada somente através da correção daquele supremo, se torna, todavia, impossível quando este é errado. Portanto, quem considera a chamada arbitrariedade, a incerteza, a correção controversa ou até a clara falsidade das definições filosóficas que existiram até o momento não como um erro da natureza, como uma doença irrecuperável

⁷⁷ Cf. KrV, B, 741-742.

do espírito humano, não age de modo nenhum como um verdadeiro filósofo ao buscar a razão deste erro no próprio erro ou ao [95] contrapor, como uma objeção, a existência dele à tentativa de descobrir e remover a sua verdadeira razão; ou quando acredita enfraquecer a importância e a influência da definição da representação, determinada completamente através do princípio da consciência, apelando à chamada arbitrariedade; como definição primeira esgotada nos seus traços, como definição daquele a partir do qual resulta imediatamente o traço mais alto e mais universal (a representabilidade), a definição da representação tem, de fato, que eliminar a causa principal, até o momento inevitável, fundada na própria filosofia existente até o momento, da chamada arbitrariedade das definições filosóficas.

O próprio Kant já não disse que “as definições não podem sequer ser postas por fundamento do sistema filosófico, tendo que fechar, mais do que começar a obra”? Sim, e depois dele, foi repetido, sem que, contudo, fosse entendido o que isso queria dizer.⁷⁸ A definição da *filosofia* é certamente possível apenas quando a própria filosofia tem determinado a sua possibilidade; ela contém essa possibilidade apenas quando descobre e põe o fundamento dela, que justamente por isso não pode ser, ele próprio, o conceito da filosofia. [96] Nem sonhei, portanto, passar a minha *nova definição de filosofia* como o fundamento do meu sistema filosófico. O que eu ponho na base da minha filosofia não é uma definição, mas um fato cuja expressão dá o único princípio possível, determinado através de si mesmo e, por meio dele, a primeira e mais alta definição da qual a filosofia tem que partir em geral e, em especial, a filosofia elementar como ciência da faculdade representativa. Essa definição (e *nenhuma outra*, na medida em que depende

⁷⁸ A objeção referida por Reinhold aparece na já mencionada resenha de Rehberg: “Aqui também está confirmada a observação feita por Kant (na Doutrina do método, capítulo I, seção 1, *Crítica da razão pura*, p. 755 e seg. segunda edição), conforme as definições não podem ser de modo nenhum postas ao fundamento do sistema filosófico, mas tem que concluir, mais do que iniciar a obra” (col. 203). A referência kantiana é B, 75 sg.

dela a fiabilidade das *demais*) não poderia, por certo, ser posta na base de nenhum sistema filosófico formulado até o momento, nem mesmo no da filosofia *crítica*. De fato, era preciso que o empreendimento analítico tivesse, antes de tudo, bom êxito com os seus traços *subordinados*, antes de se dedicar ao traço *supremo*; além disso, era necessário que Kant descobrisse as *peculiaridades* das espécies das representações, antes de poder ter descoberto *o que é peculiar* do gênero (peculiar, i.e., que não é afirmado a partir delas, porém nem antes delas); a descoberta do fundamento último e autêntico da filosofia e a da razão determinante da definição, que é a primeira na série de todas as possíveis [97] e que contém a condição suprema da fiabilidade delas, podia, além disso, apenas *concluir, não começar* e nem acompanhar, a obra do progredir analítico.

"No entanto, as definições se contrapõem, em geral, absolutamente ao *espírito* da filosofia crítica. Kant não consegue as suas demonstrações de nenhuma definição, pois toda a parte da *Critica da razão pura* que se ocupa da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento tem como fim último o de mostrar que não é possível provar nada dos objetos a partir de conceitos" (e, com efeito, também a partir de definições filosóficas), mas que tem que se acrescentar uma terceira coisa de que resulte evidente a aplicabilidade dos conceitos. Esta objeção é importante na medida em que leva claramente à luz a aversão contra as definições na filosofia que os kantianos têm em comum com os seus antípodas, os *filósofos populares*, e mostra a verdadeira causa pela qual tanto aqueles como estes não querem saber de definições usadas como fontes de uma demonstração filosófica. Como espero mostrar daqui a pouco, esta causa tem a ver com o apego dos kantianos à *letra* do mentor deles.

Na dedução kantiana dos conceitos do entendimento é mostrado, sem dúvida, que [98] não é possível conhecer nada através de meros conceitos de objetos; mas de que tipo de objeto está se falando? Evidentemente não qualquer objeto

de uma representação (de tudo o que pode ser representado), mas de objetos *kat' exoken*, dos que são diferentes de todas as representações e de todas as qualidades delas, que não são nem representações, nem formas das próprias, mas de objetos *reais*. Para o conhecimento de tais objetos é preciso, além do conceito, uma intuição sensível e, para ter esta última, precisa-se de uma sensação.⁷⁹ Mas quem, se não tomado as expressões que significam o objeto, *Objekt* ou *Gegenstand*, em um sentido completamente diferente do tomado aqui por Kant, pode afirmar que, por meio da mencionada dedução, estaria demonstrado que a partir de conceitos de objetos em geral, e portanto também dos objetos da filosofia transcendental, dos objetos das representações *a priori*, das *formas* das representações determinadas na natureza do ânimo, que a partir de conceitos não é possível demonstrar nada? Tudo o que Kant tem mostrado neles, o tem mostrado, e tem tido que mostrar, apenas a partir de conceitos, ou seja, de conceitos até incompletos dos quais, para sua própria admissão, não é possível nenhuma definição autêntica, e sim apenas uma explicação do tipo que [99] se quer que se chame de exposição.⁸⁰

Nem a nova ciência da faculdade representativa, a saber, a filosofia elementar, demonstra, contudo, a partir de *meros conceitos*. As definições que ela deduz dos princípios da consciência põem certamente meros conceitos; aqui, contudo, não se esquece absolutamente a terceira coisa que tem que se acrescentar, para evidenciar a fundamentação destes conceitos, a aplicabilidade deles aos seus objetos. Esta terceira coisa é a consciência, são os princípios que a expressam, através dos quais essas definições recebem o elemento completamente determinado que Kant exige para conceder a uma explicação o nome de *definição autêntica*.

⁷⁹ Cf. KrV, B, 33.

⁸⁰ KrV, B, 757.

