

A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801)¹¹

Federico Ferraguto

federicoferraguto@yahoo.it

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, Brasil / Università di Roma "Tor Vergata", Roma, Itália

Resumo: O artigo trata da relação entre pensamento transcendental, aplicação e natureza nas reflexões de G. Bardili, K. L. Reinhold e J. G. Fichte, entre 1799 e 1801. Após uma primeira discussão das críticas à filosofia transcendental formuladas por Reinhold e Bardili (§ 2), são analisados os pressupostos da filosofia da natureza apresentada no *Grundriss* bardiliano (§ 3) e avaliada a expansão que aí opera a fenomenologia concebida por Reinhold (§ 4) no IV tomo dos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Por fim (§ 5), se discute a posição que Fichte assume com respeito a estas tentativas nos apontamentos preparatórios à revisão do *Grundriss* bardiliano e nas *Teses explicativas da essência dos animais* (1800-1801), comparando-as aos desenvolvimentos sucessivos da sua reflexão sobre a natureza.

Palavras-chave: filosofia da natureza; fenomenologia; aplicação; *Wissenschaftslehre*; Fichte; Reinhold; Bardili; Schelling.

The reflection on the nature and the problem of application: between rational realism and transcendental philosophy (1799-1801)

Abstract: The paper deals with the relation between transcendental thought, application and nature in the reflections of G. Bardili, K. L. Reinhold and J. G. Fichte, between 1799 and 1801. After a discussion of the critics to transcendental philosophy formulated by Reinhold and Bardili (§ 2), will be discussed the assumptions of Bardili's philosophy of nature (§ 3) and evaluated the extent that operates Reinhold in the 'phenomenology' of the fourth volume of *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts* (§ 4). Finally will be discussed the position that Fichte takes in relation to these attempts in the preparatory notes named *Theses on the essence of animals* (1800-1801) and in the successive developments of his reflection on the nature (§ 5).

Keywords: philosophy of nature; phenomenology; application; *Wissenschaftslehre*; Fichte; Reinhold; Bardili; Schelling.

*Tennis's beauty's infinite roots are self-competitive.
You compete with your own limits to transcend the self in imagination and execution.
[...] You seek to vanquish and transcend the limited self
whose limits make the game possible in the first place.
It is tragic and sad and chaotic and lovely.
David Foster Wallace, Infinite Jest*



1. A FILOSOFIA E O LIMITE DA NATUREZA.

A formação de uma doutrina da natureza representa, sob um aspecto teórico e de um ponto de vista historiográfico, um dos momentos mais problemáticos para o desenvolvimento da filosofia transcendental.

De um ponto de vista teórico, a formação de uma doutrina transcendental da natureza impõe à filosofia – à *Philosophie ohne Beynahmen* – que se abra à indução, que legitime a autonomia do *a posteriori* e que se determine ela mesma como ponto de vista capaz de compreender *a priori* a estrutura do dado, sem reduzir-se a idealismo absoluto (isto é, a pensamento que produz o próprio real) e, ao contrário, ao refutá-lo (cf. LAUTH, 1984, IVALDO, 2011).

Se não deve ser produzido, o dado deve, contudo, ao menos poder ser modificado à luz do modelo que a filosofia produz, nos termos de uma participação da razão (da liberdade) em sua re-construção ou re-estruturação. O dado – o real, a *Wirklichkeit* – pode, assim, ser compreendido como natureza. E a natureza pode ser, por sua vez, reestruturada como mundo (TB/10-11, p. 78)². A reflexão sobre a natureza apresenta, sob esta óptica, implicações éticas e, mais geralmente, praxiológicas, ligadas à emergência das potencialidades do pensamento na definição do estar no mundo de um indivíduo e da comunidade de que faz parte (ibidem).

A reflexão sobre a natureza torna-se, ainda, o pressuposto para a aplicação da filosofia, para o retorno da filosofia à vida, para a sua *Tatbegründung*: conjuntamente fundação de atos e fatos e, portanto, de um agir efetivo (SW, IV, p. 389-390).

Do ponto de vista histórico-filosófico, formar uma doutrina transcendental da natureza significa repensar o criticismo de Kant em uma direção que deixa emergir a razão prática também como princípio teórico da constituição do objeto³. Deste modo, de fato, é possível conjugar rigor argumentativo, completude genética na descrição da estrutura da experiência e abertura do sistema transcendental ao fato histórico (VON MANZ, 2001). Esta é, em geral, uma das grandes linhas que atravessa a filosofia pós-kantiana. E este é o passo que Fichte tenta cumprir na sua *Wissenschaftslehre* (de agora em diante WL), não sem dar origem a lugares comuns, críticas e dificuldades.

A formação de uma doutrina da natureza incide de fato na sustentabilidade da WL, porque toca a reflexão sob sua realização como *philosophia prima*, a definição de seu pressuposto especulativo e aquela de seu início ou do *Eingang* na filosofia transcendental. Nas suas diversas e possíveis configurações, em verdade, a WL move-se a partir da exigência de compreender o ser – o é – segundo modalidades diferentes daquelas da consciência ordinária, considerada como expressão de um empirismo dogmático e radical⁴.

Na correspondência com Schelling, e em particular no outono de 1800, Fichte não nega a possibilidade de ampliar a WL na direção de uma *Naturlehre*⁵. Ele nega, contudo, uma filosofia da natureza como resultado da reflexão da natureza sobre si mesma, alternativa a uma compreensão desta como sistema da limitação do eu. A possibilidade de uma doutrina transcendental da natureza se introduz, antes, no programa de expansão (*Erweiterung*) da WL, “nos seus princípios” centrada sob a formação de um mundo dos espíritos, ou seja, sob uma intensificação da investigação sobre a constituição originariamente prática da razão⁶. Somente por essa via se pode pensar com coerência



o sentido daquela *Physicierung des Idealismus* que Fichte avalia nas fases conclusivas da sua parábola especulativa⁷.

Fichte não dedicou à doutrina da natureza um tratamento específico, disseminado, no entanto, em seus escritos e em seus apontamentos de notas e considerações que permitem reconstruir sistematicamente o sentido, como fez Reinhard Lauth em *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1984). Na interpretação de Lauth, a *Naturlehre*, em verdade, não é – ou não é apenas – uma disciplina particular deduzível à WL como meta-saber. A reflexão sobre a natureza permite, de fato, pôr em foco as condições de possibilidade de uma limitação do tipo empírico/fatual para o pensamento e compreendê-la como ponto de que move, em geral, o filosofar. Assim, a filosofia transcendental, inicialmente e aparentemente “fechada” em si mesma e revirada em suas condições de possibilidade, abre-se positivamente ao mundo, determinado, entretanto, não como tema específico das suas considerações, mas como horizonte em que coloca em serviço o seu *Wissthum*, isto é, a atitude consciente de si mesma ao efetuar-se no real⁸. A aplicação da filosofia é, neste sentido, inerente à própria filosofia transcendental como pensamento que acessa ao real sempre ficando somente dentro de seus limites. Deste ponto de vista, antes de qualificar o essencial retorno da filosofia à vida através da ação política⁹, a aplicação individualiza um problema primeiramente especulativo: a relação entre a exigência do pensamento de permanecer com ele e justificar-se, e aquela de relacionar-se a algo que lhe é externo, tentando integrá-lo na rede racional que é capaz de constituir.