“Definir – se fala na p. 755 da nova edição da *Crítica da razão pura* –, conforme indicado pela própria expressão, não pode propriamente significar, senão expor originariamente o conceito detalhado de uma coisa” (com que não se entende, contudo, exclusivamente nenhuma coisa ou pessoa) dentro dos seus limites”. As condições pretendidas por este conceito de uma definição são justamente as que na filosofia podem ser satisfeitas pelas explicações fundamentais da filosofia elementar e *somente por elas*. A explicação fundamental da [100] representação: ela é o que é distinto na consciência do objeto e do sujeito e referido a ambos – expõe de *forma detalhada* o conceito de representação. “Detalhadamente – fala Kant na nota ao trecho citado – significa (aqui) clareza e suficiência dos traços”. Os traços indicados na explicação fundamental têm que ser *claros*, pois são determinados imediatamente através de fatos evidentes. São *suficientes*, pois através deles a representação pode ser diferenciada de tudo o que não é representação. A explicação fundamental expõe, ademais, o conceito da representação *dentro dos seus limites*, pois, como o próprio Kant exige com toda razão, na nota mencionada, nela não estão contidos os traços da representação em número maior do que aqueles que pertencem ao conceito detalhado da representação. Por fim, ela o expõe *originariamente*, pois a determinação nela presente dos limites do conceito da representação não é deduzida, conforme Kant exige também naquela nota, a partir de nenhuma outra explicação, e, portanto, “não precisa de nenhuma demonstração ou explicação, o que tornaria a explicação fundamental incapaz de estar acima de todos os juízos concernentes à representação”.⁸¹

Chamo a definição da representação de *absoluta explicação fundamental* na [101] filosofia elementar, sendo que ela não contém nenhum traço que seja capaz ou que precise de uma explicação. As definições da *representação*

⁸¹ B, 755. Kant fala, porém, apenas de demonstração e não de explicação; os juízos referidos por Kant dizem respeito não à representação, e sim a um objeto.

sensível, do conceito e da *ideia*, que irão ser enunciadas pela continuação da *Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar*, começada nas minhas *Contribuições*,⁸² são verdadeiras explicações fundamentais, e contudo não absolutas. Elas são *explicações fundamentais* na medida em que conseguem o traço peculiar dos seus objetos a partir das espécies particulares da consciência, expressadas através de princípios particulares da consciência. No entanto, não são absolutas, por conterem o traço comum da *representação* e por pressuporem a *explicação* dela. Na *filosofia* é possível apenas uma única explicação fundamental absoluta, e enquanto ela não esteja dada e reconhecida, para todas as explicações filosóficas vale certamente o que Kant fala a respeito na p. 756: “Não posso jamais ter certeza de que a representação distinta de um conceito dado (de modo ainda confuso) tenha sido desenvolvida de modo detalhado, enquanto não tiver certeza de que ela é adequada ao objeto”. (Posso conhecer esta adequação apenas ao ter certeza de que o meu conceito esgota tudo o que se pode conhecer do objeto, que o meu conceito é completo [102] e integralmente determinado). “Mas como o conceito de um objeto, assim como ele é dado” (e antes de eu estar seguro acerca da sua determinação completa) “pode conter muitas representações obscuras que desconsideramos na decomposição, mesmo as empregando na aplicação, assim a completude da decomposição do meu conceito fica constantemente duvidosa e pode ser tornada provável apenas em virtude de numerosos exemplos apropriados, mas nunca será apoditicamente certa”.⁸³ Esta *probabilidade*, que não pode ser tolerada de modo nenhum na *filosofia elementar*, sempre que uma filosofia como ciéncia tenha que ser realizada, na ciéncia da faculdade representativa dá lugar à certeza *apodíctica*. A absoluta explicação fundamental é completamente determinada através do princípio da consciéncia e esgota o

⁸² Cf. *Beiträge I*, p. 165-254. A Nova exposição anunciada por Reinhold, porém, não será realizada.

⁸³ KrV, B, 756-757.

conceito originário da representação em todos os seus traços não ulteriormente divisíveis. Através dela, também as demais explicações fundamentais não absolutas (deduzidas em parte dela, em parte de princípios específicos da consciência), são alçadas a explicações completamente determinadas e, portanto, postas na condição de expressar os fundamentos para demonstrações rigorosamente científicas. [103]

A afirmação de Kant, na p. 759, de que “em filosofia não se deve imitar a matemática, começando pelas definições, salvo se for apenas como simples ensaio”, pode, portanto, valer apenas para o que se entendeu até agora com o termo de filosofia, e também para a própria filosofia *crítica*, não para aquela filosofia que só tem que ser *preparada* pela filosofia crítica; mas tem que valer pelo menos para a *ciência elementar* da verdadeira filosofia. Na filosofia elementar, o motivo que se segue, dado por Kant a respeito da afirmação mencionada, desaparece completamente. “Como 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, isto é, a definição”. Na filosofia elementar, a explicação fundamental é já, por ela mesma, exposição completa e portanto a autêntica *definição* do seu objeto, quer dizer, da *representação*; o princípio da consciência, a única coisa que a precede, não é, além disso, nem uma exposição completa, nem uma exposição incompleta, ele não é sequer uma exposição do conceito da representação, mas [104] a expressão imediata do fato autoevidente da consciência, a partir do qual a explicação fundamental consegue imediatamente a sua exposição completa. Os raciocínios fundados nesta exposição não conduzem para nenhuma exposição mais completa da *representação* enquanto *representação*, dada na sua maior completude possível na explicação fundamental. O que é deduzido em seguida a respeito da *matéria* e da *forma* da representação emenda tão pouco o conceito originário, o

qual certamente tem que ser indicado somente pela definição, que, mais do que isso, não pode ser confundido apenas recorrendo ao conceito completo que já o precede. Ele apenas o esclarece, mas não o amplia. A filosofia *crítica* já era capaz de fazer preceder às suas demonstrações e discussões apenas por exposições incompletas, na medida em que não tinha ainda posto, mas apenas preparado, a própria filosofia elementar; e isso porque as próprias exposições completas da filosofia elementar não teriam podido ser descobertas se justamente as discussões da *Crítica*, arrastadas a partir de exposições incompletas, não viessem *primeiro*. O empreendimento da *filosofia crítica* podia apenas, e tinha também que ser *concluído* com a absoluta explicação fundamental da representação. Justamente com esta explicação fundamental, porém, a filosofia até para [105] de ser *crítica*; com ela começa a *ciência do fundamento da filosofia sem apelidos*, a filosofia elementar. Ela é a última coisa no caminho que leva à ciência, mas também a primeira no caminho constituído pela própria ciência. Para os kantianos, esta afirmação tem certamente que ser um tropeço duro e insuperável; não mereceriam esse nome se não estivessem convencidos de que temos que nos contentar com o que Kant enunciou e que não pode existir nenhuma outra filosofia senão a que eles chamam de *crítica*.