O desenvolvimento de tal questão não é explícito só no atormentado relacionamento de Fichte com Schelling, mas também no confronto – em aparência menos sofrido, mas não menos fecundo – do filósofo de Rammenau com a tese do “realismo racional” de Reinhold e com aquela da fonte privilegiada por este último a partir de 1800: o *Grundriss der ersten Logik* de Ch. G. Bardili.

Nas considerações que seguirei tentarei esclarecer algumas linhas deste confronto que ronda em torno do tema do relacionamento entre pensamento, aplicação e natureza e através da reflexão de Bardili, Reinhold e Fichte entre 1799 e 1801. Após uma primeira discussão das críticas à filosofia transcendental formuladas por Reinhold e Bardili (§ 2), examinarei os pressupostos da filosofia da natureza apresentada no *Grundriss* bardiliano (§ 3) e avaliarei a expansão que aí opera a fenomenologia concebida por Reinhold (§ 4). Discutirei, por fim (§ 5), a posição que Fichte assume com respeito a estas tentativas nos apontamentos preparatórios à revisão do *Grundriss* bardiliano e nas *Teses explicativas da essência dos animais* (1800-1801), comparando-as aos desenvolvimentos sucessivos da sua reflexão sobre a natureza.

2. A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E O LIMITE NO PENSAMENTO.

Por “filosofia transcendental” pode-se entender um exercício de pensamento que visa a deduzir a estrutura do real *a priori* e de maneira sistemática a partir de um único princípio, que na filosofia mesma vem totalmente explicado e esclarecido. Tal princípio – puro e desprovido de determinações empíricas – é a liberdade: condição da autonomia da razão e fundamento para a explicação unitária das determinações do conhecer teórico e do agir prático. Como deve atuar concretamente, a razão encontra na subjetividade um veículo essencial para tornar-se operativa (cf. LAUTH, 1979, e LAUTH, 1981). O órgão principal que a subjetividade dispõe para implementar a razão é a imaginação produtiva (*Einbildungskraft*, *Bildungskraft*): força figurativa puramente ideal que permite formar imagens ou modelos a partir do



contato da espontaneidade do sujeito com uma resistência. Não é pensável uma operacionalidade da razão (ou da liberdade) sem um dado que entrave a espontaneidade do eu. E, do mesmo modo, não é pensável uma resistência se não nela mesma, em que essa vem inserida em uma razão concreta (que se configura como função da razão operante).

Esta breve descrição das determinações básicas da filosofia transcendental leva em conta evidentemente a “letra” de Fichte e a expõe às críticas de Reinhold no terceiro ensaio do II volume do *Beyträge* de 1801: *Über die Autonomie als Fichtisch-schellingschen Schule*. Com este escrito, e, ainda, nos seis volumes dos *Beyträge*, Reinhold tenta manter distância da filosofia de Kant, Fichte e Schelling consideradas, embora com acentos diversos, como expressões da tendência de colocar a subjetividade no centro de toda verdade (BLU, I, p. v) e, como consequência, da mudança da representação da verdade (configurada pelo sujeito que a compreende) com a verdade mesma, que, para Reinhold, ao invés, precede, transcende e funda a subjetividade.

Em BLU II, Reinhold opera também uma distinção entre filosofia crítica e filosofia transcendental (BLU, II, p. 105). A filosofia crítica (isto é, aquela de Kant) é expressão de um substancial empirismo a nível epistemológico e de um subjetivismo a nível moral (BLU, I, p. 78). A filosofia transcendental (aquela de Fichte e Schelling), ao invés, “esgota em um ato livre a filosofia inteira. [Fichte e Schelling] não estão satisfeitos com a liberdade kantiana [...] Os dois sábios exigem, buscam e encontram a liberdade plena e infinita – na liberdade, naquela liberdade que não admite e não conhece nenhum outro limite (*Schränke*) se não aquele que ela mesma coloca; que ela mesma coloca para o fato e mediante o fato de ser livre” (BLU, II, p. 122).

Reinhold, contudo, identifica a liberdade como condição para a atuação da razão com o arbítrio do sujeito filosofante, reduzindo, portanto, a formação da filosofia transcendental a exercício arbitrário de um único indivíduo¹⁰. A filosofia transcendental, que deve ser pura, rigorosa e universalmente válida, revela-se, assim, ser expressão de um mero amor de si e de um empirismo insuficiente no plano epistemológico (porque o princípio do saber vem confundido com a subjetividade individual) (BLU, II, p. 119, p. 144, p. 153) e perigoso sob aquele axiológico, porque implica a aniquilação de toda forma de transcendência e de religiosidade (BLU, II, p. 135). Uma ulterior consequência desta posição reinholdiana é a tese segundo a qual em Fichte e em Schelling “über *Natur Philosophiren nichts anders sey, als die Natur erschaffen*”, filosofar sobre a natureza não é nada mais que criá-la (BLU, I, p. 153).

Esta crítica ambivalente, que tem juntos, ao mesmo tempo, subjetivismo absoluto e empirismo radical, é típica do debate sobre WL nos limiares do século XIX. Uma posição especular àquela de Reinhold é assumida por Hegel na *Differenzschrift*. Na WL de Fichte, escreve Hegel, “o eu põe um mundo objetivo, porque, na medida em que põe a si mesmo, reconhece-se incompleto e, portanto, a incondicionalidade da consciência pura fica fora” (DFS, p. 51). Mas aquele de Fichte não é, como afirma Reinhold, um “idealismo dogmático”. Ao contrário, “distingue-se propriamente porque a identidade que esse estabelece não nega o objetivo, mas põe o subjetivo e o objetivo como tendo a mesma ordem de realidade e certeza – e consciência pura e consciência empírica são uma coisa só” (DFS, p. 49)¹¹.

Tanto Reinhold quanto Hegel pretendem superar a subjetividade, vista como princípio da WL e como princípio da filosofia. Hegel, ao menos no escrito de 1801, resolve a questão em favor do sistema de Schelling, onde “a identidade não se perde nas partes, nem tampouco no resultado” (DFS, p. 77). Reinhold,



ao invés, parece querer redimir a doutrina da ciência, salvando a fundação sistemática e rigorosamente transcendental (REINHOLD-BARDILI, 1804, p. 2), mas recuperando a origem “em qualquer coisa de mais alto de um ato do meu ânimo” (BLU, V, p. 110), a saber, no pensamento (*Denken*) como manifestação de uma verdade e de um ser originário, implícitos em toda consciência, mas independentes da atuação teórica e prática do sujeito cognoscente. Inicia-se assim aquela que Rosenkranz define como “conclusão da tendência progressiva do kantismo”, em favor de uma perspectiva que tende a reconduzir, também progressivamente, a incondicionalidade da consciência à incondicionalidade da razão enquanto seu conteúdo. Uma tendência que o próprio Rosenkranz vê na obra *Grundriss der ersten Logik* de Bardili (ROSENKRANZ, 1840, p. 416).

3. A APLICAÇÃO: ENTRE IDEALISMO E REALISMO.

A crítica de Hegel e a reivindicação reinholdiana de refundar a filosofia transcendental desubjetivando-a são efetivamente estimuladas pelo *Grundriss* bardiliano, que Reinhold coloca na base de uma revolução filosófica, importante ao menos quanto aquela já realizada por Kant e a cuja leitura, meditação e difusão se dedica pelo menos a partir do fim de 1799 (BLU, I, p. 23)¹².

A proposta filosófica de Bardili foca-se sob uma concepção da filosofia como *Vernunftlehre*, isto é, como doutrina da razão e do pensamento. Bardili restitui uma noção de pensamento depurada de toda interferência psicológica, representacionista, empirista e subjetivista. O pensamento é, em verdade, idêntico ao contar, consiste no repetir-se infinito de uma unidade sempre idêntica a si mesma, e a própria repetição de tal unidade em cada pensamento concreto é o critério que permite determinar a validade objetiva dele. Bardili tenta, assim, sobrepor lógica e ontologia: as formas e as determinações do pensamento fazem corresponder todas as formas e todas as determinações do ser. A independência do pensamento da subjetividade concreta tem como sua consequência a impossibilidade de admitir, à interioridade do pensamento mesmo, uma negação, uma limitação e, como consequência, uma síntese que proceda desde a intuição empírica (GEL, p. 25-26; p. 342). Não é possível obter uma “limitação (*Einschränkung*) ou uma expansão [da consciência] mediante uma mudança do pensamento, enquanto pensamento, porque assim seria um não-mais-pensar e, portanto, uma contradição” (GEL, p. 25-26; p. 342).

Em uma palavra, e contra Kant, a *erste Logik* nega a possibilidade de uma lógica transcendental (GEL, p. 13-14)¹³ e reduz a filosofia crítica a psicologismo (GEL, p. 358-9). Isto significa que tanto mais uma filosofia baseia-se na subjetividade, definida essencialmente pela relação com este que é outro do pensamento, tanto mais é empírica. E isto explica a ambivalência da crítica de Reinhold e Hegel a Fichte. É, ao contrário, a aplicação (*Anwendung*) do pensamento a tornar possível “todo nosso conhecer, todo conceito, todo juízo, categórico e hipotético, todo silogismo” (GEL, p. 69). Onde por aplicação se entende a particularização do pensamento no contato com uma matéria dada por força da fantasia do sujeito concreto. Nesta particularização a matéria se anula enquanto tal no pensamento e se compenetra com a sua forma. Só assim a matéria devém objeto: síntese de possibilidade (enquanto a forma é qualquer coisa de puramente pensável e universal) e realidade (porque a matéria concretiza a forma e a determina) (ibidem). O conceito bardiliano de *Anwendung* apresenta, portanto, substancialmente três momentos (cf. BONDELI, 1995, p. 296-298):

1 - A possibilidade de referência do pensamento a uma matéria. Aqui a aplicação é entendida

como possibilidade de uma *Vernichtung* (aniquilação) da matéria na forma do pensamento (GEL, p. 104).

2 - A articulação do resultado da *Vernichtung* em um objeto: segundo a forma se articula a possibilidade do objeto, segundo a matéria a realidade do objeto mesmo (GEL, p. 105).

3 - A possibilidade de conceber o objeto concreto e individual: a síntese de forma e matéria deve ocorrer com referência a um caráter particular que tem a função de multiplicar e diversificar os objetos entre eles. Este elemento, que para Bardili sobra do aniquilamento da matéria no pensamento, é expressão de um impulso (*Impuls*) que o pensamento mesmo não consegue reconduzir a si (GEL, p. 105).

A junção desses três momentos representa a lei que permite compreender a natureza como sistema orgânico constituído de potências, ou seja, de graus de compenetração (ou de aniquilação) da matéria na forma dada pelo pensamento e tem como seus elementos-cardinais a planta, o animal, o homem e Deus.

Ora, a noção de *Anwendung* desenvolvida por Bardili é tão pouco clara que induz Fichte, em seus trabalhos preparatórios à resenha do *Grundriss*¹⁴, a considerar a *Anwendung* não só como uma das passagens mais problemáticas do texto, mas também como um ponto em que Bardili não chega a ser coerente e rigoroso (GA, II, 5, p. 256). Também Reinhold, que nos seus *Beyträge* não abandona a distinção entre pensamento e aplicação, é forçado a modificar a estrutura dela. O filósofo de Kiel abandona o tema da *Vernichtung*, oscilando entre um significado fraco deste termo, em que a aplicação indica simplesmente a exigência de ligar o pensamento a qualquer outra coisa (por exemplo em BLU I), e um significado mais forte, dado em BLU IV, em que a aplicação do pensamento coincide com a sua manifestação – ou revelação – na matéria e como natureza (BLU, IV, p. 153).

Não obstante, e para além da legitimidade que pode ter para nós o modelo apresentado por Bardili, as suas tentativas de emendar a lógica kantiana devem ter atingido os seus leitores¹⁵. Além do impacto mais que explícito no pensamento reinholdiano, o *Grundriss* exercita uma influência sobre a filosofia hegeliana¹⁶, condiciona o desenvolvimento temático geral da WL a partir de 1800 (cf. PEIMANN, 2009, p. 252) e vem francamente mencionado por Jäsche nas páginas conclusivas do prefácio à *Kants Logik*¹⁷.

O próprio Jäsche sustenta que: “não se chega a compreender como Bardili, a partir de seu *Prius* da lógica, ou seja, do princípio da possibilidade absoluta do pensamento, segundo o qual não podemos repetir ao infinito o uno como uno e idêntico nos muitos (e não no múltiplo), possa encontrar um objeto real”. O princípio de Bardili é, em verdade, nada mais que o princípio lógico de identidade e, portanto, no âmbito da determinação de um objeto real, um critério formal de verdade. Para poder pensar um objeto real é, entretanto, necessário que haja condições formais e materiais. É necessário, assim, que haja formas das intuições puras, um múltiplo fenomênico e determinadas categorias do intelecto. E, depois, necessita mostrar a condição de possibilidade da compenetração entre o que é pensado como possível (aquela que, em Bardili, é a forma) e o que é pensado como real (que, em Bardili, é a matéria aniquilada no pensamento)¹⁸. Questões que não parecem encontrar asilo na proposta filosófica bardiliana.

Bardili responde a Jäsche em um ensaio que apareceu no segundo volume dos *Beyträge* reinholdianos, no qual sustenta que a sua crítica não leva em conta a dimensão aplicativa do pensamento, já teorizada no *Grundriss*. Mas, transferida no âmbito da aplicação, a objeção de Jäsche parece ser ainda mais eficaz. De uma parte, em verdade, o acordo de forma e matéria pode servir como critério para descrever *ex post* um



objeto dado, mas não basta para determinar *a priori* a estrutura dele¹⁹. Em segundo lugar, a unidade de pensamento a ser teorizada por Bardili poderia induzir a pensar que a aplicação não seja outra que uma tentativa de compreender as leis da lógica formal como leis do mundo efetivo. Isto, em verdade, deixa supor a conclusão da premissa do *Grundriss*, onde a lógica é tomada como “Schlüssel zum Wesen der Natur” (GEL, p. xv).