As definições da *representação sensível*, de que têm que partir a ciência da sensibilidade, do conceito, de que têm que partir a ciência do entendimento, e da *ideia*, de que tem que partir a ciência da razão, pressupõem a definição da *representação* como traço comum; nos seus conceitos, esta é coordenada enquanto traço genérico com os traços da espécie, e sem a sua determinação as explicações destes conceitos não podem ser determinadas. Elas têm *em tal medida* que ser deduzidas pela *definição da representação*, e teria que se ter perdido inteiramente de vista esta consideração relevante [106] se se quisesse afirmar que a definição da *representação* e a ciência da *faculdade representativa em geral* são supérfluas às das ciências particulares, sendo que as peculiaridades

das espécies não podem ser deduzidas a partir do que é em comum ao gênero.

Para se ter as ciências da sensibilidade, do entendimento e da razão, têm que ser determinadas as definições da *representação sensível*, do *conceito* e da *ideia*, através de *princípios da consciência* particulares que expressam *espécies particulares* da consciência, no que diz respeito ao *elemento específico* que elas não podem tirar da definição da representação; no que diz respeito ao que estas definições afirmam de *comum*, elas estão sob o *princípio da consciência em geral* (o que expressa o que se apresenta em toda consciência), no que diz respeito ao que tem de *peculiar*, porém, são imediatamente evidentes através do *fato peculiar* que designam. Na sequência destes princípios da consciência particulares são indicadas as notas peculiares, *originárias*, simples, não ulteriormente decomponíveis da representação sensível, do conceito e da ideia de modo igualmente exaustivo daqueles traços da representação em geral por meio do universal [107] princípio da consciência em geral. Junto com aqueles, este constitui, por conseguinte, o *fundamento completo* da inteira ciência da *faculdade representativa*, da sensibilidade, do entendimento e da razão, na medida em que elas são faculdades representativas e, como tais, tanto do *conhecer* como do *apetecer*. As ciências particulares da *faculdade conhecitiva* e *apetitiva*, que têm que formar tanto as doutrinas particulares elementares da filosofia teórica e da filosofia prática, assim como a ciência da inteira faculdade representativa tem que apresentar a *doutrina elementar da filosofia* em geral, conseguem as definições do conhecer e do apetecer, que brotam da mesma fonte, ou seja, daquela consciência através da qual o conhecer e o apetecer se expressam; as formas do conhecer e do apetecer, ao invés, na medida em que dependem da forma do representar, assim como as diversas espécies do conhecer e do apetecer, na medida em que dependem do entendimento e da razão, começam pela ciência da faculdade representativa. Como

gênero e nas suas espécies, a consciência seria assim o único e completo fundamento da inteira filosofia elementar, tanto da universal como das particulares [108].

No meu *Ensaio acerca de uma nova teoria da faculdade humana de representação*, este fundamento, enquanto tal, é certamente mais sugerido do que exposto em detalhe. Busquei remediar essa deficiência através das minhas *Contribuições*, ou seja, por meio dos tratados sobre o *primeiro princípio fundamental* e sobre a *possibilidade da filosofia como ciência* que estão contidos ali;⁸⁴ até o momento não veio nenhuma objeção contra eles e eles são mencionados apenas rapidamente até pelo primeiro resenhista do primeiro tomo das *Contribuições* para a A.L.Z.⁸⁵ Ali eu já forneci o começo de uma *Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar* na qual eu intentei a dedução rigorosamente científica da teoria da faculdade representativa em geral a partir do princípio da consciência e das explicações fundamentais conseguidas a partir dele.⁸⁶ Como prometi expressamente no tratado *Discussões acerca da teoria*,⁸⁷ a continuação teria que tratar de forma gradativa das partes restantes da filosofia elementar, assim como da doutrina fundamental delas; ou seja, teria que fornecer as teorias da sensibilidade, do entendimento e da razão como simples faculdades representativas a serem deduzidas a partir de *princípios particulares*, por mim ainda não formulados, da consciência, e a partir das explicações fundamentais, determinadas através deles, da representação sensível, do conceito e da ideia. [109] O que tenho que pensar agora do modo de proceder do crítico mencionado, o qual na resenha do primeiro tomo das minhas *Contribuições* não toca nas razões que eu dei para a indispensabilidade,

⁸⁴ Reinholt refere-se aqui ao ensaios *Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden Grundsatzes der Philosophie* e *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicados respectivamente nas páginas 93-164 e 341-372 do primeiro tomo dos *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Mauke, Jena, 1790.

⁸⁵ Trata-se do já mencionado Rehberg.

⁸⁶ *Beiträge I*, p. 165-254.

⁸⁷ *Beiträge I*, VI tratado, p. 401.

a possibilidade e o caráter do que tenho indicado como o fundamento da filosofia elementar, tendo formulado, ao contrário, objeções contra a fundação particular das minhas teorias da sensibilidade, do entendimento e da razão, da qual eu próprio já tenho prometido uma exposição mais clara – todas objeções que se baseiam em mal-entendidos tais que, certamente, já na exposição que tenho dado até o momento não eram inevitáveis, mas que, contudo, teriam sido expressamente prevenidos através daquela vindoura?

Eu diferencio o fundamento da filosofia elementar em *material* e *formal*. O primeiro é a *consciência como fato*, o segundo são os *princípios da consciência* e as *definições deduzidas imediatamente deles* e determinadas completamente através deles. A partir do *primeiro*, é conseguido o conteúdo da filosofia elementar, são conseguidos os traços *mais simples* que constituem a matéria originária das ciências da faculdade representativa, da faculdade conhecitiva e da faculdade apetitiva; [110] através do segundo, é determinada sob um princípio a *forma científica* da filosofia elementar, a conexão completa da sua matéria e a unidade do diverso que constitui o seu conteúdo, é determinado o que é *sistemático* nela. Assim como matéria e forma são em geral inseparáveis, não obstante a diferença entre eles, do mesmo modo o são também no fundamento da filosofia elementar. O *fato da consciência* estava presente desde sempre e com ele a matéria para o futuro fundamento da filosofia elementar. Como um bloco de mármore se torna matéria de uma estátua real apenas através da figura que recebe por meio do artista, assim só o *princípio da consciência* podia, contudo, elevar esta matéria não utilizada do fundamento real. A *forma da ciência em geral* é, em filosofia, algo conhecido há muito tempo. Há tempos se tinha noção de que ela consiste na *sistematicidade*, que, portanto, tem que ser determinada por meio de *princípios fundamentais*, os quais têm que ser todos subordinados a um *princípio primeiro*. No entanto, como o princípio fundamental até o momento considerado e indicado como o primeiro, o

princípio de contradição, não contém de modo nenhum a matéria do fundamento da filosofia elementar, assim não podia sequer expressar o verdadeiro fundamento formal dela. Além disso, ele foi [111] até o momento tão pouco utilizado como fundamento da filosofia elementar, e através desta, da *filosofia em geral*, quanto futuramente o será nesta sua peculiaridade. A escola leibniziana o achou e usou como o *primeiro princípio fundamental da metafísica*; a filosofia futura o reconhecerá e o usará como o *primeiro princípio fundamental da lógica*.