Em suma, Bardili põe um problema: a possibilidade de uma filosofia primeira que não sofre o psicologismo e o relativismo moral implícitos na suposição do sujeito como centro da dinâmica cognoscitiva, e que, ao mesmo tempo, não renuncia à pretensão de concretude do conhecimento. Deste ponto de vista, mais que no oceano pré-kantiano, Bardili pesca no mar da filosofia crítica²⁰. A dele parece ser, todavia, uma solução muito frágil: como mostra Jäsche, o conceito bardiliano de aplicação não resiste à complexidade inaugurada pela filosofia crítica.

No *Grundriss* vem à luz, entretanto, o nexos entre aplicação, doutrina da natureza e fixação dos limites da filosofia transcendental²¹. E é propriamente a partir deste nexos que nascem algumas tentativas de repensar as questões bardilianas por parte de Reinhold e de Fichte, ambos precursores da torção da filosofia crítica em uma filosofia do absoluto que caminha em uma linha tênue que separa idealismo e realismo.

4. A FENOMENOLOGIA REINHOLDIANA.

Uma meditação acerca dos princípios do realismo bardiliano é a base da versão reinholdiana da filosofia transcendental, de suas críticas a Fichte e, por fim, da acusação de inconsistência dirigida à filosofia da natureza schellingiana, sob a qual Reinhold se concentra em várias ocasiões no *Beyträge* de 1801. Ao apresentar os traços da *geschriebene Transcendentalphilosophie* schellingiana, Reinhold põe em cena o canibalismo da filosofia transcendental. De uma parte, em verdade, Schelling parece aprofundar a WL e limitar os problemas levantados por Kant na *Erklärung* de 1799, onde a WL era identificada com uma lógica pura, feita de sutilezas acadêmicas e incapaz de voltar-se ao “elemento material da consciência”²². Por outro lado, entretanto, tal aprofundamento parece, a Reinhold, condicionado por uma absolutização do ser da natureza devida a uma falta de elevação ao ponto de vista transcendental – pré-condição para poder compreender e desenvolver a WL – que se revela incapaz de superar o empirismo da consciência comum²³. A WL aprofunda-se traindo os seus princípios.

Segundo Reinhold, a perspectiva apresentada por Bardili faz necessária uma outra filosofia da natureza, com uma dúplici função: negativa e catártica, de um lado, e positiva e científica, de outro. A filosofia da natureza deve esclarecer a distinção entre pensamento e aplicação e mostrar como o transcendentalismo de Fichte e Schelling é construído sob um mal-entendido desta diferença. A filosofia transcendental, de fato, considera pensamento isto que, ao invés, regressa ao âmbito da aplicação e altera a essência da natureza com uma de sua potência, vale dizer, com o sujeito representante. A filosofia da natureza é, deste ponto de vista, também fenomenologia e o é no sentido lambertiano do termo: reconhece a verdade e a distingue do erro (Lambert, 1973, p. 672).

Ao mesmo tempo, a filosofia da natureza deve oferecer uma “clara consciência do sensível enquanto tal” (BLU, IV, p. IV). “Enquanto tal” não significa “em si e para si”. A natureza não é outra coisa que a expressão da necessidade da aplicação enquanto caráter imanente ao pensamento e da matéria que deve



ser pressuposta a fim de que a aplicação tenha lugar (BLU, II, p. 179; BLU, IV, p. 107). Reinhold tenta, assim, resolver as incertezas bardilianas entre descrição e fundação da estrutura do objeto inscrevendo-as na tentativa de autofundação do pensamento mesmo. Não há dois momentos: o pensamento e a aplicação; mas apenas um: o pensamento que na aplicação se articula como natureza tal qual sua manifestação. “Precisamente por isso, também no realismo racional não fica absolutamente diante de um dualismo – mas de uma unidade absoluta do princípio” (BLU, IV, p. 107). Não é mais necessário fundar a estrutura do objeto, porque a referência a esse é garantida pela análise do pensamento mesmo: “O filósofo [...] depois de ter esgotado todo o saber puro possível, volta-se para condição da manifestação da essência, como tal, para esclarecer isto que é determinado por essa como aquilo que é determinado como reprodução (*Nachbild*) da essência [...] para explicar o fenômeno, para distinguir a aparência e [...] para obter um conhecimento claro” (BLU, IV, p. 109). Aqui, a fenomenologia reinholdiana se desdobra em um significado prevalentemente kantiano²⁴.

O real (a *Wirklichkeit*) não é mera matéria, mas expressão de uma totalidade, de uma organicidade, de uma vida imanente, da tendência contra um propósito final e, em última análise, de uma forma em que se manifesta a unidade infinitamente repetível de que já havia falado Bardili (BLU, IV, p. 106). As características da matéria – extensão e movimento, afinidade, coexistência e contraposição – não são atributos da matéria mesma, mas antes de mais nada o correlato da possibilidade de pôr em relação pensamento e aplicação (portanto: o pensamento com si mesmo) em termos de causa e efeito (BLU, IV, p. 107). A reflexão sobre a natureza assume, assim, uma conotação especulativa e científica e devém reflexão sobre a manifestação do pensamento, ou sobre seu fenômeno (*Erscheinung*), finalizada pela recondução do fenômeno mesmo à sua condição originária (BLU, IV, p. 108). Como “pura filosofia da natureza”, a fenomenologia “deve reportá-la ao seu fundamento e, por isto, apresenta também os princípios puros da doutrina geral dessa” (BLU, IV, p. 110). Como compreensão do estruturar-se do fenômeno segundo graus progressivos de consciência e de clareza da manifestação da essência, a fenomenologia se torna saber particular, considera o fenômeno nas suas três potências (modo mineral, vegetal e animal) e fornece os princípios da “matemática geral, da cosmologia, da somatologia, da organologia, da fitologia, da zoologia” e da antropologia (BLU, IV, p. v).

Mesmo desde estes poucos indícios resulta claro que na interpretação de Reinhold a filosofia da natureza não se ocupa do problema da origem da matéria ou da sua criação. Tanto a natureza quanto o pensamento, em verdade, são elementos dados sobre cuja origem a filosofia não pode dizer nada: “A razão não é nada mais e nada menos que a manifestação de Deus na natureza por meio do pensamento e do pensado na natureza [...] a criação da matéria está fora do ponto de vista do pensamento, que na sua aplicação pressupõe já a matéria. Nós sabemos que sem Deus e sem a matéria fora de Deus o mundo não seria nem possível nem real [...] mas, como aquilo que muda é possível mediante Deus, não é possível algum saber; encontra-se frente a um fato ao qual se tem fé – mediante uma revelação histórica” (BLU, IV, p. 157).