O critério do *fundamento* da filosofia elementar, no que diz respeito à sua matéria, a evidência do seu *conteúdo*, imediata, independente do todo raciocínio possível através da simples reflexão, é a impossibilidade de decompor ulteriormente os conceitos que expõem originariamente este conteúdo e a natureza fática dos traços de que este é composto. O critério deste fundamento, no que diz respeito à *forma* dele, é a sua rigorosa *sistematicidade*, a saber, o ser completamente determinado dos seus teoremas e corolários a partir de princípios fundamentais, e a subordinação de todos os seus princípios fundamentais a um primeiro, único, princípio. O critério da *unificação* da verdadeira matéria com a verdadeira forma do próprio fundamento é o ser *determinado através de si mesmo* do *primeiro princípio fundamental* através de que este recebe a vaga de princípio fundamental *absolutamente primeiro* entre todos os possíveis e através do qual o fundamento que aquele princípio expressa recebe a propriedade de *fundamento último* [112].

Entre os célicos dogmáticos se fala apenas da impossibilidade de *todo* fundamento, entre os empiristas apenas de um fundamento *material*, entre os racionalistas apenas de um fundamento *formal* e entre os kantianos apenas de um fundamento da *metafísica*. Eu falo do fundamento da filosofia elementar e, em virtude disso, do da *filosofia em geral*.

Locke indicou nas representações simples, deduzidas pela experiência, um fundamento *material* da filosofia, ou, mais do

que isso, um fundamento que admitiria certamente o critério do fundamento *material*, por consistir em conceitos não ulteriormente decomponíveis; no entanto, falta-lhe, de todo ponto de vista, o critério do fundamento *formal*. Nem o próprio Locke, nem algum dos seus adeptos, cogitaram afirmar que as representações simples, deduzidas pela experiência, podem ser conseguidas através de uma exposição sistemática, ainda menos, porém, que para elas é absolutamente indispensável a forma sistemática, se elas têm que constituir o fundamento da filosofia.

Leibniz indicou no princípio de contradição um fundamento *formal*, na medida em que o declarou como o princípio fundamental de todos os princípios necessários e universais, e [113] portanto científicos; ele, mais do que isso, sugeriu um fundamento que admitiria o critério do fundamento formal, *na medida em que fosse o primeiro princípio fundamental*; no entanto, ele não conseguiu cogitar, de todo ponto de vista, o critério do fundamento *material*. O princípio de contradição é falso na medida em que tem que expressar o traço mais universal da coisa independente da mera pensabilidade, da coisa *em si*; ele carece, em vez disso, do critério do fundamento material, na medida em que expressa o simples traço da pensabilidade da coisa enquanto esta é pensável. O traço da pensabilidade não é, de fato, algo simples, mas é composto pelo traço do representar em geral e pelo traço daquele representar que se chama de pensar, por gênero e espécie. O princípio de contradição recebe a determinação completa do seu sentido, não através de si mesmo, mas em parte somente através do princípio que determina completamente o conceito da representação. E sendo determinado apenas mediante este, é evidente que tem que deixar para ele o lugar de primeiro princípio fundamental da filosofia, contentando-se com o lugar do primeiro princípio da lógica. [114]

Kant tem posto na possibilidade da experiência um fundamento da metafísica da natureza sensível que satisfaz

tanto as condições do fundamento material como as do fundamento formal para esta *ciência*, não porém, em geral, para a filosofia, nem, em especial, para a filosofia elementar. Na medida em que a metafísica não é, nem pode ser a filosofia elementar, a ciência do fundamento de toda a filosofia teórica e prática, até o seu fundamento material, não pode se compor, nem é autorizado a compor-se de traços simples fornecidos de uma evidência imediata, conseguida imediatamente pela consciência através da simples reflexão, mas pode e tem que pressupor estes traços a partir da filosofia elementar. O fundamento kantiano da metafísica da natureza sensível, a saber, o fundamento da *ciência dos objetos reais conhecíveis*, consiste em *princípios fundamentais do entendimento puro* – assim Kant os chama –, por leis naturais metafísicas, submetidas a um *primeiro princípio fundamental*: “*todo objeto conhecível está sob as condições formais e materiais da experiência*”. Através da sua forma sistemática, rigorosamente científica, este fundamento satisfaz também a condição do fundamento científico formal; através da evidência que os seus princípios fundamentais possuem para aqueles que [115] entenderam o sentido dele, ele satisfaz também os próprios antikantianos e kantianos, tanto mais os últimos, sendo que eles consideram esta propedêutica como a verdadeira e unicamente possível filosofia elementar – no entanto, irão ter que me conceder que para os leitores de Kant esta evidência e o *compreender*, que é indispensável para ela, do sentido autêntico deste fundamento, dependem apenas da *Crítica da razão pura* como ciência preparatória ou propedêutica.

Eu não vou confrontar o meu grande mentor, que nunca afirmou nada disso, mas alguns dos seus alunos que confundem o nome de *doutrina elementar*, que Kant deu a uma parte da crítica, e através dele lhe fazem afirmar coisas as quais ele não tinha pensado nem podia pensar. Ele podia e quis constituir apenas uma doutrina elementar da sua propedêutica à metafísica, não uma doutrina elementar da filosofia como um todo, não uma filosofia elementar. Esta última não teria

sido nem pensável sem que ele tivesse fornecido a primeira. Mas como uma ciência fundamental da filosofia teria sido tão pouco possível sem a sua propedêutica da metafísica, [116] do mesmo modo esta ciência fundamental é tão pouco real através daquela propedêutica, sendo e tendo que ser algo essencialmente diferente, algo que foi obtido por uma fonte completamente diferente.

Só aquele para o qual *metafísica* e *filosofia* são a mesma coisa pode certamente afirmar que uma propedêutica da metafísica pode ser e se chamar de doutrina elementar da filosofia em geral. Mas que a propedêutica kantiana, também apenas no que diz respeito à metafísica, seja ciência preparatória, pode ser concedido apenas na medida em que se leve o termo *ciência* no seu significado mais amplo e incerto em que teria que ser usado, pelo menos em filosofia, ou seja, quando se fala de uma parte dela. Toda vez que Kant fala da filosofia como *ciência*, ele também exige uma *forma sistemática*, uma unidade completa dos diversos conhecimentos sob um princípio; e onde esboça o projeto de uma ciência, por exemplo da *metafísica da natureza sensível*, o faz indicando de modo específico um fundamento sistemático. Como teria sido possível deixar escapar essa condição da ciência que ele próprio pretendia e buscava, se na sua Crítica tivesse querido fornecer a *ciência* que precede a metafísica ou até toda filosofia teórica [117] e prática, em vez da simples *preparação* para uma tal ciência futura, que certamente não tem nenhuma autorização para ser esta própria ciência? Se a Crítica da razão pura tivesse que ser já uma ciência rigorosa, autêntica, quais seriam então os princípios fundamentais que, em conexão com um único princípio supremo, constituiriam o seu fundamento?