O recurso à perspectiva religiosa não frustra o esforço de Reinhold, mas, pelo contrário, o inclui no sulco da filosofia transcendental. Acessa-se à natureza somente a partir da relação do pensamento consigo mesmo. Que o *fato* em si da natureza, isto é, o *fato* do real, seja admitido pela fé, emergido na religiosidade, e seja a origem da linguagem é uma outra história: ou, melhor, é a história (e não a filosofia). O percurso reinholdiano confirma, a este respeito, a separação, típica da aproximação filosófico-transcendental, entre filosofia e vida, sob a qual tinha já insistido Fichte



à época do *Atheismusstreit* e que também emerge no seu *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, de 1799²⁵. A posição do problema da aplicação no interior da filosofia, além disso, é fiel à exigência – igualmente transcendental – de compreender a natureza considerando exclusivamente as suas estruturas racionais sem ocupar-se, como, ao invés, acontece em Schelling, da sua origem efetiva. O desenvolvimento de Reinhold parece, no entanto, marcado por aquele pressentimento de Deus como verdade em si e absoluto real por excelência, que o empurra a colocar em discussão a sua adesão ao fichtismo e se aproximar de Bardili – e todavia com a esperança, não muito secreta, de reencontrar um Fichte revisado e corrigido por Jacobi (cf. VALENZA, 2003, p. 145-160).

5. FICHTE: FILOSOFIA DA NATUREZA E APLICAÇÃO.

O encontro, contudo, nunca terá lugar. As expectativas de Reinhold, talvez proféticas, decepcionam com firmeza a Bardili e a um Fichte indignado. A partir do inverno de 1800, Fichte lê o *Grundriss*, faz apontamentos e se prepara para escrever um comentário que, embora Reinhold tivesse previsto como muito favorável, se revelará um total rompimento²⁶. Para Fichte, de fato, o sistema de Bardili é: “segundo a forma, um índice dos fatos da consciência comum [...] Segundo o conteúdo é o mais crasso dualismo dogmático” (GA, I, 6, p. 436).

No mesmo ano em que publica a resenha do *Grundriss*, Fichte vive alguns momentos cruciais do seu confronto com Schelling e redige algumas observações intituladas *Sätze zur Erläuterung zum Wesen der Thiere*. Os editores da *Gesamtausgabe* de Fichte reconduziram este breve escrito exclusivamente por um estímulo schellinguiano com base no recurso do termo “potência”. Um discurso análogo pode, contudo, ser feito no relacionar estes apontamentos a Bardili. Também Bardili, como vimos, extirpa os componentes da natureza como uma sucessão de potências e, mais, tenta explicar a força representativa como característica da consciência animal.

Entre Schelling e Bardili, Fichte começa, portanto, a esboçar uma doutrina da natureza a partir dos princípios da WL que levam a compartilhar um juízo já formulado por Hartmann, segundo o qual “ele [isto é, Fichte] refuta no modo mais radical a sua [de Bardili] metafísica da natureza, acolhendo, entretanto, completamente na *Doutrina da ciência* a sua teoria da identidade, igualmente metafísica”²⁷.

Os *Sätze* partem de uma máxima e de uma questão. A máxima é: “segundo a WL transfiro na natureza o conceito de mim mesmo, tanto quanto posso, sem aniquilar a natureza mesma, isto é, sem torná-la inteligência”. A questão é: “como entender a afirmação que a inteligência é uma potência superior da natureza?” (GA, II, 5, p. 421).

A perspectiva divulgada pela WL impede de considerar a natureza como dotada de uma razão imanente e independente de um sujeito que a compreende. A inteligência como potência superior da natureza tem sentido, portanto, somente “em um sistema do mundo inteligível. A inteligência finita é, em verdade, a potência inferior daquela infinita. Mas nesta se dá um mero *determinável*, de que essa é a potência superior. Este [determinável] é a natureza nos seus elementos inexplicáveis e não conceitualizáveis” (GA, II, 5, p. 422). Na perspectiva fichtiana, a natureza resulta, então, ser, em parte, reduzível ao eu, enquanto retorna ao percurso de determinação da razão mediante a inteligência finita. Em parte, contudo, enquanto *determinável* pelo eu e não como determinada pelo eu, deve manter uma relativa autonomia. Em outros termos, inteligência finita e natureza devem



poder ser compreendidas como dois momentos, diversos, mas interconectados, da dinâmica de desenvolvimento da inteligência infinita mesma, ou seja, da razão na sua articulação fundamental.

Fichte esclarece este ponto partindo do único elemento que, na economia da WL, pode ser explicado completamente: o sistema dos modos de agir do espírito humano, cuja função é aquela de transformar em experiência o que, caso contrário, permaneceria mera matéria. A terceira tese que permite explicar a essência dos animais pode, logo, ser a seguinte: “o que de mais alto se encontra em mim e é independente da minha consciência, e o imediato sujeito desta, é um impulso. O impulso é o que de mais elevado eu posso representar-me na natureza fora de mim. A natureza é o que pode *ser sentido*, mas absolutamente não o que é sentido, que é já consciência” (GA, II, 5, p. 423). Sobre esta base, em que a autonomia da natureza é dada pela irreducibilidade do impulso à consciência do sujeito, pode haver o acesso à natureza: “em todo átomo (para mim) que encontro na natureza ponho um impulso, isto é, uma tendência (*Streben*) de ser eficaz para com o fora de si ou de ser objeto de uma eficácia (ou, mais rigorosamente, justamente mediante este pôr e realizar um impulso fora do meu eu que ponho uma natureza)” (GA, II, 5, p. 423).

As estratificações da natureza emergem em função do modo em que o impulso se torna eficaz. Na definição da estrutura química da matéria o impulso torna-se irrealizado. No mundo vegetal, ao invés, ele é expressão de uma relação orgânica com uma matéria inerte. No animal, por fim, compenetra-se com a matéria organizada e forma uma articulação (GA, II, 5, p. 427). O homem é, por fim, diverso do animal, porque no animal o movimento é dado pela articulação mesma e é determinado pelo instinto (ou seja, pela natureza), enquanto no ser humano o movimento pode ser controlado pela vontade e, portanto, por uma determinação consciente que pode limitar o instinto.

Trata-se de uma interpretação muito próxima da fornecida nos *Tagebücher über den animalischen Magnetismus*, de 1813, e na primeira *Lógica transcendental*, de 1812²⁸, onde a natureza é compreendida como a expressão de uma força, de uma vida e definitivamente de uma vontade, ainda que nos *Sätze* se sente o eco das teorias de F. A. Mesmer. Na *Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus* (1781), Mesmer expõe a sua teoria do magnetismo animal, fundando-a sobre uma “força” ou um “fluido magnético” que permeia todo o universo e, posto nos vários corpos, condiciona as relações recíprocas. Mas, tanto nos seus cursos mais tardios, quanto nos *Sätze* de 1800, Fichte desvia essa teoria no sentido transcendental: a WL não dá conta da estrutura efetiva da natureza, mas do modo em que a visão filosófica, permanecendo dentro dos próprios limites, compreende e explica o que é fora de si (no início dos *Sätze*, Fichte escreve, já vimos, “soweit ich kann”)²⁹.