Enquanto os *kantianos* não forem capazes de indicar este fundamento, irão afirmar em vão que na *Crítica da razão pura* é enunciada pelo menos aquela parte da filosofia elementar que consiste na *ciência da faculdade conoscitiva*, mesmo que não se trate da filosofia elementar em geral, e em especial da

sua doutrina fundamental que consiste na ciência da faculdade representativa. Eles chamarão a Crítica da razão de filosofia elementar com a mesma intenção, com o mesmo direito, mas também com o mesmo êxito com que recentemente um antikantiano tem chamado o *Ensaio acerca do entendimento humano* de Leibniz uma crítica da razão pura.⁸⁸

A filosofia elementar é a fonte científica dos princípios de todas as partes da filosofia derivada; o seu resultado [118] são os princípios fundamentais da filosofia teórica e prática, ou seja, os da filosofia pura, imediatamente, e os da filosofia empírica, por meio da filosofia pura.

Elá tem, portanto, que fornecer não apenas para a metafísica, mas também para a lógica, os princípios fundamentais que têm que estar no ápice desta ciência e que, por conseguinte, não podem receber a determinação completa por ela. A crítica da razão pura tem decerto revestido as duas últimas partes da sua doutrina elementar – analítica e dialética transcendental – com o nome comum de uma lógica;⁸⁹ por meio do nome de transcendental elá tem contudo também distinguido esta lógica tanto da lógica em geral como da universal, diante da qual a lógica transcendental comporta-se como uma espécie de lógica particular, que nas suas discussões se limita simplesmente às regras segundo as quais certos objetos (aqui os transcendentais) têm que ser pensados. Como essa lógica transcendental, assim como toda outra lógica particular, pressupõe a universal ou, ainda mais, a autêntica, a lógica sem apelidos, como a própria Crítica afirma de forma não vaga, a Crítica não podia ser a filosofia elementar já que, justamente, tem que ser precedida, como lógica transcendental, da lógica universal, [119] a qual não pode, porém, ser deduzida por ela.

⁸⁸ Trata-se de Johann August Eberhard; em um artigo intitulado *Ueber den Ursprung der menschlichen Erkenntniß* („Philosophisches Magazin“ hg. von J. A. Eberhard, I. Bd., 4. St., 1789, p. 369-405) ele tinha comparado as filosofias de Leibniz e Kant, buscando demonstrar que a segunda não conteria nada novo que não estivesse já na primeira. No resumo das teses principais dos dois autores (393-404), Eberhard tinha falado de uma “leibniziana Crítica da razão pura”.

⁸⁹ KrV, B 87-88.

Sem dúvida a lógica universal tem já há muito tempo disposto de alguns princípios fundamentais, teoremas e corolários compreendidos universalmente como válidos, mas somente como princípios genéricos. Muitas das suas regras têm um sentido equívoco, e como até o momento lhe faltou um princípio primeiro reconhecido (que foi usurpado pela metafísica), era preciso que também aos seus demais princípios fundamentais faltasse uma determinação completa do sentido deles; era portanto impossível assegurar-se da completude e do estatuto desses princípios fundamentais em parte coordenados, em parte subordinados; ela devia a sua estima, reconhecida universalmente, mais a algumas regras compreendidas universalmente como válidas, no que diz respeito ao uso lógico (por exemplo algumas regras da silogística), que à determinação e à coerência do seu conteúdo, ou seja – o que é o mesmo – à sua natureza sistemática ainda não descoberta. Até no caso em que nós estivéssemos em posse do verdadeiro sistema da lógica, seria inútil buscar nela o conceito de pensar completamente determinado, pelo qual ela tem que começar, e que, portanto, não pode fornecer. Como esta importante circunstância não foi até agora nem suspeitada, como [120] se achou que "tenha que ser por si mesmo evidente o que significa representar, pensar, conhecer", ou seja, que o conceito determinado destes objetos se impunha por si a cada um, sem nenhum perigo de erro; como, por conseguinte, se pressupôs a determinação completa, pressuposta pela lógica, com igual falta de cuidado, ou se imaginou ter esgotado o conceito do pensar na própria lógica, através de um par de explicações que necessitavam de uma explicação ainda mais do que era explicado, e se considerava portanto o seu conceito indeterminado como completamente determinado, assim foi introduzido em toda lógica formulada até o momento o indeterminado, equívoco e incerto conceito do pensar que, ao invés disso, tinha que ser o conceito principal de toda ciência; com ele foram introduzidos fragmentos, inicialmente de metafísica, e depois de psicologia empírica, que expulsaram

o verdadeiro conteúdo da lógica, em parte já descoberto, dificultando a descoberta do que ainda estava faltando. Nesta condição da lógica não deveria ser difícil entender como Kant na sua lógica *transcendental* podia pressupor com segurança pouco ou até nada daquela *universal*, como teria que tirar pouco proveito da lógica formulada até então para os traços dos conceitos de *intuição*, *sensação*, *conceito*, *juízo* etc. dos quais [121] tinha que *sair* (para as exposições incompletas, por ele postas na base das completas), menos ainda de todo o restante, porém se pudesse admitir com razão que algo que ele tinha pressuposto como certo das intuições, dos conceitos e das ideias, enquanto *representações*, fosse certo em virtude da lógica, como tanto menos pudesse fazê-lo, visto que nenhuma lógica possível poderá estabelecer esta certeza.

A autêntica filosofia elementar não pode ser fundada nem é autorizada a se fundar de modo nenhum sobre a lógica; esta, ao contrário, tem que ser fundada naquela. O conceito do pensar pode ser determinado completamente apenas através da ciência da faculdade representativa.

A filosofia elementar tinha que estabelecer os princípios fundamentais, não apenas da *metafísica da natureza* – que sob esta determinação os kantianos não distinguem de modo suficiente da metafísica da natureza sensível e suprassensível, contrapondo-a apenas à metafísica dos costumes e limitando-a aos objetos conhecíveis ou fenômenos – mas também da *metafísica em geral*, da metafísica dos objetos conhecíveis e da metafísica dos objetos suprassensíveis, que são certamente apenas pensáveis, [122] e contudo necessariamente pensáveis.

Elá tem que se dedicar a este empreendimento naquela parte fundante da *filosofia teórica*, nas ciências da faculdade conhecitiva sensível e suprassensível. Na primeira, ela mostra que todos os objetos conhecíveis *a posteriori* podem ser apenas *fenômenos*, na segunda, que todos os objetos *conhecíveis a priori*, na medida em que têm que ser conhecíveis, podem ser apenas as *formas das representações*. Na primeira, ela

põe os traços dos fenômenos, originários e completamente determinados *a priori* na medida em que são conhecíveis, nas formas da cognoscibilidade (nas formas coordenadas dos conceitos e das intuições), na segunda põe os traços, originários e em tal medida completamente determinados *a priori*, dos objetos suprassensíveis – inacessíveis à sensibilidade e ao entendimento, todavia representáveis necessariamente mediante a razão, mesmo que, certamente, não conhecíveis por meio dela, ou seja, do sujeito *absoluto*, da causa *absoluta* e da comunidade *absoluta* – nas três *formas das ideias* determinadas na natureza da razão; estas formas estão pressupostas pelas ciências particulares da *metafísica superior* (psicologia racional, ontologia, cosmologia e teologia) [123] e apenas através delas é possível uma instrução completamente determinada nas mesmas ciências sobre como tenham que ser pensados os objetos *incompreensíveis* delas, conforme a disposição originária da razão, seja para o uso teórico no estudo do campo da experiência, seja para o seu uso prático na moral.

Para uma tal *metafísica* – que consiste na ciência pura da natureza sensível e suprassensível e que se ocupa com objetos *em sentido próprio*, ou seja, com aqueles objetos que não são nem representações, nem formas simples das mesmas, e que como filosofia material, tomada junto com a lógica, como filosofia formal, constitui a *filosofia teórica* pura – a crítica da razão pura não tem formulado nenhum projeto, nenhum princípio fundamental, nenhum conceito; o seu único objetivo implicava, de fato, buscar a possibilidade da metafísica *no significado* do termo *válido* até então, ou seja, da ciência dos objetos como *coisas em si*. Ela mostra que a metafísica, entendida dessa forma, é absolutamente impossível, sendo que as coisas *em sentido próprio*, ou seja, os objetos que não são nem representações nem formas das mesmas, são *conhecíveis* através da sensibilidade [124] e do entendimento apenas como *fenômenos*, que tais coisas não são, porém, *conhecíveis* sob nenhum respeito por meio da razão e que, logo, ao entender

como metafísica a ciência de tais *coisas conhecíveis*, que não são nem representações nem formas das próprias, não é possível nenhuma outra metafísica que a da natureza (sensível), ou seja, a ciência dos traços universais e necessários (determinados *a priori*) dos *fenômenos*.

Estou convencido de que o novo significado dado ao termo de *metafísica* na *Arquitetônica da Crítica da razão pura* não seja, em nada, mais determinado do que os indicados até então e que tampouco possa ser mantido como qualquer um deles. Na página 869 da nova edição se diz: “o sistema da ciência pura da razão, o inteiro conhecimento filosófico, tanto verdadeiro como aparente, na conexão sistemática que recebe da razão pura, chama-se *metafísica*; este *nome*, porém, pode ser dado também à filosofia pura como um todo, *inclusive* à Crítica, para reunir, seja a busca do que é conhecível *a priori*, seja a exposição do que constitui um sistema dos conhecimentos filosóficos puros desta espécie, distinto de todo uso empírico, assim como [125] de todo uso matemático da razão”. Por que a filosofia pura tem que ter um nome diferente do de *filosofia pura*? Sendo que aqui ela é posta como gênero, por que tem que levar o nome de *uma* espécie dela? Por que, em suma, a propedéutica da metafísica tem que se chamar de metafísica? Além disso, o que se entende como *sistema da razão pura*, como a *ciência* a que neste trecho é atribuído o nome de metafísica no significado *mais estrito*? Certamente não a Crítica da razão que aqui Kant distingue como parte da filosofia pura da ciência que tem que se chamar *preferivelmente* de metafísica. No entanto, sendo que a Crítica da razão pura não pode se chamar nem de *sistema da razão pura* nem de *ciência*, tem, portanto que ser impossível uma ciência da faculdade representativa, da faculdade conoscitiva e apetitiva, que leve este nome no sentido mais rigoroso e que, contudo, não seja metafísica? Nas palavras que seguem, por fim – “o inteiro conhecimento filosófico, seja verdadeiro como aparente” –, o objeto da *metafísica* é, sim, caracterizado mais de perto, pois como *conhecimento verdadeiro* pode ser entendido o objeto

da metafísica da natureza sensível e como conhecimento aparente a metafísica da [126] natureza suprassensível. No entanto, como mais à frente se fala de uma metafísica do uso prático da razão, de metafísica dos costumes, segue-se que com a ciência dos objetos sensíveis e suprassensíveis indicada acima não pode de modo nenhum ser entendida apenas a metafísica como ciência dos objetos distintos das representações e das formas deles, com o que sempre foram entendidos os objetos subsistentes e, por conseguinte, os meros objetos da filosofia teórica, não daquela prática. Para ter denominações científicas determinadas poderia com certeza ser aconselhável empregar novamente, de modo exclusivo, o nome de metafísica para o campo da filosofia teórica ao qual ele foi desde sempre limitado, empregando-o para distinguir, sempre neste campo, apenas aquela parte que comprehende a filosofia teórica material.

A inteira filosofia material, ou seja, a metafísica naquela sua parte que se chama de metafísica da natureza sensível – e para a qual a Crítica tem posto o sistema dos princípios fundamentais –, é tão pouco capaz de existir sozinha quanto a filosofia prática pode ser esgotada na moral, para a qual a Crítica da razão prática e a [127] Fundamentação da metafísica dos costumes têm preparado o fundamento. Assim como do que é determinado *a priori* na faculdade conhecitiva inferior (no entendimento e na sensibilidade tomados em conjunto) é possível uma ciência dos traços necessários e universais dos fenômenos, isto é, dos objetos conhecíveis *a posteriori*, do mesmo modo também através do que é determinado na faculdade apetitiva sensível pelas formas da sensibilidade, do entendimento e da razão agente empiricamente (não puramente, como na moralidade), é possível também uma ciência dos traços necessários e universais dos objetos empíricos do nosso apetite; possível, porém, apenas no momento em que as duas partes especiais da filosofia elementar, a filosofia elementar teórica e a filosofia elementar prática, ou seja, as ciências das faculdades conhecitiva e apetitiva, estejam submetidas

a uma ciência fundamental comum que, como ciência da faculdade representativa em geral, e em especial da sensível, intelectual e racional, fixe os princípios *comuns* das faculdades conhecitiva e apetitiva, inferior e superior, empírica e pura, na medida em que elas são determináveis através das formas das representações. Sem uma tal [128] ciência elementar *universal* – que enquanto fundamento científico último está na base das ciências elementares particulares, da teórica e da prática – não é pensável a unidade sistemática da filosofia elementar como um todo e, ainda menos, da filosofia em geral.