Tanto quanto possa ser legítimo pensar a natureza como expressão de uma força que transcende as suas determinações particulares, tal força emerge somente à luz de uma visão que a forma e lhe dá sentido e que, para usar a linguagem fichtiana, a estrutura em uma imagem. Só na imagem (isto é, em um modelo formado racionalmente) o múltiplo pode ser compreendido como uma ordem determinada qualitativamente por uma força e formalmente por uma lei³⁰. Mas, embora seja esta passagem que permite inserir a natureza na esfera do ético, tal compreensão leva sempre a uma visão da natureza como constituída, certamente não *a partir* do eu, mas *para* o eu³¹. Como Fichte afirma no *Sonnenklarer Bericht* de 1800, a WL não pode ser uma cosmogonia, mas é e continua a ser uma gnoseogonia (GA, I, 7, p. 250).

Compreende-se, assim, o pressuposto da *Naturlehre* fichtiana – “a razão existe como tendência a



realizar-se que compreende e forma a si mesma” (LAUTH, 1984, p. 17) – e das duas teses correlatas. Aquela teórica: “a razão tende a saber completamente sobre si mesma”. E aquela prática: “a razão tende a ser razão ativa”. O ser aparece, à luz destes assuntos, como o reflexo de uma auto-relação da razão, a saber, na relação que, de acordo com a linguagem dos *Sätze*, é instituída pela inteligência finita com aquela infinita, ou seja, pela inteligência consigo mesma e, portanto, na reflexão. Só na reflexão, em verdade, o saber sabe de si mesmo, e se compreende como unidade sintética de conhecedor e conhecido ou de determinável e determinado, que a WL esclarece como *Bewusst-sein*, unidade de ser e consciência do ser.

A forma protológica de manifestação da natureza é, portanto, um determinável, isto é, uma resistência relativamente autônoma, que se manifesta à consciência como horizonte que permite tornar concreta a sua livre construção. A natureza, enquanto tal, não existe antes e independentemente deste agir, mas sempre, e só, a partir e através dele (cf. LAUTH, 1984, p. 21). Ou, melhor, antes e independentemente deste agir, a natureza, enquanto tal, não tem sentido.

Relativamente autônoma é, depois, a resistência, porque a razão não a produz quanto ao seu lado material (o eu, por assim dizer, a encontra), mas a assume e a dispõe segundo as linhas que essa mesma – isto é, a razão – escolhe para concretizar-se. A modificação do real não consiste em uma modificação da natureza da resistência, por si imodificável. Na percepção, assim como na relação categorial com um dado, estamos totalmente vinculados. Na relação intuitiva e categorial, contudo, a resistência não é totalmente determinada, na medida em que não está ainda determinada a constelação a partir da qual assume o seu sentido. Em um nível superior, que tem a ver com o modo em que gerimos e controlamos estes vínculos, estamos, então, livres. A modificação do real, possibilitada pela aplicação da filosofia, acontece, portanto, na definição de combinações – ou de constelações – de resistências. A natureza de que fala a WL é, a este respeito, a base para a formação de um mundo pluripotencial e virtual. *O nosso mundo* é um dos mundos possíveis que nós, como seres cognoscentes e agentes, constituímos no nosso livre corresponder às leis da razão.

Assim, a crítica de Reinhold a Fichte, ou também aquela de Hegel, poderia também ser correta se entendêssemos a WL como uma forma de saber estático, interessado na descrição da natureza como algo de dado, ou se esquecêssemos a distinção, clara por exemplo nos *Sätze*, entre inteligência finita e infinita, ou o fato que a WL, como Fichte afirma repetidamente, não pretende substituir às ciências positivas, mas quer encontrar a razão que permite compreender a sua constituição. Também no *Antwortsschreiben an Reinhold*, concebido propriamente para refutar às críticas reinholdianas dos *Beyträge*, Fichte esclarece com firmeza que “segundo a minha *Wissenschaftslehre*, o ser humano, ou seja, Ele, eu, Schelling, e todo indivíduo, não pode produzir e trazer nada de verdadeiro, mas pode só representar a vida puramente racional no tempo e toda a nossa vida no tempo não é outra que fenômeno disto que absolutamente é sem tempo, universal e imutável, no tempo, na singularidade e na mudança” (GA, I, 7, p. 300).

Por isto, continua Fichte, a WL não tem como seu tema específico a relação entre uma matéria dada e uma forma, mas esclarece a relação da forma (isto é, do saber) com a totalidade da razão e, portanto, inscreve a relação entre forma e matéria no quadro de uma análise da relação da razão consigo mesma (GA, I, 7, p. 302).

Nos apontamentos que preparam para a resenha do *Grundriss* bardiliano, Fichte pode, então, até mesmo permitir-se a estar de acordo com a crítica de Bardili a Kant, segundo a qual este último identifica erradamente o pensar com o julgar e não esclarece o pensar na sua pureza. Mas só a condição de um passo ulterior que leva a compreender o pensar, julgar e intuir como atividades



radicalmente unificadas, expressão de dinâmica unitária de determinação e autodeterminação da razão (GA, II, 5, p. 248)³².

Fichte pode, assim, apropriar-se da questão da *Anwendung* posta por Bardili e desenvolvê-la partindo da constatação que Bardili não pensou suficientemente “sobre seu livro”, isto é, não percebeu que o pensamento no centro de sua teoria “não poderia ser pensado sem que ele se determine a fazê-lo mediante a reflexão, e que só mediante a livre reflexão pode tornar-se um objeto para ele”. Somente deste modo, continua Fichte, pode-se falar do seu “ser intelectual ou puro”. Também porque “só no pensamento humano o pensamento puro pode alcançar à aplicação” e apenas por meio de um pensar humano “surge um *objeto* do pensamento. Uma existência objetiva, uma exterioridade, uma sucessão e uma proximidade; contraposta ao ser intelectual do pensar puro e às suas leis” (GA, I, 6, p. 438).

Este nível de reflexão é desenvolvido de maneira substancial nos anos sucessivos e em particular na WL de 1804, onde Fichte esclarece a aplicação em termos muito próximos àqueles reinholdianos, configurando-a como fenomenologia e valorizando, principalmente contra Reinhold e Bardili, a dimensão catártica (WL/04-II, p. 211-212). E, novamente, Fichte tende a redimensionar os êxitos religiosos reinholdianos, reconduzindo o tema da revelação não ao problema da criação da matéria, mas ao modo em que a inteligência infinita se dá naquela finita (isto é, usando uma linguagem do Fichte tardio, do modo em que o absoluto aparece no fenômeno) (SL/12, p. 336 e 339). E, em todos os casos, para Fichte, também a revelação não é nunca algo de completamente dado que remete o eu a uma força que o transcende totalmente. A revelação, assim como o limite da natureza, são momentos em que o pensamento finito, que busca sair fora de si, vem continuamente conduzido para trás para determinar a si mesmo. Na óptica de Fichte, o potencial limitativo da revelação, assim como aquele da natureza, exige uma cooperação da inteligência finita na forma da reflexão filosófica. A filosofia depois de Kant, e em particular a WL, assume como seu tema cardinal a apresentação das consequências práticas de tal limitação.