Vou me reservar para mostrar em outra ocasião futura a indispensabilidade da filosofia elementar *pura*, rigorosamente sistemática, para a fundação da filosofia *empírica* em todas as suas partes; daí, então, falarei em especial de uma filosofia elementar *empírica universal*, a qual tem que expor o caráter, a fonte e o valor dos princípios fundamentais *empíricos*, assim como a relação deles com os *puros*. Sem uma tal filosofia elementar *empírica*, impensável antes da fundação e do cumprimento da *pura*, todos os ensaios de *psicologia empírica* etc., por exemplo, dependerão, como tem acontecido até o momento, mais das ideias afortunadas de algum gênio do que da guia segura da razão filosófica operante segundo princípios, e não serão capazes de enunciar conceitos fundamentais, completamente determinados, das forças e das capacidades da alma. [129]

Nenhum mais do que eu pode ser intimamente convicto do fato de que, da kantiana Crítica da razão, tanto teórica como prática, se possam obter os esclarecimentos mais importantes acerca de todos os objetos destas ciências filosóficas; eu próprio, de fato, devo a estes esclarecimentos seja a *possibilidade*, seja o motivo da minha ideia de filosofia elementar e de filosofia geral. Recuso apenas que a Crítica da razão pura seja esta própria filosofia elementar e que esta última possa fundar-se sobre princípios fundamentais e sobre as demonstrações enunciadas na primeira.

O fundamento da Crítica da razão pura não é nem suficientemente *universal* (abrangente), nem suficientemente *estável* para sustentar o *inteiro edifício científico* da filosofia. Não suficientemente *universal*, pois a Crítica da razão teórica funda apenas a *metafísica*, a saber, apenas a metafísica da *natureza sensível*, enquanto a Crítica da razão *prática* fundamenta apenas a *metafísica dos costumes*. Não suficientemente *estável*, pois, mesmo que seja verdade, tudo o que a Crítica *pressupõe* como certo na sua própria fundação e sobre o que o seu edifício foi de fato erigido, não é certamente *verdadeiro*. Os conceitos da *possibilidade da experiência*, assim como os da *natureza e realidade dos juízos sintéticos* [130] *a priori*,⁹⁰ que definem o fundamento do edifício kantiano exposto na Crítica, são aceitos na qualidade de fundamento sem uma demonstração e sem uma determinação integral dos traços deles e apresentados através de exposições *incompletas* – como não podia ser nem era lícito que fosse diversamente. Os traços essenciais destes importantes conceitos são, sim, desenvolvidos e demonstrados ao longo da obra inteira, porém apenas através daquelas razões para as quais o fundamento kantiano da Crítica e, com efeito, a *realidade* dos conceitos mencionados (ou, mais do que isso, das asserções não demonstradas – os princípios fundamentais – mediante os quais tais conceitos são postos como fundamento) são *pressupostos*. O fundamento da Crítica é demonstrável apenas por meio de um círculo vicioso, partindo da própria Crítica; um círculo em que, na verdade, caíram todos aqueles kantianos que têm refutado as objeções dos adversários, contra os princípios fundamentais do sistema kantiano, através dos *teoremas* e dos *corolários* kantianos, ou mediante a simples repetição daqueles princípios fundamentais. Quantas vezes os amigos da filosofia crítica [131] não confessaram,

⁹⁰ Cf. *Beiträge, I tomo*, tratado “Acerca da relação da teoria da faculdade representativa com a crítica da razão pura” [nota de Reinhold]. Esta parte ocupa as páginas 255-338 da obra reinholdiana.

afirmaram e demonstraram que a Crítica da razão pura teria sido completamente *confundida* nos exames conduzidos pelo Senhor *Feder*, do ponto de vista dos *empiristas*, pelo Senhor *Eberhard*, do ponto de vista dos *racionalistas*, e por certos outros filósofos, famosos e não famosos, do ponto de vista dos *sincretistas*⁹¹ Até onde eu sei, porém, nenhum defensor da filosofia kantiana ainda confessou, ou até apenas supôs, que possam existir e que existam realmente objeções contra esta filosofia que não poderiam ser respondidas com base na Crítica e que o seu *fundamento* precise de uma discussão e de uma fundação independentes de tudo o que se construiu acima dela e, com efeito, independentes da inteira Crítica, se (conforme aconteceu até o momento) ele, e com ele todo momento fundamental da Crítica, não tem que ser desconhecido pelos adeptos de sistemas mais antigos e estimado por algo absolutamente infundado e refutado há muito tempo. Os *kantianos* e os *antikantianos* se refutaram reciprocamente apenas com razões que pressupunham como certo sempre o que o adversário ia contestar; a meu ver, a Crítica sempre foi, em geral, defendida de uma forma pior do que aquela com que tem sido atacasi mesma), mas para produzir dos destroços utilizáveis dos sistemas precedentes os *materiais* para uma *futura doutrina rigorosamente científica*, para um sistema cujo projeto não podia ser esboçado sem o conhecimento destes *materiais* providenciados através da Crítica, que, contudo, não podia absolutamente ser abstraído deles, nem fixado apenas mediante a Crítica.

O *empirismo* buscou o *fundamento* da filosofia (a razão última e em tal medida a única razão suficiente da *ciência*) não na natureza objetiva; aqui ele *pressupôs*, sem alguma prova, o que é *necessário* e *universal*, sem o que nenhuma ciência é pensável. O *racionalismo* deu um passo à frente. Ao mesmo modo do empirismo, ele *pressupôs*, sim, como certa

⁹¹ Johann Georg Heinrich Feder (Schornweißbach, Bayern 1740 – Hannover 1821); Johann August Eberhard (Halberstadt 1739 – Halle 1809); os sincretistas são os já mencionados ecléticos.