NOTAS

1. Tradução do italiano por Lucas P. Lazzaretti.
2. TB/10-11, p. 78. Nos serviremos no presente artigo das abreviaturas indicadas nas referências bibliográficas.
3. Uma clara e muito completa análise das linhas da recepção de Kant, neste sentido na aurora do idealismo alemão, foi feita por IVALDO, 2012, p. 11.
4. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA, I, 4, p. 193; *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA, I, 4, p. 211-212; *Wissenschaftslehre 1805*, GA, II, 9, p. 180; TL I, p. 94; *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813*, GA, II, 17, p. 3; sobre a compreensão fichtiana do *ist*, cf. FERRAGUTO, 2010.
5. Cf. a carta de 3 de outubro 1800: “nos confrontos da filosofia da natureza sempre nutri o propósito, e o nutro ainda, de elaborar uma vez ou outra por minha conta. Só agora entendo verdadeiramente o seu trabalho e posso julgá-lo” (GA, III, 4, p. 317).
6. Cf. a carta de Fichte a Schelling de dezembro de 1800 (esboço) e a carta de 27.12.1800, onde a “ulterior expansão da filosofia transcendental nos seus próprios princípios” deve levar à formação de um “sistema transcendental do mundo inteligível”, que permite “considerar correta a sua [de Schelling] proposição que o *indivíduo* seja só uma potência superior da natureza, mas somente sob as condições de não pôr a natureza como fenômeno, e portanto flagrantemente gerada pela inteligência finita (portanto não susceptível de gerá-la, por sua vez), mas de *encontrar nessa uma inteligibilidade*, de que em *geral* o indivíduo é a potência inferior, enquanto a potência superior é o determinado de qualquer coisa presente nisso (como só determinável). Só neste sistema do inteligível podemos nos compreender completamente a propósito desta e de outras diferenças, e chegar a um

acordo” (GA, III, 4, p. 406-407).

7. *Tagebücher über den Magnetismus*, SW, XI, p. 331. Ver sobre isso SCRIBNER, 2010. Para uma visão geral dos desenvolvimentos da ciência na época romântica, cf. POGGI, 2000, e BIERBRODT, 2000.

8. Sobre o conceito de *Wissthum*, cf. FURLANI, 2004.

9. Cf. GODDARD, 2008.

10. Nesta sua posição, Reinhold parece ainda fiel à posição assumida no segundo tomo dos *Briefe über die kantische Philosophie* (VIII carta), onde define a vontade em geral como “Capacidade da pessoa de determinar concretamente a satisfação ou não-satisfação de uma pretensão do impulso interessado”, que não pode ser pensada sem aquela liberdade que consiste na independência da pessoa daquela exigência”, REINHOLD, 2008, p. 184. Sem adentrar em uma discussão aprofundada desta definição, é suficiente aqui ressaltar como já nesta definição resulta evidente a dissolução reinholdiana do vínculo necessário entre a determinação pura da vontade por obra da lei moral (isto é, da auto-atividade da razão) e a atuação da liberdade. Não se é livre apenas quando a vontade concreta é determinada de maneira pura pela lei moral. Mas se é livre quando se pode escolher aceitar na atuação concreta da vontade a determinação pura da vontade ou uma determinação sensível constituída pelo instinto. A liberdade não resulta como direta aplicação da lei, mas é expressão de uma capacidade de articulação da lei mesma. Sobre este ponto, cf. LAZZARI, 2003.

11. Ou seja, enquanto Reinhold compreende a filosofia transcendental acentuando a aparente autossuficiência da subjetividade, Hegel compreende a WL como expressão de um princípio que não pode alcançar a auto-transparência e cuja característica fundamental é a incompletude e a necessidade de um correlato objetivo. Para as críticas de Reinhold e de Hegel a Fichte, cf. VALENZA, 1994.

12. Sobre a função de Bardili para o amadurecimento da crítica hegeliana no *Differenzschrift*, cf. BONDELI, 1995, p. 283.

13. Particularmente perspicua é, neste sentido, a constatação de BARONE, 1999, p. 202, de que a formação da filosofia de Bardili marca “com plena evidência” a “subordinação da mesma lógica transcendental à lógica metafísica”, com o conseqüente processo de “remoção do kantismo, que era iniciado com o declarado propósito de desenvolver fielmente a implicações necessárias dele”.

14. Que aparecerá em dezembro de 1800 no *Erlanger Literatur Zeitung* de forma anônima.

15. O subtítulo do *Grundriss* é, em verdade, *gereinigt von den Irrthumern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*.

16. Sobre isso cf. ENGFER, 1982, p. 37; BARONE, 1989, p. 203; e a afirmação de ROSENKRANZ, 1974, p. 169: “Hegel concordava com Bardili ao acreditar que as determinações do pensamento tinham um valor por si, prescindindo delas de serem pensadas na consciência; mas declarou-se contrário a ele com violência tanto maior quanto ele petrificava a lógica através da identificação dessa com a operação do calcular, convertia a fluidez do pensamento na rigidez cadavérica do número e na insipidez de pôr o igual e o desigual do uno e dos muitos, recaindo com isso tudo somado, malgrado a aparência de um elevado ímpeto metafísico, no mais vulgar formalismo. No entanto, com tudo isso, quantas vezes não se ouviu falar que Hegel teria trabalhado sua lógica desde aquela de Bardili!”.

17. Cf. JÄSCHE, 1800, p. XXI-XXIII; sobre isso, cf. BONDELI, 1995, p. 306-311, e também CAPOZZI, 2002, p. 132.

18. Muito interessante é o cruzamento entre a crítica de Jäsche a Bardili, aquela de Jäsche a Fichte e os elementos que têm em comum, tanto a crítica de Jäsche quanto aquela presente na resenha fichtiana. A acusação de formalismo feita por Jäsche a Bardili, em verdade, encontra o seu *pendant* na objeção de Fichte, segundo a qual, como na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, também em GEL é impossível fazer seguir à fórmula $A = A$ (princípio de identidade), a proposição Eu sou Eu (princípio da WL, determinado tanto do ponto de vista da fórmula quanto daquele do conteúdo). Sobre isso, cf. CAPOZZI, 2002, p. 143.

19. Não é por acaso que Jäsche limite a esfera de eficácia da crítica bardiliana só ao Kant filósofo transcendental e não ao Kant lógico.

20. Cf., ainda, a consideração de BARONE, 1999, p. 202-203: “Bardili não pertence ao movimento idealista, mas o seu pensamento se forma, todavia, em contato com esse, em que entra em um relacionamento complexo”.



21. Aqui pode-se dedicar apenas algumas linhas para recordar quanto este problema havia encontrado uma definição significativa, embora original e autônoma, também no desenvolvimento do pensamento kantiano, nas páginas do *Opus Postumum*, sobre o qual cf. FÖRSTER, 2000, p. 56-62.

22. KANT, 1902, XII, p. 396-7: “A pura doutrina da ciência é nada mais e nada menos que mera lógica a qual, com os seus princípios, não pode presumir a chegar ao elemento material do conhecimento; sendo pura lógica, abstrai o conteúdo desta, e querendo chegar a um objeto real é esforço desperdiçado, e é uma empresa à qual ninguém havia tocado ainda; e ao tentá-la, se é forçado, assumindo que seja válida a filosofia transcendental, a passar imediatamente além dela e a acabar na metafísica”.

23. Reinhold, em verdade, volta contra Schelling o passo do ensaio fichtiano: *Über den Grund unseres Glaubens in einer göttlichen Weltregierung* (GA, I, 5, p. 349): “Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der Naturwissenschaft nenne kann, oder vom transcendentalen Standpunkte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthiget, bey dem Seyn der Welt, als einem Absoluten stehen zu bleiben; die Welt ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem Standpunkte wird von einem absoluten Seyn ausgegangen, und dieses absolute seyn ist eben die Welt, beyde Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes und eben darinn organisirendes und organisches Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinen immanenten Gesetzen enthält”, comentando: “que Fichte, certamente como Schelling, reconhece a natureza na ciência da natureza como objeto absoluto, mas ele faz valer este conhecimento só no ponto de vista da consciência comum e para essa. Schelling liberou a ciência da natureza desta vergonha e a pôs no mesmo grau de uma ciência filosófica fundamental, que não se encontra para além da filosofia transcendental, mas ao lado dela” (BLU, III, p. 67-68).

24. Cf. PHICHÉ, 2005. Uma síntese das diversas concepções da fenomenologia na filosofia alemã entre os séculos XVIII e XIX é fornecida por FERRAGUTO, 2012.

25. Cf. REINHOLD, 1799, p. 5-6: “Parecia ainda mais necessário chamar a atenção deles entre os seguidores de Fichte que, segundo a maneira conhecida dos seguidores, podiam ser inclinados a exagerar o significado e o valor de sua boa causa, do fato que a *autonomia* do saber filosófico que está neles assim tão entranhada pode ser feita valer na realidade somente se e na medida em que o filósofo como homem conheça e reconheça a *autonomia da fé vivente* em Deus na incondicionada independência dessa para toda especulação”.

26. Sobre isso ROSENKRANZ, 1840, p. 415.

27. HARTMANN, 1972, p. 74. Constatação a que evidentemente segue a problemática incumbência de estabelecer “até que ponto ele [isto é, Fichte] distancia-se, assim, de sua originária posição kantiana, e até que ponto desde o idealismo crítico e transcendental, surja assim um idealismo absolutamente metafísico e transcendental”.

28. Cf. como exemplo, TL I, p. 181-182.

29. Sobre isto, cf. SCRIBNER, 2000, que, contudo, não considera uma possível recepção de Mesmer por parte de Fichte já em 1800, limitando-se a uma discussão dos escritos de 1813.

30. Para uma apresentação geral, clara e sintética deste ponto, cf. GODDARD, 2003.

31. Cf. *Tagebücher über den animalischen Magnetismus*, SW, XI, p. 303.

32. Uma posição análoga é assumida por Fichte na *Transzendente Logik II* de 1812 (GA, II, 14, p. 194).

REFERÊNCIAS

1. Abreviaturas

FICHTE, Johann Gottlieb.

GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962-2013 (I: Obras; II: Obras póstumas; III: Correspondência; IV: Lições).



- SW = J. G. Fichtes *sämtliche Werke*. Hrsg. von I. E. Fichte. Berlin: De Gruyter, 1971.
- WL/1804-II = *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*. Hrsg. von R. Lauth und J. Widmann. Hamburg: Meiner, 1986.
- TL I = *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*. Trad. italiana de A. Bertinetto. Milano: Mursia, 2000.
- TL II = *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*. Trad. italiana de A. Bertinetto. Milano: Mursia, 2004.
- TB/1810-11 = *Die Tatsachen des Bewusstseyns*, in GA, II, 12, p. 11-135.
- REINHOLD, Karl Leonhard.
- BLU, I-VI = *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801-1803.
- BARDILL, Christoph Gottfried.
- GEL = *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund, 1800.
- HEGEL, G. W. F.
- DFS = *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. Trad. de R. Bodei. Milano: Mursia, 2014.
2. Demais obras.
- BARONE, F. 1999. *Logica formale e trascendentale*, vol. I. Napoli: Unicopoli.
- BIERBRODT, J. 2000. *Wissenschaft und Ästhetik (1750-1810)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- BONDELI, M. 1995. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt a. Main: Klostermann.
- CAPOZZI, M. 2002. *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis.
- ENGFER, H. J. 1982. *Philosophie als Analysis*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FERRAGUTO, F. 2010. *Filosofare prima della filosofia*. Hildesheim: Olms.
- FERRAGUTO, F. 2012. "Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco", in CIMINO, A. – COSTA, V. *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, p. 25-36.
- FÖRSTER, E. 2000. *Kant's Final Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



- FURLANI, S. 2004. *L'ultimo Fichte*. Milano: Guerini.
- GODDARD, J. Ch. 2003. *Fichte (1801-1813). L'emancipation philosophique*. Paris: Vrin, 2003.
- GODDARD, J. Ch. 2008. "Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire?", in GODDARD, J. Ch. – RIVERA DE ROSALES, J. (ed.). *Fichte et la politique*. Monza: Polimetrica, p. 483-501.
- HARTMANN, N. 1972. *La filosofia dell'idealismo tedesco*. Traduzione di V. Verra e B. Bianco. Milano: Mursia.
- JÄSCHE, G. B. 1800. *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Königsberg: Nicolovius.
- KANT, I. 1902. *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902-1928.
- LAMBERT, J. H. 1973. *Nuovo organo*. Traduzione italiana di R. Ciafardone. Roma: Laterza.
- LAUTH, R. 1979. *Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen*. Berlin, New York: De Gruyter.
- LAUTH, R. 1981. *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*. München: Pustet.
- LAUTH, R. 1984. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- LAZZARI, A. 2003. "Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792", in BONDELI, M. – SCHRADER, W. *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, p. 191-215.
- PEIMANN, R. 2009. *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- PHICHÉ, C. 2005. "Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold", in *Archivio di Filosofia*, 2005, p. 59-72.
- REINHOLD, K. L. – BARDILI, C. G. 1804. *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*. München: Leutner.
- REINHOLD, K. L. 1799. *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Hamburg: Perthes.
- ROSENKRANZ, K. 1840. *Geschichte der kantischen Philosophie*. Berlin: Voss.
- ROSENKRANZ, K. 1974. *Vita di Hegel*. Traduzione italiana di Remo Bodei. Milano: Bompiani.
- SCRIBNER, S. 2000. "Die 'Physicirung des Idealismus' im Tagebuch über den animalischen Magnetismus: Die letzte Wissenschaftslehre? oder: Das Ende des Idealismus?", in *Fichte-Studien*, vol. 17, p. 319-328.
- VALENZA, P. 1994. *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*. Padova: CEDAM.



VALENZA, P. 2003. *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM.

VON MANZ, H. G. 2001. "Das Problem der Anwendung in der Ethik. Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriff durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit", in IVALDO, M. *et al.* (ed.). *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, p. 381-392.