a necessidade e universalidade do que é científico, fundadas na natureza objetiva, mas mostrou que esse pressuposto não é suficiente para fornecer o fundamento da ciência, sendo que a ciência pressupunha não apenas uma necessidade e universalidade fundadas nos objetos, mas também uma necessidade e universalidade subjetivas, presentes na nossa consciência [134] e compreensíveis apenas a partir de representações *inatas* (pois as impressões seriam capazes de fundar apenas o que é individual e contingente). Em ambos os sistemas, unilateralmente dogmáticos (o empirista e o racionalista), a razão filosófica pressupôs o acordo das representações *com os objetos reais* (a verdade objetiva). Os que os cumpriram, *Locke* e *Leibniz*, não suspeitaram de modo nenhum da possibilidade, indispensabilidade e necessidade de uma demonstração deste acordo; a razão filosófica deu, portanto, com *David Hume* um passo à frente, exigindo pela primeira vez esta demonstração e pondo a grande questão com que toda filosofia como ciência tem que permanecer de pé ou desmoronar. Partindo do pressuposto de que as representações de *objetos reais* consistem em simples *impressões*, *Hume* concluiu acerca da impossibilidade da demonstração (acerca da indemonstrabilidade da verdade objetiva) e declarou *tudo o saber* uma mera ilusão da razão que desconhece a si mesma. A *Crítica da razão pura* mostrou em seguida a absurdidade e a falta de fundamento daquele pressuposto humeano, e empreendeu a *primeira tentativa* de provar a verdade objetiva, por ela conduzida a partir da [135] *possibilidade da experiência determinada no ânimo e limitada*, justamente por isso, apenas aos objetos da experiência possível. Começando pela *sensibilidade* e pelo *entendimento*, ela mostrou que os objetos *reais*, e enquanto *tais* representáveis, ou seja, *conhecíveis*, do nosso saber podem ser apenas *fenômenos*; a partir da natureza da *razão*, mostrou que a realidade dos objetos representáveis através da *razão pura* é incompreensível e absolutamente indemonstrável através da *razão teórica*. Em ambos os casos ela partiu do *pressuposto* da realidade

do conceito da *experiência* como conexão necessária das *percepções sensíveis* e da *realidade pressuposta dos juízos a priori*. Com a Crítica, a razão filosófica tem dado o último passo até a solução do seu grande problema, para o qual ela tinha que partir do *pressuposto* de algo que precisa de uma prova futura. A demonstração, empreendida e executada sem um tal pressuposto – que a Crítica pressupôs e tinha que pressupor – é o *primeiro* passo para a autêntica ciéncia filosófica, para a exposição do problema resolvido da razão filosófica, para a fundação completa da única possível doutrina da futura filosofia. Justamente por isso, porém, esta demonstração [136] não pode ser conduzida sem partir de um *fato*, isto é, não de um fato (como, por exemplo, a *experiência*) pensável apenas através de conceitos, cujos traços precisam por sua vez da decomposição e da demonstração, mas daquele fato pensável através de conceitos absolutamente simples, que pode ser expressado por meio de um princípio completamente determinado através de *si mesmo*. A partir deste princípio, podemos obter imediatamente a explicação *absolutamente primeira*, a *primeira* exposição completa, a definição do *mais alto* entre todos os conceitos filosóficos possíveis (ou seja, do conceito da representação e, através dele, daquele conceito pelo qual é pensado o traço pensável como o *mais universal* – a *representabilidade*). Na ciéncia da *faculdade representativa*, que é fundada por último, no *princípio da consciéncia* aparecem, pois, entre os teoremas e os corolários demonstrados rigorosamente, os conceitos kantianos da *experiéncia* e da sua *possibilidade*, assim como o do *juízo sintético a priori*, postos na determinação completa deles através de exposições integrais; os *princípios fundamentais* da Crítica se tornam, com efeito, *corolários científicos* da filosofia elementar.

No que diz respeito ao que, disso tudo, tenha ou não tenha produzido a minha tentativa de uma tal filosofia elementar, que comecei no [137] *Ensaio de uma teoria da faculdade representativa* e, em seguida, no *primeiro tomo* das

Contribuições e, por fim, neste tratado, e à qual prometi a mim mesmo dedicar o meu tempo livre futuro, não desejaria certamente ser deixado à minha própria avaliação, se não tivesse a tentação de recear, considerando as resenhas que até agora pude ver; mesmo que algumas entre elas possam ser instrutivas em um outro sentido, mesmo assim, por elas não vou poder apreender nada no que diz respeito ao meu fim, pois não fui compreendido nem no que diz respeito ao próprio, nem no que diz respeito aos meios por mim propostos.

Não sei se a minha tentativa irá sobreviver até a *futura geração dos filósofos de profissão*, para os quais é inicialmente pensada; não sei nem como eles irão julgá-la; porém, com certeza acredito poder antecipar o seguinte: daqui a vinte anos não será mais tão difícil compreender que sem *primeiros princípios fundamentais, compreendidos como universalmente como válidos*, nem a *lógica* em sentido próprio, nem a *metafísica*, seja dos objetos sensíveis ou dos suprassensíveis, nem a *moral*, nem o *direito natural*, nem qualquer outra chamada até o momento de ciência filosófica particular poderá chegar ao estatuto, à estabilidade e utilidade de verdadeiras *ciências*; não será difícil compreender que [138] não é permitido pensar em *tais princípios fundamentais das ciências filosóficas particulares*, antes que a *filosofia elementar*, como o sistema de todos os princípios puros filosóficos, se *sustente estavelmente como ciência rigorosa sobre princípios fundamentais, compreendidos universalmente como válidos*, entre os quais um (o absolutamente primeiro) tem que ser um princípio determinado apenas através de si mesmo, capaz de expressar o mais universal fato da consciência. Com a descoberta e o reconhecimento de um tal princípio fundamental, irão desaparecer *não certamente todos os motivos dos mal-entendidos passados e futuros entre os pensadores, fundados nos limites da força humana do espírito*, mas desaparecerá certamente para sempre aquele motivo que consistia na condição da *própria razão filosófica*; esta última, de fato, pode ser satisfeita apenas através de um *fundamento*

suposto como *absolutamente* último, e é necessário que se encontre em desacordo consigo mesma nas pessoas dos seus representantes, os pensadores, enquanto não chegarem àquele mesmo fundamento no caminho do seu progredir analítico.

A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 100 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1000 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:

Como o escopo último da filosofia não é senão o de resolver em conceitos completamente determinados, comunicáveis e comuns a todo pensador, a única coisa de que a humanidade precisa, que o homem nobre desde sempre quis e que conhece através de um sentimento até agora incompreensível; [XVII] como este é o autêntico empreendimento da filosofia como ciência, através daquela tarefa, entendida como escopo, se torna indispensável uma outra, entendida como meio, consistente no alçar a própria filosofia à consistência, à utilidade e à dignidade de uma verdadeira ciência, e em se preocupar, antes de mais nada, com a única coisa de que a filosofia precisa em qualidade de ciência. Ora, esta única coisa é um fundamento. O breve escrito que apresento neste momento ao público não tem que ser nada além de uma contribuição à pesquisa que desejo suscitar sobre aquele fundamento esquecido do porquê de haver tantas doutrinas e do ódio para toda doutrina.

ISBN 978-65-5807-114-3



9 786558 071143

